

**«El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza: análisis ontológico,  
epistemológico, ético y político»**

**Tesis Doctoral presentada por Luis Ramos-Alarcón Marcín  
y dirigida por el Dr. Luciano Espinosa Rubio  
para optar al título de Doctor en Filosofía  
por la Universidad de Salamanca**

**Vo. Bo.**

**7 de abril, 2008.**

## **Agradecimientos**

---

Agradezco:

A mi director de tesis, Luciano Espinosa Rubio,  
*ut omnium Mentis et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant.*

A Beatriz, mi causa adecuada.

A la Dra. Laura Benítez Grobet, al Dr. José Antonio Robles y a los miembros del Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

A mis padres, hermanos, sobrinos, amigos y compañeros, partes esenciales de mi ingenio.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, CONACYT, por su apoyo a través de una beca de 2000 a 2004 para la estancia doctoral.

## Índice

---

<b>Nomenclatura.....</b>	<b>3</b>
<b>Introducción general .....</b>	<b>5</b>
<b>I. Fundamentos del <i>ingenium</i>: ontología, física y antropología.....</b>	<b>11</b>
I.1. Fundamentos ontológicos y físicos: el individuo. ....	12
I.2. Fundamentos antropológicos: la naturaleza humana.....	36
Conclusiones del capítulo I.....	62
<b>II. El concepto de <i>ingenium</i>: diversidad e irreductibilidad .....</b>	<b>64</b>
II.1. El uso spinoziano de los sentidos tradicionales de <i>ingenium</i> .....	65
II.2. La definición spinoziana de ingenio: causas finales y los conflictos de la vida común de las pasiones. ....	70
II.3. El ingenio de los dioses: la proyección del ingenio en la antropomorfización de los dioses .....	95
II.4. La concepción de Dios según el ingenio de los profetas de la Escritura ....	106
Conclusiones del capítulo II.....	117
<b>III. El papel del ingenio para la ética: de la <i>Ambitio</i> a la <i>Pietas</i> .....</b>	<b>119</b>
III.1. La ética: la vida racional y el ingenio piadoso del hombre libre .....	120
III.2. El modelo del hombre libre y los remedios de la razón.....	141
III.3. El ingenio en el método hermenéutico spinoziano. ....	158
III.4. El ánimo e ingenio piadosos de los profetas .....	179
III.5. Tolerancia y religión universal .....	193
Conclusiones del capítulo III .....	196

**IV. La política del ingenio: idiosincrasia y democracia .....199**

IV.1. Crítica spinoziana a la política que excluye al ingenio.....	200
IV.2. Diferencias de los conceptos de ingenio y estado natural en Hobbes y Spinoza. ....	209
IV.3. El ingenio común en el pacto social. ....	214
IV.4. Ingenio y Estado imaginativo: las alianzas del Estado hebreo con Dios...	226
IV.5. El ingenio en la democracia.....	238
Conclusiones del capítulo 4 .....	246

**Conclusiones generales de la Tesis .....248**

**Bibliografía.....255**

1. Fuentes	
A. Ediciones críticas.....	255
B. Traducciones consultadas .....	255
2. Obras de consulta	
A. Auxiliares de trabajo.....	257
B. Bibliografía secundaria.....	257
C. Otra bibliografía utilizada.....	265

## Nomenclatura

---

Sigo la nomenclatura sugerida por *Studia Spinozana* 1, pp. 471-474. A continuación se indican la nomenclatura y las traducciones utilizadas en las citas de esta investigación. Indicaré en pie de página cuando modifique la traducción siguiente o utilice otra traducción. Cabe decir desde ahora que, para mantener la coherencia de nuestros argumentos, hemos traducido el término «*ingenium*» como «ingenio», a la vez que en pie de página de cada cita registramos el término utilizado por el traductor en caso de ser diferente. Asimismo, he modificado las traducciones en cuanto al término latino «*mens*», que he traducido como «mente» en lugar de «alma» por las razones expuestas en I.2.2., nota 121.

CG = *Compendium grammatices linguae hebraeae* (Gebhart, *Spinoza Opera*, vol. 1, pp. 283-403). *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (Traducción: Trotta, 2005).

1, 2, 3, etc. = Capítulo I, II, III, etc.

Ejemplo de cita: CG 1=*Compendio de gramática hebrea*, primer capítulo

CM = *Cogitata metaphysica* (Gebhart, *op. cit.*, vol. 1, pp. 231-281). *Pensamientos metafísicos* (Traducción: Alianza, 1988).

1, 2 = Partes I, II.

/1, /2, /3 = Capítulo I, II, III, etc.

no 1, no 2, no 3, etc. = Subsecciones en algunos capítulos.

Ejemplo de cita: CM 2/12, no 1 = *Pensamientos metafísicos*, segundo libro, capítulo 12, subsección 1.

E = *Ethica more geometrico demonstrata* (Gebhart, *op. cit.*, vol. 2, pp. 41-308). *Ética* (Traducción: Trotta, 2000).

1, 2, 3, 4, 5 = Partes I, II, etc.

Praef = Prefacio

P1, P2, etc. = Proposición I, II, etc.

A = Apéndice; para la parte IV: A1, A2, etc. = Apéndice, Capítulo I, II, etc.

L1, L2, etc. = Lema I, II, etc.

AD1, AD2, etc. = Definiciones de los afectos I, II, etc.

D1, D2, etc. = Demostración 1, 2, etc.

C1, C2, etc. = Corolario I, II, etc.

S1, S2, etc. = Escolio I, II, etc.

Ax1, Ax2, etc. = Axioma I, II, etc.

Def1, Def2, etc. = Definición I, II, etc.

Post1, Post2, etc. = Postulado I, II, etc.

Ex1, Ex2, etc. = Explicación I, II, etc.

Ejemplos de citas:

a) E4A2 = *Ética*, Parte IV, Apéndice, Capítulo II.

b) E2P44C1 = *Ética*, Parte II, Proposición XLIV, Corolario I.

Ep = *Epistolae* (Gebhart, *op. cit.*, vol. 4, pp. 1-336). *Epistolario* (Traducción: Alianza, 1988).

1, 2, 3 = Número de carta según Gebhart y la página de su edición de Gebhart; nuevas cartas según Akkerman y otros.)

KV = *Korte Verhandeling ...* (Gebhart, *op. cit.*, vol. 1, pp. 1-121). *Tratado Breve sobre Dios, el hombre y su felicidad* (Traducción: Alianza, 1990).

I = Introducción

1, 2 = Primera, segunda Parte

/1, /2, /3, etc. = Capítulo I, II, III, etc.

no 1, 2, 3, etc. = Número internos a capítulos individuales

A = Apéndice  
Ax1, Ax2, etc. = Axioma I, II, etc.  
P1, P2, etc. = Proposición I, II, etc.  
D = Demostración  
C = Corolario  
VMZ = Van de menschelyke Ziel  
Ejemplo de cita: KV 1/3, no 2 = *Tratado Breve*, primera parte, capítulo 3, número 2.

PPC = *Renati Des Cartes Principorum Philosophiae Pars I ...* (Gebhart, *op. cit.*, vol. 1, pp. 123-230). *Principios de la filosofía cartesiana* (Traducción: Alianza, 1988).  
1, 2, 3 = Partes I, II, III  
Praef = Prefacio  
Prol = Prolegómeno  
Sigue los demás términos de la *Ética*.  
Ejemplo de cita: PPC 1P14D2 = *Principios de la filosofía cartesiana*, primera parte, Proposición XIV, Segunda Demostración.

TIE = *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Gebhart, *op. cit.*, vol. 2, pp. 1-40). *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (Traducción: Alianza, 1988).  
Adm = Advertencia al lector  
1, 2, etc. = Parágrafo 1, 2, etc. según Bruder.  
Ejemplo de cita: TIE 15 = *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, parágrafo 15

TP = *Tractatus Politicus* (Gebhart, *op. cit.*, vol. 3, pp. 269-360). *Tratado Político* (Traducción: Alianza, 1986).  
Praef = Prefacio  
1, 2, 3, etc. = Capítulo I, II, III, etc.  
/1, /2, /3, etc. = § 1, 2, 3, etc.  
Ejemplo de cita: TP 8/12 = *Tratado Político*, capítulo 8, parágrafo 12.

TTP = *Tractatus Theologicus-Politicus* (Gebhart, *op. cit.*, vol. 3, pp. 1-267.). *Tratado Teológico Político* (Traducción: Alianza, 2003).  
1, 2, 3, etc. = Capítulo I, II, III, etc.  
Adn = Anotación I, II, III, etc.  
Se anota la página en la edición de Gebhart.  
Ejemplo de cita: TTP 4:62 = *Tratado Teológico Político*, capítulo 4, página 62.

**Otra nomenclatura de los conceptos de Spinoza:**

M/R Movimiento y reposo.

**Referencias para esta misma investigación:**

Número de capítulo (I, II, etc.), luego número de subcapítulo (1, 2, etc.) y, en su caso, número de apartado (1, 2, etc.).

**Abreviaturas para la Biblia:**

Capítulo:Verso. En su caso, antepongo el número del libro a la abreviatura.

## Introducción general

---

Si la filosofía de Baruch de Spinoza (1632-1677) es el desarrollo lógico del racionalismo cartesiano, el conocimiento de la verdadera naturaleza de Dios haría innecesaria toda relación práctica con el mundo: bastaría deducir *a priori* de la idea de Dios la idea de todas las cosas naturales, desde la idea de mi amigo Pedro hasta la idea del papel y la tinta en que se leen estas palabras. En tal caso, habría un divorcio entre la metafísica spinoziana y su teoría de la imaginación, pues aquella sería la vía de la vida eterna y verdadera, mientras que ésta sería la vía de la vida falsa y aparente, la fuente de los conflictos cotidianos, sociales y políticos. Aún más, Spinoza no dedujo las realidades particulares a partir de la idea de Dios, sino que muchos de los problemas morales y políticos que describió los funda en «constataciones y hechos de la experiencia». ¿Esto significa que la dimensión imaginativa y empírica en la obra del filósofo holandés es la fisura para todo sistema deductivo cerrado, incapaz de reflexionar en torno a la historia, a la biografía persona, a las ficciones y, en fin, a los conflictos sociales? Según esta lectura, de hallarse un método empírico en la obra de nuestro autor sería prueba de los límites de su sistema y del ajuste requerido para poder dar cuenta de las diferencias individuales.

En contra de esta interpretación del pensamiento spinoziano, en esta tesis argumentaremos a favor de la capacidad del sistema spinoziano para comprender las diferencias individuales, así como para construir soluciones a los conflictos sociales derivados de esas diferencias, sin que esas soluciones impliquen la eliminación de las diferencias. Para ello, argüiremos en favor de la relevancia que el concepto de «*Ingenium*» tiene para la obra de madurez de Spinoza: expresa la constitución particular de un individuo a través de su biografía personal, así como su disposición a ser afectado de cierta manera, pues el concepto es la imaginación determinada de un ser humano particular y permite comprender sus opiniones, juicios y pasiones.

El filósofo holandés hereda el concepto de ingenio del estoicismo latino, de la filosofía política hobbesiana y de la psicología y literatura españolas de los siglos XVI y XVII (que estudiaremos en el segundo capítulo), en donde se utiliza con los siguientes sentidos: para referirse a las disposiciones naturales, las cualidades innatas, los temperamentos o las maneras de ser de los individuos. Entre las disposiciones naturales que refiere el concepto, la retórica de Cicerón y de Quintiliano incluye la inteligencia, la habilidad y la inventiva, relevantes para que un individuo identifique relaciones entre las cosas que no son evidentes para otros individuos. Hobbes reutiliza este sentido para evidenciar los conflictos sociales en el estado natural. Por su parte, Huarte de San Juan, Vives, Gracián y Cervantes lo utilizan para comprender la diversidad pasional de los individuos, ya sea en beneficio del Estado civil o para evidenciar los estragos de los vicios en los seres humanos.

Si bien Spinoza recupera estos sentidos, defenderemos que los reelabora para utilizar el concepto en parte de su obra con un sentido amplio a partir de las siguientes características:

1. El concepto de ingenio es la determinación de las leyes de la imaginación en un ser humano existente, conformada por la manera en que ha vivido física y mentalmente. Por tanto, es el fruto biográfico que comprende tanto la facultad de juicio y criterio personal (las opiniones particulares que tiene y los juicios que está dispuesto a hacer como ideas de su constitución y sus afecciones), como su temperamento y talante (los afectos y las pasiones que se siguen de esas opiniones, juicios e imágenes).
2. Se apoya en la constitución física del individuo, por lo que podemos conocerlo por medio de un proceso inductivo que articula las reglas de la



imaginación deducidas geoméricamente con la experiencia, los pensamientos y las obras de la persona.

3. Puede referirse a una sociedad: en cuanto coinciden las asociaciones imaginativas de distintas personas, entonces comparten un mismo ingenio, que podremos llamar idiosincrasia e imaginario colectivo.
4. Permite reconocer las capacidades y disposiciones físicas y mentales de una persona o de una sociedad, aquello que es capaz de pensar y de hacer. Por ello, será el eje de la hermenéutica spinoziana para interpretar adecuadamente la finalidad de la Escritura, centrada en la adaptación imaginativa de virtudes éticas como la piedad.
5. Tiene tanto derecho como poder para pensar y actuar, pues su constitución se funda en el poder de la Naturaleza, por lo que tiende a proyectarse sobre las personas y la Naturaleza para que realicen sus deseos, a la vez que ningún ingenio es capaz de hacer aquello que no está en su poder y no se le puede reprimir sin promover la violencia.
6. En cuanto cree en causas finales y es distinto entre los seres humanos, es la fuente de los conflictos sociales, religiosos y políticos, pues cada cual quiere guiar a los demás a vivir según lo que él piensa que es lo mejor, a la vez que no se deja guiar por los deseos de los demás.
7. Es una herramienta ética central porque a la vez que permite construir un modelo de ser humano libre (que se centra en la sola naturaleza humana o leyes de la razón), posibilita remedios particulares para la realización de ese modelo en función de las características de cada persona.
8. Es capaz de imitar afectivamente las acciones y pasiones de los semejantes que identifique. A partir de ello, es apto para imitar las acciones racionales y seguir modelos de conducta que lo guíen no sólo para actuar como si fuera virtuoso, sino para que eventualmente pueda reflexionar sobre esos actos y pueda desearlos de manera autónoma. Por tanto, es posible educarlo para la vida buena de la razón.
9. Es una herramienta política central porque regula la cesión del derecho natural (imágenes colectivas de esperanza, miedo, interés, etc.), aunque nunca se pierde completamente ese derecho: sea un ciudadano o un súbdito, conserva ciertas parcelas como su facultad de juicio aunque ceda su capacidad de actuar.

10. La comprensión de sus características conduce a tesis tolerantes tanto en el campo de la religión como de la política: no sólo podemos, sino que debemos permitir que cada ingenio interprete a su manera los fundamentos religiosos y la Escritura, con la condición de que actúe conforme a las virtudes éticas.

Aunque el concepto de imaginación y su carácter ambivalente en la obra de Spinoza han sido rescatados en años recientes por parte de los comentaristas<sup>1</sup>, el concepto de ingenio ha recibido poca atención porque Spinoza no lo definió<sup>2</sup>, salvo las investigaciones de Pierre-François Moreau<sup>3</sup>. La presente investigación le aplica a la obra spinoziana su mismo método hermenéutico para estudiar el concepto de ingenio, es decir, estudiaremos los distintos usos que hace del término junto con su contexto y no agregaremos nada que el mismo autor no haya dicho<sup>4</sup>. De hecho, las traducciones castellanas de la obra del filósofo holandés en contadas ocasiones han conservado el término sino que lo han traducido sólo en función del contexto, con términos como: talento, buen parecer, temperamento, talante, criterio personal e idiosincrasia, entre otros. Argumentaremos que la conservación del término «ingenio» no es un mero prurito académico, sino el reconocimiento de su valor epistemológico y, por tanto, la comprensión adecuada de las diferencias individuales, religiosas, sociales y políticas con vistas a superar aquellas que dañen a los seres humanos y motivar aquellas que les beneficien.

Para demostrar lo anterior, el primer capítulo analiza los fundamentos ontológicos, físicos y antropológicos del concepto de ingenio. Se trata de comprender aquellos conceptos que servirán de andamiaje conceptual para la comprensión inductiva de los ingenios, a saber: la causalidad inmanente, la definición de individuo, el

<sup>1</sup> Debemos la comprensión de ese carácter ambivalente a Espinosa Rubio (*Spinoza: Naturaleza y ecosistema*), a Mignini (*Ars imaginandi: Apparenza e rappresentazione in Spinoza*) y a Peña Echeverría (*La filosofía política de Espinosa*).

<sup>2</sup> No lo definió en los *Tratados Teológico Político y Político* ni en sus epístolas. Pero el caso de su *Ética* es relevante: no le dedicó definiciones, axiomas ni proposiciones, sino que sólo lo utilizó en apéndices, prefacios y escolios. De ello argumentaremos que el concepto determinado no puede ser deducido de la sola razón (método geométrico), sino que articula las leyes de la imaginación con la experiencia.

<sup>3</sup> Esta investigación debe mucho al *Spinoza. L'expérience et l'éternité* de Pierre-François Moreau, aunque en su momento mostraremos nuestras diferencias. Hasta ahora han seguido la línea de Moreau: Ansaldi con su *Spinoza et le baroque. Infini, désir et multitude* y Zaninetti con su tesis doctoral *La démarche éthique spinozienne : du tempérament à l'individualité*.

<sup>4</sup> Seguimos a importantes comentaristas de Spinoza, como Misrahi (*Spinoza*), Fernández García (*Potencia y razón en B. Spinoza*, pp. 68-ss) y Domínguez Basalo (*Spinoza*, pp. 13-19), quienes consideran que esta actitud es la más adecuada para comprender adecuadamente los conceptos spinozianos.

paralelismo psico-físico, los conceptos de conato y deseo, así como las leyes de la imaginación y de los afectos. Estos conceptos deducidos de manera racional encuentran la limitante de no poder explicar las diferencias individuales, restricción que exige al concepto de ingenio para ser salvada.

El segundo capítulo examina la dimensión epistemológica y afectiva del concepto a partir del estudio de los siguientes contextos en que se presenta: la causalidad final; los juicios y actitudes de las personas guiadas por un solo afecto; la génesis de imágenes antropomórficas de Dios, así como los ingenios de los profetas de la Escritura. Este capítulo mostrará los conflictos sociales derivados de la proyección del ingenio particular sobre ingenios distintos, conflictos que buscará solucionar Spinoza a través de la ética y de la política. La relevancia de la dimensión epistemológica del concepto radica en que el ser humano no es distinto ni indiferente a las ideas que tiene.

El tercer capítulo analiza la dimensión ética del concepto, centrada en el paso de la vida común conflictiva a la vida en común de la razón. Para ello, primero se sigue la deducción racional de los principios éticos para derivar un modelo de ser humano libre. Este modelo propondrá preceptos morales deseables en cuanto se articulen las leyes de la naturaleza humana con las características particulares de cada ingenio, como si se tratara de una escalera. Asimismo, estudiaremos cómo las religiones imaginativas adaptan a su particular biografía social los principios éticos, un primer paso en este sentido liberatorio. Pero la teología limita la liberación: domestica la razón al intentar explicar imágenes ingeniosas como si fueran dogmas y misterios divinos. Sin embargo, hay otros medios para que el ingenio ignorante y pasional sea capaz de avanzar hacia una comprensión adecuada de Dios o de la Naturaleza, a saber, una religión imaginativa y tolerante adaptable a cualquier ingenio.

En fin, el cuarto capítulo analiza la dimensión política del concepto centrada en la cesión del poder y derecho natural para asumir un derecho común. El concepto distingue la filosofía política spinoziana de la hobbesiana porque expresa la irreductibilidad de los súbditos o ciudadanos. De ahí que la solución política a los conflictos sociales del ingenio no sea su represión, sino su conducción restringida a las parcelas de la potencia humana que es cedida para obtener un beneficio. Esto le impone importantes límites a la autoridad civil en función de garantizar su finalidad, a saber, la seguridad y la libertad. Éstas sólo son contradictorias en las sociedades totalitarias como el Estado hebreo, una sociedad constituida por el político y profeta Moisés a partir

del conocimiento del ingenio de su pueblo, así como de su manipulación por medio de prejuicios, leyes y ceremonias. Por el contrario, la democracia fomenta la libertad de los ciudadanos y su autonomía al proteger parcelas de sus ingenios como la facultad de juicio.

## Capítulo I

### **Fundamentos del *ingenium*: ontología, física y antropología.**

---

El concepto spinoziano de ingenio es la expresión individual de las leyes de la imaginación, por lo que se sostiene en conceptos ontológicos, físicos y antropológicos. En el primer apartado trataremos de manera breve los fundamentos ontológicos y físicos, a saber: el concepto de Dios como sustancia o naturaleza naturante, los atributos de la extensión y el pensamiento, Dios como modo o naturaleza naturada, así como el individuo y su conato. Por su parte, en el segundo apartado estudiaremos los fundamentos antropológicos: el cuerpo y la mente humana, la imaginación como experiencia sensible y memoria, el deseo como conato humano y sus afectos, la diferencia entre ideas adecuadas e inadecuadas, así como la diferencia entre acciones y pasiones. A lo largo de esta exposición nos encontraremos con diversos conceptos que Spinoza considera que son ficciones fabricadas para comprender a Dios, la naturaleza o el hombre. En este capítulo no profundizaremos en estas ficciones pues son fabricadas por ingenios particulares, de modo que estudiaremos los procesos imaginativos de fabricación en el siguiente capítulo.

## I.1. Fundamentos ontológicos y físicos: el individuo.

I.1.1. Spinoza considera que Dios<sup>1</sup>, la única sustancia, es lo primero tanto en el orden del ser como en el del conocer, es decir, es la causa de todo lo existente así como el medio para conocerlo. Aunque las construcciones spinozianas del concepto de Dios<sup>2</sup> no sean el objeto de esta investigación, en este apartado nos guiaremos por los conceptos de sustancia, atributo y modo para explicar brevemente las principales propiedades divinas, la extensión y el pensamiento, así como los modos infinitos y finitos que se siguen de ellos. Antes de pasar a las definiciones spinozianas de tales conceptos, cabe indicar que, para el holandés, toda cosa existente es efecto de algo, así sea de sí mismo o de otra cosa y esa causa determina qué es la cosa. Por lo tanto, sólo conocemos las cosas por medio del conocimiento de sus causas (E1Ax4) que, al final de cuentas, es su esencia íntima o la actividad que lo constituye como efecto de una determinada causa. De ahí que la definición perfecta sea aquella que le permite a la mente percibir la esencia íntima<sup>3</sup> de un objeto y deducir de manera clara y distinta todas las propiedades que se siguen de él. Por ejemplo, la definición de la esfera como la figura cuya superficie es equidistante al centro no es perfecta, pues sólo explica una propiedad suya y no permite deducir otras propiedades de esa figura. En cambio, la definición de la esfera como la figura formada por el giro de un semicírculo cuyos

<sup>1</sup> Por ello, el primer libro de la *Ética* busca demostrar que Dios es la única sustancia. Para el contexto europeo del siglo XVII, la divinidad no representa tanto una coacción sino la liberación de todos los límites. Por ejemplo, las presentaciones que el Greco hace de lo divino convierten los obstáculos de las reglas pictóricas en medios para su creación y emancipan su representación de la coacción de la fidelidad realista. Bergson: *La evolución creadora*. Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 20-23) sostiene que: «las líneas y los colores pierden toda necesidad de ser verosímiles, de ser exactos, de parecerse a algo. Una gran liberación de las líneas y los colores bajo esta apariencia: la subordinación de la pintura a las exigencias del cristianismo». Deleuze hace una analogía muy interesante entre el Greco y Spinoza: para el Greco, pintar la divinidad significa convertir los obstáculos en medios de creación, con lo que se deja de tener la necesidad de representar algo fielmente y, más bien, se le trae a la presencia. Por su parte, Spinoza recurre a Dios para que sus conceptos no representen algo preexistente, algo dado, sino que traigan la presencia del ser.

<sup>2</sup> En los textos spinozianos encontramos cuatro maneras de formular o construir racionalmente la idea de Dios (Hubbeling, *Spinoza*, pp. 46-48). La primera fundamentación la encontramos en el *Tratado Breve* y concibe a Dios como *ens perfectissimum* (KV; Ep 60); la segunda, la *causa sui* (E1Def1; Ep 83, p. 335), un ser cuya esencia implica la existencia; la tercera y cuarta están contenidas en E1D6: Dios es el ser incondicional o absolutamente infinito y es una sustancia constituida por infinitos atributos. Cabe decir que E1Def6 enuncia la esencia divina y es demostrada a través de las primeras 11 proposiciones (E1P10S y P11), mientras que las 25 restantes deducen las consecuencias que se siguen de la existencia de la única sustancia. No distinguiremos ni ahondaremos en las distintas vías con las que Spinoza construye el concepto de Dios; para ello remitimos al lector al 5º capítulo de Gueroult, *Spinoza, Dieu*, pp. 177-204.

<sup>3</sup> Spinoza sostiene que: «para que la definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa y evitar que la substituyamos indebidamente por ciertas propiedades» (TIE 95).

extremos están en reposo<sup>4</sup> es perfecta porque formamos una esfera mental que posibilita la deducción de distintas propiedades<sup>5</sup> sin que las confundamos con la esencia íntima y, a su vez, sin importar que las esferas sean producidas en el mundo por otras causas (TIE 72, 92, 95, 96, 108). Este ejemplo muestra que la mente puede reproducir un objeto si cuenta con la idea de su esencia íntima, es decir, con una definición perfecta que tiene la misma realidad que su objeto definido<sup>6</sup>.

El hilo conductor de la ontología spinoziana es la afirmación de que todo lo que existe lo hace por sí mismo o por medio de otra cosa (E1Ax1<sup>7</sup>), es decir, todo lo existente es una sustancia (E1Def3: aquello que es en sí y se concibe por sí) o un modo suyo (E1Def5: aquello que es en otra cosa como su afección). Las sustancias son ontológica y epistemológicamente anteriores a sus afecciones o modos (E1P1). Por su parte, el entendimiento concibe una sustancia a través de un atributo suyo (E1P4D), pues un atributo es lo que el entendimiento concibe como (*tamquam*<sup>8</sup>) constitutivo de la esencia de una sustancia (E1Def4). No hay dos o más sustancias con el mismo atributo (E1P5) pues dos o más cosas cuyos conceptos no se distinguen en nada<sup>9</sup> son absolutamente idénticas. Sustancias con distintos atributos tienen esencias distintas y, por tanto, no tienen nada en común entre sí (E1P2) y una no puede ser entendida por la otra (E1Ax5), en cuyo caso una no puede ser causa de la otra (E1P3, E1Ax4) y, en consecuencia, una sustancia no puede ser producida por otra sustancia (E1P6, P6C).

---

<sup>4</sup> La definición genética de la esfera es el ejemplo paradigmático de una definición geométrica para Spinoza. Nuestro autor dice: «[...] pongamos [...] ante nuestros ojos alguna idea verdadera, cuyo objeto sabemos con toda seguridad que depende de nuestro poder de pensar [*vis cogitandi*] y que no tiene ningún otro objeto en la Naturaleza; [...] Por ejemplo, para formar el *concepto de esfera*, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera». (TIE 72) Lo mismo nos encontramos con la definición del círculo. Si lo definimos como «la figura cuyas líneas son equidistantes al centro» (TIE 95), no estamos dando la esencia íntima sino una propiedad del círculo que depende de ella. La definición adecuada de círculo es «[...] la figura descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil [...]» (TIE 96) pues permite formar una imagen mental del círculo que, a su vez, explica la propiedad de la equidistancia entre el centro y cualquier punto de la circunferencia.

<sup>5</sup> Por ejemplo, la equidistancia de su superficie con el centro, la longitud del diámetro es doble a la del radio, cualquier sección plana es un círculo, aquel que la corte por el centro será máximo, etc.

<sup>6</sup> Nos dice Spinoza que «la idea verdadera debe concordar con su objeto ideado» (E1Ax6), es decir, una idea verdadera tiene la misma realidad que el objeto que representa, ni más ni menos.

<sup>7</sup> Spinoza sostiene que en la naturaleza sólo hay sustancias y sus afecciones (E1P4D); en otros términos, fuera del entendimiento (i.e., la actividad que identifica una esencia en sí misma como el atributo de una sustancia), las cosas existentes sólo se distinguen entre sí en cuanto que son sustancias o afecciones suyas.

<sup>8</sup> Este adverbio ha generado mucha polémica entre los comentaristas del holandés para interpretar la realidad o idealidad del atributo. Ver Beltrán, *Un espejo extraviado*, pp. 18-33, en donde evalúa las distintas interpretaciones sobre la realidad o subjetividad de los atributos (Curley, Bennett, Gueroult, etc.) y se decanta por la segunda opción.

<sup>9</sup> En el caso de la sustancia, el concepto es de aquello que constituye su esencia (E1P5D).

Ahora, cuanto más realidad (*realitatis*) tiene una cosa, más fuerza (*vis*) tiene para existir por sí misma (E1P11S)<sup>10</sup> y menos obstáculos encuentra para la realización de su potencia. Cabe decir que Spinoza no entiende el concepto de «*potentia*<sup>11</sup>» en el sentido aristotélico de oposición al acto, sino en el sentido cusano de «*possess*<sup>12</sup>», es decir, como la identidad de la esencia y potencia en términos de la fuerza (*vis*) o el poder (*posse*) que es en acto (*est*)<sup>13</sup>. Si aceptamos que la esencia de la sustancia no puede concebirse sino como existente y que no es causada por otra sustancia, concluimos que una sustancia es *causa sui*, es decir, es producida por sí misma (E1Def1, P7D). A partir de que la perfección y la realidad de una cosa son lo mismo (E2Def6), la sustancia es infinitamente perfecta<sup>14</sup> porque su perfección es su misma realidad sin que esta expresión tenga una connotación moral<sup>15</sup> (E1P33S2). Aún más, podemos pensar esa sustancia como una actividad pura que al mismo tiempo se ejerce de muchas maneras y, conforme más potencia tiene, más constituciones tendrá, es decir, más atributos la expresarán (E1P9). Por lo tanto, no hay razón para limitar esa potencia y no pensar que esa sustancia tiene una infinidad de atributos, cada uno de los cuales deberá concebirse por sí mismo (E1P10). Cada atributo expresa todas las propiedades divinas (E1P10S: cada uno es infinito en su género, omnipotente, eterno, inmutable, necesario y único) y, sin embargo, las refiere a una misma sustancia. En otros términos, cada atributo tiene

<sup>10</sup> El texto latino pone: «*Nam cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat*».

<sup>11</sup> Fernández García (*Potencia y razón en B. Spinoza*, p. xii) nos ofrece una definición de potencia en sentido amplio y fuerte: «[...] potencia ontológica, esencialmente capaz de hacer ser y activa de hecho, que se distingue netamente de la “potestad” o del poder, y se expresa en el deseo, la duración, la alegría ...».

<sup>12</sup> Cusa, *Dialogus de possess* (1460). Cusa construye la palabra con el infinitivo del verbo poder (*posse*) y la tercera persona presente singular del verbo ser (*est*). Ver Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 31-32. Esta concepción rechaza la existencia de esencias generales y universales y afirma que cualquier esencia es una cosa singular que no sólo existe en acto, sino que lo hace a través de una fuerza o poder determinado (*op. cit.*, pp. 184-185). Por ello, no podemos decir que una esencia no existe o que dejará de existir, como tampoco que no tiene poder o que dejará de tenerlo. De ahí que podamos distinguir a las esencias por el particular poder o fuerza con la que existen.

<sup>13</sup> Misrahi, *Spinoza*, p. 33.

<sup>14</sup> A diferencia de otros autores como Descartes, que definen a Dios como lo infinitamente perfecto, para Spinoza esto es una propiedad de lo absolutamente infinito. Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, pp. 63 ss. Espinosa Rubio, *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*, pp. 65 ss.

<sup>15</sup> Esta perfección infinita no es la cualidad moral de la bondad suprema, como la define el argumento ontológico de la existencia de Dios enunciado por San Anselmo; en efecto, este argumento asimila infinitud y perfección moral: que Dios sea el ser infinitamente perfecto significa que es el ser supremamente bondadoso (San Anselmo: *Proslogium*. Tomado de Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, pp. 334-ss); filósofos como Descartes y Leibniz retoman este argumento para afirmar que la perfección infinita es la principal propiedad divina (*Principia*, I, 14. Ver también *Meditaciones*, III, AT IX, pp. 38-40.). Pero Spinoza considera que no se ha tenido el cuidado de distinguir los términos «perfecto» e «imperfecto» de su origen lingüístico, que consistía en designar la satisfactoria o insatisfactoria conclusión de un proyecto (E4Praef); en el caso del argumento anselmiano, se llama perfecta o imperfecta una cosa en cuanto realiza o no su esencia, que en el caso del hombre y de Dios es la bondad.



autonomía epistemológica pero no ontológica, esto es, el entendimiento concibe cada uno por sí solo sin los otros atributos, aunque aquello que concibe lo refiere a una misma sustancia. Por lo tanto, en la ontología spinoziana no hay jerarquías ni causalidad entre los atributos divinos.

En consecuencia, formamos la idea clara y distinta de la esencia íntima de Dios, a saber, la sustancia absolutamente<sup>16</sup> infinita que consta de infinitos atributos<sup>17</sup>, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita» (E1Def6). Esta es la definición spinoziana de Dios y no se trata de una definición teológica<sup>18</sup> porque no se basa en dogmas —ya sean impresos en las Sagradas Escrituras o afirmados en Concilios. Tampoco procede por oposición, por negación ni por abstracción<sup>19</sup> de las características de lo finito pues, dice Spinoza, «[...] ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza [...]» (E1P8S1). Es decir, Dios no es un determinado género del ser<sup>20</sup> sino la pura existencia cuyo concepto se forma por sí mismo al margen de las demás cosas<sup>21</sup>. A partir de ello, podemos afirmar que Dios existe necesariamente por sí mismo (E1P11), que es único (E1P14) porque no hay otra sustancia fuera que él (E1P14) y que todo lo existente es concebido a través de él (E1P15). Se trata de una idea adecuada porque este tipo de idea, «[...] en cuanto que se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera» (E2Def4). La idea adecuada es una idea verdadera pues su valor de verdad no depende del cotejo con su

<sup>16</sup> Ver Ep 36, p. 185, en donde Spinoza utiliza el término «absoluto» para significar «autonomía» o «autoafectante», esto es, algo cuyas afecciones no son externas; por ejemplo, en E2P9D leemos que el pensamiento absoluto es un pensamiento autónomo. Misrahi (*Spinoza*, p. 49) nos recuerda que: «la lengua spinozista, a todo lo largo de su obra, observa las tres reglas fundamentales siguientes: 1ª) conservar todo el vocabulario tradicional; 2ª) cambiar el significado de todo estos términos, y 3ª) dar siempre la definición propiamente spinozista de esos términos».

<sup>17</sup> Domínguez, *Spinoza*, p. 35. El discurso macrológico subraya que la definición de Dios es coherente lógicamente y fecunda metafísicamente (Espinosa Rubio, *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*, pp. 55-ss.).

<sup>18</sup> Desde la perspectiva spinoziana, la teología procede por luz sobrenatural al grado de que es imposible una teología racional: se trataría de la supeditación de la razón (que es autónoma) a creencias no racionales. Ver Chauí, *Política y profecía*, pp. 17-19. La definición de Dios se sostiene en la pura especulación de la razón o luz natural para explicar al Ser que tiene autonomía ontológica y epistemológica y formar su concepto por sí mismo (E1Def3). Es una definición adecuada y perfecta porque explica la esencia íntima de su objeto y permite deducir lo que se siguen de ese objeto, ya sean propiedades o efectos, a la vez que distingue éstas del objeto.

<sup>19</sup> La sustancia spinoziana no es una abstracción de la realidad, pues el proceso de abstracción desvincula la misma realidad.

<sup>20</sup> Por ello, la definición de Dios no procede por género y diferencia (1KV7, §9); de lo contrario, no podríamos enunciar la misma definición de Dios.

<sup>21</sup> El holandés reutiliza la distinción real cartesiana para hacer de la afirmación el principio especulativo de su ontología y, en lugar de definir la única sustancia por oposición, podrá definirla a partir de la univocidad y distinguirla a la vez, conservando su respectiva positividad. La fórmula de esta nueva lógica es *non opposita sed diversa*. Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, p. 53.

objeto (carácter extrínseco o realidad objetiva: E2Def4Ex), sino que es *norma sui*, es decir, es criterio de sí misma (realidad formal: E2P42-P43). No podemos llamar propiamente al sistema spinoziano «monista», pues hay una infinidad de realidades y Dios no es la «realidad», la unidad de la pluralidad, ni la totalidad de una infinidad de partes, ni siquiera en el sentido sistémico<sup>22</sup>. En cuanto pensamos sólo esa actividad pura sin las maneras en que se ejerce, pensamos en Dios como *Natura Naturans*, es decir, la única sustancia que se expresa en infinitos atributos (E1P29S).

Antes de continuar con qué son los modos o afecciones divinas, veamos brevemente dos vías *a posteriori* que Spinoza construye para demostrar la existencia de Dios. La primera demostración parte de la afirmación de que poder existir es potencia y, viceversa, poder no existir es impotencia (E1P11D3)<sup>23</sup>. Si aceptamos que actualmente existen cosas finitas e imperfectas —como nosotros<sup>24</sup>—, éstas no podrían existir por sí mismas sino como afecciones de una sustancia, en cuyo caso tal sustancia debe existir necesariamente por sí misma (E1P7) y ser infinita aunque sólo tuviera un atributo (E1P8). La segunda demostración *a posteriori* parte de que las ideas no sólo representan objetos distintos, sino también expresan distintas realidades<sup>25</sup>: mientras que la realidad objetiva de una idea es la relación que tiene con su objeto representado, la realidad formal de esa idea es su grado de realidad o perfección que corresponde al mismo que tiene su objeto representado. La cantidad de propiedades o efectos que el entendimiento puede deducir de una definición dada es proporcional a la riqueza de la cosa definida. Por ejemplo, las ideas de la esfera y de Dios difieren no sólo en cuanto una representa un objeto finito<sup>26</sup> y la otra uno absolutamente infinito, sino también en cuanto que le permiten a la mente deducir realidades muy diversas: de la esfera un par de propiedades

<sup>22</sup> Ver Peña en su Introducción a la *Ética* de Spinoza, pp. 22-37. Por el contrario, Bennett («Spinoza's Metaphysics», pp. 64-ss) sostiene que la metafísica spinoziana no sólo es necessitarista sino también monista y que se basa en una versión fuerte del principio de razón suficiente.

<sup>23</sup> El texto latino pone: «*Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est (ut per se notum)*».

<sup>24</sup> Aquí reconocemos la tercera vía para la demostración de Dios de Santo Tomás: *Suma Teológica*, I, 2, 3; *Suma contra gentiles*, I, 13.

<sup>25</sup> Estos caracteres distinguen entre una idea esencia objetiva y una idea o esencia formal u objeto ideado (*ideatum*, TIE 33-ss, ver Vidal Peña en su traducción a la *Ética*, p. 66, nota 12). Decía Descartes en su Tercera Meditación: «[...] si, entre las ideas que tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí [...]: si las tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera; pero si las considero como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen, por decirlo así, más realidad objetiva, es decir, participan, por representación de más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes». (Descartes, *Meditaciones*, p. 110)

<sup>26</sup> La idea de la esfera expresa un objeto finito porque «se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza» y podemos imaginar algo que contiene a una esfera (E1Def2). Ya veremos más adelante las características de la finitud.

geométricas, mientras que de Dios toda la realidad. Para Spinoza, «la perfección no suprime [...] la existencia de la cosa, sino que más bien la pone, mientras que, por el contrario, la imperfección la suprime [...]» (E1P11S)<sup>27</sup>. Si tenemos la idea positiva, clara y distinta de una sustancia infinita y perfecta, su realidad formal debe existir pero no en nosotros, porque somos finitos, sino fuera de nosotros (E1P8S2).

I.1.2. Una vez afirmada la existencia de Dios, nos preguntamos: ¿qué es la naturaleza? ¿Por qué produce Dios la naturaleza? Si llamamos ley a aquello por lo cual algo actúa de una misma forma, fija y determinada (TTP 4:57<sup>28</sup>), entonces Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza (E1P17D). Porque Spinoza llama libre a «[...] aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar» (E1Def7), Dios es la única causa libre porque existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar (E1P17C2)<sup>29</sup>. El holandés no contrapone la libertad a la necesidad sino a la coacción, pues una cosa coaccionada [*coacta*] es aquella «[...] determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada [*certâ ac determinatâ ratione*]». (E1Def7) Dios es libre porque existe y obra por sus propias leyes y no coaccionado (E1P17), es decir, no es determinado por cierta y determinada razón impuesta fuera de él, como es el caso de las cosas que él produce. La libertad no es una causa incausada sino una causa que surge de la necesidad<sup>30</sup> como autonomía y autoderminación (E1P7, P16, P17, P23). En suma, Dios no tiene fines como tampoco

<sup>27</sup> La ontología spinoziana no estima la perfección ontológica de una cosa por medio de un criterio extrínseco a la cosa misma (por ejemplo, un ideal moral que establezca cómo debería de ser la cosa), sino por medio de un criterio intrínseco a ella misma, a saber, su sola esencia, naturaleza, potencia o fuerza. La perfección de las cosas no debe ser estimada por la instrumentalización de nuestro deseo, por lo que nosotros, consciente o inconscientemente, quisiéramos que fuera. Ver E1A, p. 39; 1CM6, p. 249.

<sup>28</sup> Spinoza sostiene que: «La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o necesidad de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones» (TTP 4:57). En este capítulo estudiamos el primer tipo de ley, la física o natural; en el cuarto capítulo trataremos el segundo tipo, la positiva o humana, ver IV.1.1 y IV.3.3.

<sup>29</sup> Ver E1P17S. E1P33S1 sostiene que «Una cosa se llama necesaria o por razón de su esencia o por razón de la causa. En efecto, la existencia de una cosa se sigue necesariamente o bien de su misma esencia y definición o bien de una causa eficiente dada. Y por estas razones se dice también que es imposible, a saber, o bien porque su esencia o definición implica contradicción, o bien porque no se da ninguna causa externa que esté determinada a producir tal cosa».

<sup>30</sup> Como sostiene Peña Echeverría (*La filosofía política de Espinosa*, pp. 13-14), el concepto de libertad muestra el intento spinoziano por conjugar realismo y racionalismo, los dos aspectos de la necesidad.

los tiene la naturaleza (E1Ap). Cabe decir que estas concepciones de la coacción y de libertad problematizarán la articulación del ingenio con la ética pues, ¿son responsables de sus actos quienes son coaccionados por su propia historia y sociedad<sup>31</sup>?

Continuemos con la naturaleza. ¿Acaso Dios la produce y luego se desentiende de ella? El Dios de Spinoza no es el de los deístas<sup>32</sup>, es decir, no es una especie de relojero que se retira al terminar su obra y de vez en cuando regresa para ajustar la maquinaria. Más bien, a partir de la esencia divina, un entendimiento infinito deduce todos los efectos que ésta produce<sup>33</sup>, esto es, deduce las infinitas cosas de infinitos modos que Dios causa (E1P16<sup>34</sup>). En otros términos, Dios actúa con la misma necesidad con la que se entiende a sí mismo (E2P3S) y produce cuanto pueda concebir un entendimiento infinito como no contradictorio<sup>35</sup>. La esencia y existencia divinas son la misma cosa (E1P20), por lo que la potencia con la que él y todas las cosas existen y actúan es también la misma esencia divina (E1P34; «*actuosa essentia*»: E2P3S; CM 2, 11, p. 275). Al causarse a sí mismo, causa todas las cosas con absoluta necesidad (E1P16, P25C, P25S, P34D)<sup>36</sup>. En consecuencia, la única sustancia no es causa transitiva de los modos (E1P18D) sino que causa las cosas y permanece en ellas como su potencia, fuerza o causa interna, pues cada una es una particular expresión del poder

<sup>31</sup> Trataremos este problema en el tercer capítulo, por ejemplo III.2.2.

<sup>32</sup> El deísmo es la doctrina de una religión racional o natural que no se basa en la revelación histórica de Dios, sino en su manifestación en la razón humana. Hay diversos tipos de deísmo: mientras que Herbert de Cherbury (1624, *De Veritate*) y el deísmo platónico de Cambridge consideraba que Dios gobernaba tanto el mundo físico como el moral, el deísmo francés (por ejemplo Voltaire, que utiliza la palabra «teísmo» para referirse al deísmo; *Dicc. Filos.*, 1764, art. «Athée, Théiste»; *Tratado de metafísica*, 9) consideraba que el universo es una máquina ordenada y compleja y es razonable pensar que un gran diseñador lo creó y es responsable de él, pero ya no tiene comunicación con él, por lo que es un amo ausente y las plegarias, súplicas y esperanzas son estériles. Cabe decir que Kant distingue deísmo y teísmo (*Crít. R. pura*, Dialéctica, III, §VII) en cuanto Ver Blackburn, S: *Oxf. Dict. of Phil.*, pp. 97, 102. Runes, D.D.: *Dicc. Fil.*, p. 91. Abbagnano, *Dicc. Fil.*, p. 271.

<sup>33</sup> Cada propiedad que el entendimiento deduce de la esencia de la sustancia también es un efecto producido por ella, salvo las propiedades analíticas. Ep 83 (a Tschirnhaus, p. 335) muestra que Spinoza pensaba en un futuro precisar la cuestión de las propiedades-efectos, pero la muerte no se lo permitirá. Matheron (*Individu et Communauté*, pp. 15-16) sostiene que las propiedades analíticas expresan algún aspecto de la sustancia, como la existencia necesaria, la infinitud, la unidad, la inmutabilidad, etc.

<sup>34</sup> E1P16 afirma que: «de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito».

<sup>35</sup> Dios nunca producirá algo lógicamente contradictorio.

<sup>36</sup> Para Descartes, Dios es causa de sí a la vez que es causa de todas las cosas. Mersenne le critica dicha afirmación en tanto que conduce a un panteísmo pues considera que Dios es una sustancia increada e infinita y que no tiene comparación alguna con las otras sustancias que creó, la *res extensa* y la *res cogitans*. Para salir del embrollo, el francés distingue dos sentidos de «causa»: una *causa sui* para Dios y otra *causa ex nihilo* para la sustancia extensa. Descartes: *Respuestas a las Primeras Objeciones (Caterus)*, AT IX, pp. 87-88, y *Respuestas a las Cuartas Objeciones (Arnauld)*, AT IX, pp. 182-88; Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, p. 178; Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 24-26.

divino. Cada uno de los modos es un grado irreductible de la misma potencia divina, una unidad sistémica, activa, dinámica e individual<sup>37</sup>. Spinoza sostiene que:

[...] Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (por usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas. Porque, existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración. Y, por tanto, la esencia de las cosas no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino tan sólo Dios, el único a cuya naturaleza pertenece existir [...]. [E1P24C<sup>38</sup>]

Dios es *causa essendi* y *causa fieri* de todas las cosas. La esencia de los modos no implica la existencia (E1P24), por lo que su existencia es efecto de Dios como su causa eficiente y próxima (E1P25). La única sustancia es causa inmanente de todas las cosas y permanece en ellas como su ser (E1P18), a la vez que ellas existen en la sustancia y se conciben a través de ella (E1P15)<sup>39</sup>. Spinoza afirma que los antiguos hebreos y el mismo Pablo percibieron esta causalidad inmanente<sup>40</sup>, pues considera una verdad eterna el principio paulino que afirma que en Dios vivimos, nos movemos y existimos<sup>41</sup>. La causalidad inmanente libera a la existencia de toda determinación

<sup>37</sup> Leibniz critica a Spinoza que sus modos son fantasmas o proyecciones de la única sustancia, pues ésta se quedaría con toda la actividad; es más, el filósofo alemán calificaba a Descartes como el padre del spinozismo porque el francés afirmaba que la extensión era inerte y pasiva; a la vez, consideraba que los occasionalistas serían spinozistas, pues retiran todo principio de acción. El presente capítulo mostrará que esta crítica es injusta. Ver Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, pp. 218-ss. Para Leibniz, Renán y la tradición libertina, no era extraña la coexistencia entre averroísmo y spinozismo pues ambos autores coinciden en ciertas ideas esenciales como la eternidad de la materia y del mundo, la negación de la inmortalidad del alma o la existencia de un solo intelecto. A pesar de ello, Tatián (*La cautela del salvaje*, pp. 75-76, nota 60) recuerda que no hay testimonios de que Spinoza tuviera un conocimiento directo de Averroes; por ejemplo, en el inventario de la biblioteca de Spinoza, elaborado después de su muerte, no aparecen libros del árabe (Domínguez, *Biografías de Spinoza*, pp. 203-220); a pesar de ello, poco después de la muerte de Spinoza, Schuller dice a Leibniz que en el catálogo del holandés estaban los *Argumenta de aeternitate mundi* de Averroes (Epístola del 29 de marzo de 1677; Freudenthal. 203-4/25; Domínguez, *ibídem*, p. 222).

<sup>38</sup> El texto en latín es el siguiente: «*Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum*».

<sup>39</sup> Spinoza recurrirá a los conceptos cusanos de *complicatio* y *explicatio* para afirmar la permanencia de los modos en la sustancia al estar sus esencias englobadas (*complicatio*) en la sustancia, a la vez que la sustancia permanece en los modos en cuanto éstos la expresan o desarrollan (*explicatio*) en la duración. Ver Cusa, *Docta ignorancia*, II, caps. 3-6.

<sup>40</sup> Spinoza remite la percepción de la causa inmanente a los primeros momentos de la religión en una epístola a Oldenburgh, secretario de la *Royal Society*: «Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas, y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número» (Ep 73, p. 307, de Spinoza a Oldenburg, nov-dic, 1675).

<sup>41</sup> La cita bíblica es de *Hechos* 17:28. Es importante notar que este pasaje es una cita extrabíblica, en donde Pablo cita a Arato. Pero en los siglos XVII y XVIII muchos filósofos se apoyan en Pablo para «darle» fuerza al mundo; por ejemplo, Malebranche, Clarke y Berkley. Pero Spinoza considera que este principio fue malinterpretado por los nuevos cristianos, primeros adulteradores de la verdadera doctrina cristiana. Ver Gueroult, *Spinoza, L'âme (Ethique 2)*, pp. 585-586.

extrínseca a ella misma<sup>42</sup> y rechaza jerarquías ontológicas como la neoplatónica entre el Uno y el ser<sup>43</sup>.

Porque la esencia divina es inmutable, «las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de como han sido producidos» (E1P33). Si la esencia divina cambiara, el orden en que las cosas son producidas y pensadas también cambiaría (E1P33S2). La necesidad es la principal característica de la naturaleza: en ella no hay nada contingente, azaroso ni ocioso (E1P36), sino que todo está determinado a actuar por la esencia divina de cierta forma (E1P29). La producción divina sigue un único orden y conexión de causas que serán las leyes y reglas universales de la naturaleza (E2P7C; TIE 38, 42, 99)<sup>44</sup>. Dada la necesidad que impera en la naturaleza, el TTP sostendrá que: «[...] no hay ninguna sana razón que nos aconseje atribuir a la naturaleza un poder y una virtud limitados y afirmar que sus leyes sólo son aptas para ciertas cosas y no para todas» (TTP 6:83). De esto se sigue que Dios no hace milagros (TTP 4; Ep 71, 73-75, 77-79) y que, cuando alguien perciba eventos que crea que contradicen el orden de la naturaleza, no serán productos divinos sino de la ignorancia de su ingenio<sup>45</sup>. Por tanto, nos dice el holandés que:

[...] nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. [E3Praef]

<sup>42</sup> Desde la perspectiva de la causalidad inmanente no hay una jerarquía ontológica entre las modificaciones de la sustancia, por lo que afirma la horizontalidad del ser.

<sup>43</sup> Cusa, *Docta Ignorantia*, I, p. 32; II. Para Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 23-25), la historia de la filosofía ya había intentado afirmar una sola causalidad a través de la liberación de factores externos a la causalidad inmanente, pero el temor de confundir Dios y criatura llevó a distinguir el orden de la unidad y el del Ser. En su *Parménides* (144a-145b), Platón presentaba distintas relaciones posibles entre el Uno y el Ser (Ver Platón, *República*, 511b. Bréhier, *Historia de la Filosofía 1*, pp. 118-119). Pero será Plotino quien conforme una metafísica en donde la unidad es causa emanativa del Ser y, por lo tanto, está jerárquicamente encima del él (Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 3; V, 9, 3); asimismo, esta metafísica afirma que el Ser es causa inmanente de los seres, lo que significa que complica o comprende en sí mismo a todos los seres, a la vez que cada uno de ellos explica al Ser (*Ibidem*, V, 1, 7); a pesar de que esta metafísica describe un doble movimiento de complicación y explicación del Ser a través de una causalidad inmanente (*Ibidem*, VI, 9), la unidad determina extrínsecamente al Ser como su causa emanativa, por lo que el Ser depende jerárquicamente de la unidad.

<sup>44</sup> Domínguez, *Spinoza*, p. 32.

<sup>45</sup> Cabe decir que Spinoza no rechaza los milagros sin más, sino que les otorga un lugar muy importante. En II.3.4 ss estudiaremos la interpretación de los milagros a partir de los ingenios. En III.3 la función moral que cumplen y en IV.4 su función política.

La Naturaleza no es impotente ni hay vicios en las cosas naturales que la expresan dado que la causa inmanente es la misma para todas<sup>46</sup>. Porque los seres humanos somos partes suyas, es posible la comprensión adecuada de las leyes y reglas de la Naturaleza en cuanto se siga el orden del entendimiento, que no es otra cosa que el *mos geometrico*<sup>47</sup>, el método que han utilizado los geómetras: un procedimiento sistemático que ordena principios claros y distintos que anteceden y explican subsecuentes principios y, a su vez, se entienden independientemente de éstos. Si aceptamos como axioma que «el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica» (E1Ax4; ver E2P7D)<sup>48</sup>, entonces aceptaremos que el orden y la conexión de las causas de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas de las cosas (E2P7)<sup>49</sup>, es decir, conocer algo es saber cómo se produce<sup>50</sup>. Esto es posible porque Dios expresa paralelamente su esencia eterna e infinita a través de una potencia de actuar y otra de pensar (E2P7C)<sup>51</sup>, es decir, a la vez que realiza infinitas acciones piensa infinitas ideas o, bien, toda realidad formal que se sigue de Dios también se sigue como realidad objetiva. De ahí que la teoría spinoziana de la definición pueda afirmar la transposición de la fórmula epistemológica «ser concebido por» a la ontológica «ser causado por» (E1P16C; «*causa sive ratio*», E1P11D2). Porque sólo podemos conocer la naturaleza a través de sus leyes universales, la sustancia es principio de inteligibilidad: conforme mejor conocemos las cosas naturales y sus acciones, mejor conocemos sus patrones causales o leyes y, por ende, mejor conocemos la esencia divina (1KV7, pp. 44-ss)<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Cabe decir que este argumento es parte de la discusión en contra de las morales que denuncian los vicios humanos, discusión que veremos en III.2.2.

<sup>47</sup> Descartes sostiene en sus *Segundas Respuestas* que este método comprende dos vías de demostración: por medio del *análisis* seguimos el mismo camino por el cual se descubrieron o construyeron los principios, mientras que la *síntesis* sigue una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas que, como si fueran semillas, explican de lo más claro a lo más complejo. Descartes: *Meditaciones*, «Respuestas a las Segundas Objeciones por Mersenne», p. 125. Descartes considera que el proceder analítico tiene mucho en común con el método utilizado por los antiguos geómetras (AT 10: 376-377; AT 4: 4, 156), pero supera la matemática euclidiana que es un método sintético porque muestra cómo se alcanzaban los primeros principios. Para mayores referencias, ver Ramos-Alarcón: «El *more geometrico* de Descartes. ¿Es posible conocer las causas por los efectos?».

<sup>48</sup> Gueroult, *Spinoza. L'Âme*, p. 41.

<sup>49</sup> El texto en latín es el siguiente: «*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*». Ver E2P19D, P20.

<sup>50</sup> Matheron, *Individu et communauté*, pp. 12, 16.

<sup>51</sup> El texto sostiene que: «[...] la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar. Es decir, todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios». Ver TIE 42.

<sup>52</sup> Dios es fuente de conocimiento. Hubbeling (*Spinoza*, pp. 45, 79) considera que, en este punto, debemos recordar lo dicho por Descartes: si no tenemos una idea clara y distinta de Dios, nunca saldremos de la duda (AT VI, ad cap. VI).

Spinoza utiliza este método para comprender las leyes generales de la Naturaleza y que aplican a todo, desde los fenómenos naturales hasta las pasiones humanas. Empero, las leyes de las cosas creadas concluidas por el método geométrico son generales y pueden ser aplicadas a un sinnúmero de cosas singulares, de manera que este proceso no puede demostrar cosas singulares, como la existencia de Pedro o existencia de la taza de café que tengo frente a mí. En la *Ética* el método geométrico es más que una deducción meramente descriptiva y didáctica de las leyes naturales, pues éstas sirven de andamiaje conceptual para la construcción inductiva de nuevos conocimientos a partir de los efectos<sup>53</sup>. Valga por ahora decir que, en contra de las lecturas en extremo idealistas en torno al sistema spinoziano<sup>54</sup>, éste no pretende demostrar la existencia de las cosas singulares a partir de la sola idea de Dios, sino que las demuestra por medio aquellas cosas que le ayudan a existir.

I.1.3. Una vez afirmada la existencia de la única sustancia, nos preguntamos: ¿cuáles son los atributos divinos? ¿Cómo los conocemos? No lo hacemos por medio de procesos como la eminencia o la equivocidad (E1P17S), sino a través de las mismas ideas del entendimiento pues, cuando concebimos cualquier cosa, esta concepción implica un determinado atributo (E1P30<sup>55</sup>). Esto no significa que cualquier modificación sea un atributo divino, sino que un atributo es la primera condición para la existencia de la cosa, sea un cuerpo o una idea. Por ejemplo, supongamos que deseo una taza de café que tengo frente a mí. En este caso, el entendimiento aprehende objetiva o idealmente una expresión que se refiere formalmente a una cosa<sup>56</sup>, es decir, consideramos el objeto de la idea de la taza de café. Este objeto es un cuerpo largo, ancho y profundo compuesto por algunas partes en reposo (la taza de cerámica) y otras en movimiento (el líquido). Este cuerpo singular no podría existir sin el movimiento ni

<sup>53</sup> Aquí veremos cómo aplica esto a su metafísica: conocemos algunos atributos y propiedades divinas a través del análisis de nuestras experiencias guiadas por ciertos principios que considera evidentes. A través del concepto de ingenio lo aplica al estudio de las diferencias humanas y grupos sociales, como veremos en los próximos capítulos.

<sup>54</sup> Ver Ramos-Alarcón, «El método geométrico en Spinoza. El conocimiento de las causas por sus efectos en la *Ética*».

<sup>55</sup> Para Spinoza, la idea verdadera conviene con su objeto (E1Ax6) y en la naturaleza sólo hay una sustancia y sus modificaciones, por lo que el entendimiento finito o infinito sólo comprende los atributos de Dios o sus modificaciones (E1P30, D).

<sup>56</sup> Deleuze (*Spinoza y el Problema de la Expresión*, pp. 3, 55, 106-ss) sostiene que la función del entendimiento en la filosofía spinoziana corresponde a una larga tradición estoica y medieval para la cual la expresión no se refiere a sí misma sino a otra cosa.



el reposo, pero éstos tampoco podrían existir sin otra actividad que los posibilite, a saber, la extensión. Por lo tanto, la extensión es un atributo divino (E1P13, P13S, P14C2, P15, P15S; E2P2<sup>57</sup>). Por su parte, esta idea es un pensamiento singular que implica la intelección de un utensilio de cerámica que contiene un tipo de bebida, así como el apetito de esa bebida. Pero pensamiento y voluntad no son entes independientes sino modificaciones de un tipo de actividad, a saber, el pensar, es decir, la actividad de representarse algo. De esta manera, un deseo singular no podría existir sin el entendimiento y la voluntad, como éstos tampoco podrían existir sin el pensamiento como condición primera. Por lo tanto, el pensamiento es un atributo divino (E2P1<sup>58</sup>).

A pesar de que concluimos que Dios tiene una infinidad de atributos, el análisis de nuestras ideas y sus objetos sólo concluye que conocemos dos atributos. Según el holandés, esto se debe a que sólo estamos constituidos por ambos atributos y, de hecho, experimentamos nuestra finitud en cuanto constatamos que no podemos conocer más atributos (Ep 56, p. 261<sup>59</sup>). Sin embargo, esta no es la dualidad cartesiana pues no se trata de dos sustancias distintas sino del paralelismo de las concepciones de dos tipos de constituciones de una misma sustancia (E2P7S)<sup>60</sup>. Por su parte, los infinitos atributos que ignoramos son para nosotros la dimensión nouménica de Dios, la imposibilidad de nuestro entendimiento finito por totalizar lo real, pues Dios no es sólo las realidades pensante y extensa en las que nosotros existimos y conocemos, sino infinitos otras realidades que desconocemos.

<sup>57</sup> La demostración *a priori* de la extensión procede por medio de la potencia de actuar: cuantas más acciones puede realizar un cuerpo, más perfecto es; habrá un atributo que englobe tales acciones y que, a su vez, éstas impliquen para poder ser y ser concebidas (E2P2D). La demostración *a posteriori* sostiene que, si hay cuerpos (como el que sentimos como nuestro: E2Def1, Ax4, Ax5) entonces expresarán a Dios de cierta manera (E1P25C) y debe haber un atributo que los englobe y que éstos, a su vez, impliquen para poder ser concebidos (E2P2D). Ver nota anterior.

<sup>58</sup> La demostración *a priori* del atributo pensamiento sostiene que podemos concebir un ser que puede pensar infinitos modos, por lo que tendrá una capacidad infinita de pensar; así, el pensamiento es un atributo divino (E2P1S). La demostración *a posteriori* sostiene que, si hay modos de pensar (como amor, deseo, ideas, etc. E2Ax2, Ax3, Ax5) entonces expresarán a Dios de cierta manera y debe haber un atributo que los englobe y que éstos, a su vez, impliquen para poder ser concebidos (E2P1D). Si bien el *mos geometrico* da la prioridad a las demostraciones *a priori*, creo que sólo de manera *a posteriori* podemos demostrar que la *res extensa* y la *res cogitans* son atributos divinos. Prueba de ello es que así lo demuestra Spinoza al inicio del segundo libro de la *Ética* para fundamentar su paralelismo: porque tengo ideas y un cuerpo, puedo concluir de manera *a posteriori* que la *res cogitans* y la *res extensa* son dos atributos divinos.

<sup>59</sup> Ver Hubbeling, *Spinoza*, p. 49. Si analizamos las ideas que tenemos, sólo encontraremos dos cosas que son en sí mismas y se conciben por sí, la cosa extensa y la pensante.

<sup>60</sup> Spinoza no se enfrenta al problema cartesiano y el del ocasionalismo de relacionar dos sustancias y atributos distintos. Se suele recurrir al término geométrico «paralelismo» para indicar la estrecha relación que hay entre los atributos. Por ejemplo: Gueroult, *Spinoza, L'Ame*. Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, pp. 23-ss, 43-44, 102-103.

I.1.4. La extensión es indivisible<sup>61</sup> como sustancia pero divisible como modo. Es lógica y ontológicamente anterior tanto al movimiento como al reposo (de aquí en adelante: «M/R»), su efecto inmediato. M/R son el modo infinito inmediato de la extensión porque, según Spinoza, no hay movimiento solo si no en relación con el reposo pues éste es algo, no sólo nada (1KV2, nota 6; 2KV19, 8, nota 3)<sup>62</sup>. El M/R comprende o engloba todas las esencias de los cuerpos o modos finitos como grados de M/R. Un modo finito es una negación parcial, una limitación o una determinación necesaria de la naturaleza divina (E1P25C, P26D, P29)<sup>63</sup>. Sin embargo, esta negación parcial no es una privación<sup>64</sup> sino algo positivo, pues es la potencia o fuerza divina (*vis*, E1P11S) para existir y actuar de cierta manera. De ahí que la esencia de un cuerpo siempre sea positiva y afirmativa y nunca implique nada negativo ni contrario a ella, sino sólo las condiciones para existir y ser afirmada (E3P5). Las esencias de los cuerpos existen complicadas en la extensión *sub specie aeternitatis*, es decir, no con la eternidad divina sino con una derivada de ella (E1P24, P24D, P24C; E5P22, P23). A pesar de ello, las esencias se distinguen de la extensión como sus modos finitos, a la vez que se diferencian entre ellas por su fuerza o grado de M/R.

Si bien la esencia de un cuerpo es un grado de M/R inteligible y tiene una existencia *sub specie aeternitatis*, su *vis existendi* sólo se puede actualizar como cuerpo<sup>65</sup> (*partes extra partes*) a través de una infinidad de causas eficientes. Para la física spinoziana hay dos tipos de cuerpos, unos muy simples y otros compuestos. Los

<sup>61</sup> Nuestro autor estará de acuerdo con la antinomia de su época sobre la sustancia extensa: no puede ser infinita y divisible a la vez (Descartes: *Principia*, 1, §23. Spinoza, PPC, 1, p16, p. 274. Gueroult, *Spinoza, L'Âme*, pp, 216-219); pero en lugar de resolver esta antinomia al negarle infinitud a la sustancia extensa, le niega la divisibilidad. La extensión como sustancia es un infinito en su género que no ha sido creado ni puede ser limitado por otra sustancia de la misma naturaleza; por ello, considerada en sí misma no puede confundirse con una modificación de movimiento o reposo, esto es, con una cantidad larga, ancha y profunda delimitada por una figura (E1P15S). Por ello, hacer de la extensión un atributo divino no es lo mismo que decir que Dios es un cuerpo (E1P8, P8D). Además, toda división sustancial de la extensión limitaría su naturaleza.

<sup>62</sup> No sucede así para Descartes, quien en su Tercera Meditación sostiene que producimos la idea del reposo a partir de la negación de la idea de movimiento (*Meditaciones*, p. 114).

<sup>63</sup> Domínguez, *Spinoza*, p. 31. Por ello, mientras que Dios es el ser absolutamente indeterminado, las cosas singulares no pueden ser indeterminadas sino que de su esencia deben seguirse ciertas cosas (E1P36).

<sup>64</sup> La negación es un límite o finitud a la esencia expresada por un atributo, pero no es una privación; nos dice Spinoza en una carta que: «[...] la privación no es el acto de privar, sino tan sólo la pura y simple carencia, que por sí misma no es nada» (Ep 21, p. 128, de Spinoza a Blijenbergh, 28 de enero de 1665). Toda privación que percibimos es la simple ausencia de algo que nosotros atribuimos a las cosas, algo que esperamos encontrar; «[...] la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza, y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza» (Ep 21, p. 129); la privación no es una cualidad de la cosa, sino únicamente el resultado de nuestra opinión comparativa.

<sup>65</sup> Un cuerpo es la actualización de una esencia o grado de M/R y expresa de determinada manera a Dios en cuanto extenso (E2Def1).

cuerpos muy simples (E2P13SAx2: *corpora simplicissima*) son modos extensos infinitamente pequeños, magnitudes sin partes<sup>66</sup> ni movimientos internos<sup>67</sup> que se distinguen entre sí por su movimiento o reposo, su rapidez o lentitud (E2P13SL1). Pero esta distinción no los individualiza, pues no se trata de átomos<sup>68</sup> sino de corpúsculos que conservan su distinción por inercia (E2P13SL3C) y que sólo existen de manera colectiva como las infinitas partes de un todo que es un cuerpo compuesto. ¿Cómo se unen y cohesionan entre sí los cuerpos muy simples para formar un todo? Spinoza define coherencia o conexión [*cohaerentia*] de las partes de un todo en una epístola:

Por conexión [*cohaerentia*] de las partes no entiendo pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan [*sese accommodare*] a las leyes o naturaleza de otra parte, [de manera] que no existe la mínima contrariedad [*contrarietur*] entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan [*se accommodare*] realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible [...]. [Ep 32, p. 170, de Spinoza a Oldenburg, oct-dic 1665.]

La conexión o cohesión de las partes de un todo es el acomodo, ajuste o adaptación entre sus leyes o patrones de conducta, de manera que no son contrarias entre sí sino que colaboran entre sí para «traer a la existencia» la esencia de su todo<sup>69</sup>, el individuo. En este sentido, la existencia de un individuo es una colaboración: no puede existir de manera independiente del mundo, sino que depende de otros cuerpos para durar. Una piedra, un cuerpo humano y un Estado civil son cuerpos compuestos, individuos o estructuras sistémicas cuya esencia es un grado de M/R articulado entre sus

<sup>66</sup> La imaginación es incapaz de percibir los cuerpos muy simples debido a su tamaño: no pueden afectar los sentidos externos. Spinoza argumenta que la división de la extensión en cuerpos no es indefinida, pues no se trata de que nosotros no podamos encontrar un límite a la división; de hecho, hay un infinito actual de cuerpos muy simples.

<sup>67</sup> Gueroult (*Spinoza, L'Âme*, p. 184) considera que los cuerpos muy simples tienen tamaño y figura pues comprende la proporción de M/R como un péndulo compuesto por péndulos simples (éstos definen el tiempo de oscilación sin considerar la distancia de la oscilación ni las masas del péndulo y del hilo). Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 113-120) critica esta interpretación de Gueroult pues muestra que esta fórmula sólo es aplicable a un cuerpo compuesto con tamaño y figura.

<sup>68</sup> Spinoza no puede postular átomos pues tendría que aceptar tesis que él rechaza, como la tesis del vacío y la de la voluntad divina (Gueroult, *Spinoza, L'Âme*, pp. 218-219). Aunque no duran en sentido estricto, los cuerpos muy simples componen la duración de estos conjuntos. Ep 6, p. 21. Ver Deleuze (*Spinoza y el Problema de la Expresión*, p.197, nota 11; 2004, p. 112), en contra de Rivaud («La physique de Spinoza», p. 32), quien ve una contradicción entre este tipo de cuerpos y la división actual infinita.

<sup>69</sup> No tiene caso preguntar qué se da primero, si el todo o las partes, pues no se puede dar uno sino las otras. Interpretamos además de Ep 32, los siguientes pasajes: 1º) E1P12D, en donde se propone que de ningún atributo podemos deducir la divisibilidad de la sustancia. El argumento establece que: «[...] las partes [de una sustancia] (*por E1P2*) no tendrían nada en común con su todo, y el todo (*por E1Def4, P10*) podría ser y ser concebido sin sus partes, lo cual nadie podrá dudar de que es absurdo». Por tanto, el todo y sus partes están relacionados esencialmente. 2º) 1KV2, 19: «[...] parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y por consiguiente en la *naturaleza* no existen ni todo ni partes». En la demostración que Spinoza pone en nota, aplica esta aseveración únicamente a la relación sustancia extensa y cuerpos, que es la misma que E1P12D; pero vale anotar la naturaleza modal de la relación todo-parte. 3º) la definición de individuo.

partes: sólo hay individuación al nivel de los cuerpos compuestos. Spinoza define un individuo<sup>70</sup> como la proporción de M/R entre sus partes en los siguientes términos:

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros [*à reliquis coërcentur*] a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción [*certa quadam ratione*]; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos. [E2P13SDef]

Hay dos tipos de individuos para Spinoza: uno cohesionado de manera cinética por la presión de los ambientes y otro de manera dinámica por la comunicación de cierta proporción de M/R entre sus partes. El primer tipo de individuo mantiene en contacto sus partes porque éstas son forzadas o compelidas<sup>71</sup> exteriormente para formar un circuito, en cuyo interior el movimiento de un cuerpo es causado por el contacto de otro cuerpo en movimiento y éste por el de otro y así *ad infinitum* (E1P28)<sup>72</sup>. Por lo tanto, en cuanto desaparece la presión exterior, desaparece este tipo de individuo. En cambio, el segundo tipo de individuo sí mantiene cohesionadas sus partes por su propia acción: en el momento en que ciertos cuerpos entran en contacto y se mueven con determinada proporción de M/R<sup>73</sup>, esos cuerpos causan la existencia en la duración de ese grado de

<sup>70</sup> Spinoza afirma que el individuo, un tipo de modo finito, es una diferencia entre dos límites marcados, es algo que tiende al límite sin nunca confundirse con él. Esta concepción se opone a considerar al individuo como una forma sustancial, esto es, un límite. La tradición griega define una idea como la forma como un contorno óptico-táctil; así la teoría del límite en el *Timeo* de Platón: el concepto de *eidōs* («vista del espíritu») es la figura o contorno exterior de las cosas, con lo que toda idea será la forma en referencia a su contorno (*peras*) inteligible; por ejemplo, la *eidōs* de cubo sólo dice que es un volumen limitado por seis cuadrados, pero no dice de que está hecho ni qué contiene; asimismo, para Aristóteles las substancias sensibles son compuestas de forma y materia, en donde la forma es esencial y se relaciona con el contorno. (Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 103-108) Por su parte, los estoicos se oponen al límite como el contorno-táctil de la filosofía griega y hacen del límite una cuestión de vitalidad: a partir de considerar que todas las cosas son cuerpos que relacionan materia, acción y posibilidad, afirman que el límite es donde termina la acción. Por su parte, el neoplatonismo considera que la luz no está en el espacio sino que se expande y, conforme lo hace, crea y constituye el espacio. La idea es netamente óptica.

<sup>71</sup> Domínguez (Spinoza, *Ética*, Trota, p. 90) traduce «*coërcentur*» como «son forzados»; Peña (Spinoza, *Ética*, Alianza, p. 121) pone «son compelidos»; Apuhn (Spinoza, *Étique*, GF-Flamarion, 1965, p. 88) pone «subissent une pression». Cabe decir que se trata del mismo término que utilizará en la *Ética* para designar la represión de la potencia del hombre por parte de las pasiones (por ejemplo, E3Def3, P11, P13).

<sup>72</sup> El texto pone: «Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito».

<sup>73</sup> Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 71. Gueroult (*Spinoza, L'Âme*, p. 184) pone el ejemplo es la rígida cuerda del péndulo que constriñe y une sus partes con un juego de impulsos contrarios. Por su parte, Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 120-121) concibe la esencia como una relación diferencial matemática (del tipo:  $dx/dy=z$ ), una relación finita cuya composición es infinita, a la vez que es concebible independientemente de sus términos. La relación pura es la relación separada de sus términos y sólo es concebible a partir del infinito; según esto, solamente la diferencia de potencias de cada conjunto justifica la composición infinita de los conjuntos; de lo contrario, no tendría sentido hablar de infinito actual. En

M/R, una esencia contenida en el atributo extenso. A su vez, en cuanto un grado de M/R comienza a durar como un cuerpo, todos sus efectos siempre lo reproducen y afirman y nunca pueden oponerse a él ni contradecirlo. Es decir, todo efecto de un cuerpo lo conservará<sup>74</sup>, sin que de su esencia o grado de M/R se pueda deducir el tiempo que durará ni qué lo destruirá (E3P4)<sup>75</sup>. Así como la esfera es generada por el movimiento del semicírculo (y esta actividad no puede generar otra cosa que una esfera), cada individuo es generado por la particular proporción de M/R entre sus partes. De ahí que los individuos se distingan entre sí por su proporción y no por el número de partes que tienen<sup>76</sup>. Es más, los individuos se distinguen por su capacidad para mantenerse cohesionados, reproducir su proporción de M/R y conservar su existencia. Esto no significa que el mejor individuo es el más longevo, sino el que es más capaz de cambios para expresar su potencia.

A diferencia de la física cartesiana, en la spinoziana no sólo hay presión de los ambientes: hay individuos dinámicos y no inertes, como bolas de billar en una mesa mecanicista, sino individuos vivos y existentes con grados de la potencia o fuerza divina (*vis existendi*<sup>77</sup>). Sin embargo, el individuo dinámico dura sólo si conserva y reproduce su particular proporción de M/R y adapta sus partes según las siguientes condiciones: 1º) *Nutrición*: puede cambiar sus partes por otras que cumplan la misma función (E2L4); 2º) *Crecimiento* o *decrecimiento*: puede crecer o decrecer si sus partes mantienen la proporción de M/R entre ellas (E2L5); 3º) *Movimiento*: se pueden mover algunas de sus partes (E2L6) o todo el individuo (E2L7). Un individuo es un sistema abierto que colabora con el exterior<sup>78</sup> y no un sistema cerrado como en la física

---

suma, mi relación diferencial característica no es una suma de relaciones diferenciales, sino una integración de relaciones.

<sup>74</sup> Cabe decir que uno de los problemas que enfrenta el spinozismo es la explicación del suicidio. Ver Cohen, *El suicidio: deseo imposible*, pp. 131ss.

<sup>75</sup> Por ello, Spinoza expondrá en la de definición de «esencia» que: «[...] pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido» (E2Def2). Esta definición permite comprender a Dios sin las cosas, pues las esencias de las cosas no pueden ser comprendidas sin Dios pero Dios no pertenece a la esencia de ellas (E2P10S2); así, es coherente la distinción entre Naturaleza Naturante y Naturada.

<sup>76</sup> En su carta sobre el infinito (EP 12, p. 56ss), Spinoza muestra que no le podemos asignar número alguno a las colecciones infinitas, por lo que éstas nunca podrán distinguirse por el número de sus partes. Deleuze (*En medio de Spinoza*, p. 120) sostiene que en esto coincidirán Spinoza, Leibniz y Malebranche.

<sup>77</sup> Spinoza lo pone en los siguientes términos: «[...] aunque cada una [de las cosas singulares] 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» (E2P45S).

<sup>78</sup> Ver Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, pp. 144 ss. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, pp. 95 ss.

cartesiana<sup>79</sup> pues, a partir de un proceso de «auto-eco-poiesis», es una autoconstrucción relacionada con el entorno que la rodea<sup>80</sup>. Este modelo ecosistémico de la física spinoziana se presentará, a su vez, en los ámbitos de la ética y la política: para la primera en cuanto hay personas que no son coherentes ni congruentes consigo mismas y sufren cualquier cambio del entorno y, por su parte, hay personas que son congruentes y capaces de soportar los cambios externos. Para la política, en cuanto hay sociedades esclavizadas que dependen de otras sociedades y cuando son abandonadas, otra sociedad las esclaviza y, por su parte, hay sociedades autosuficientes que soportan los cambios externos y buscan aumentar su autonomía. En ambos ámbitos el ingenio de las personas jugará un papel central, pues es el producto de la biografía personal y colectiva del individuo.

No obstante que la duración es producto de la colaboración con otros cuerpos, tiene un alto precio que será muy importante para el ingenio: si consideramos que cada cuerpo tiene una esencia distinta, diferirán los efectos de los cuerpos y, mientras unos afirman y reproducen una proporción de M/R, otros afirman y reproducen otra proporción. Entre las cosas que existen *hic et nunc* (E5P37S), una puede dejar de existir en cuanto no encuentre colaboración, es decir, cuando no haya cuerpos que funcionen como sus partes. Es más, una cosa se opone a otra y la puede destruir cuando los efectos de una impiden que se den las causas de la otra, es decir, cuando una cosa evita que se reproduzca la proporción de M/R de otra cosa. De hecho, en la naturaleza los recursos no son ilimitados y, al mismo tiempo, hay infinitos individuos buscando existir a través de la colaboración de las mismas cosas. De ahí que no sea difícil comprender por qué Spinoza llama a esta búsqueda un esfuerzo y formula la existencia en términos de un conato, según el cual: «cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser» (E3P6, ver TTP 16:189). Este conato no es un mero intento ni tampoco una inercia, sino que ya es la conservación del individuo. El esfuerzo con el que existe un individuo no es otra cosa que la realización de su potencia o la actualización de su esencia (E3P7), es decir, la reproducción de su particular proporción de M/R. Nos encontraremos con que el ingenio aplica este principio y genera los conflictos sociales:

<sup>79</sup> Los cuerpos descritos por la física cartesiana componen un sistema cerrado, producto de la aplicación del procedimiento analítico bajo dos condiciones: primero, que no existan interacciones entre las partes del cuerpo o que éstas sean tan débiles que permitan separar las partes y luego volverlas a juntar; segundo, que sean lineales las relaciones que describen el comportamiento, de manera que lo que sucede en la parte suceda también en el todo. Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, pp. 17-18. Pero el individuo en la física spinoziana no cumple la primera condición, pues hay interacciones con otros individuos.

<sup>80</sup> Espinosa Rubio, *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*, pp. 155ss.

cada cual buscará imponer a los demás su ingenio, es decir, su particular biografía personal y colectiva.

Esta situación lleva a pensar una naturaleza en la que no hay cosas singulares indestructibles, en donde todo morirá tarde o temprano. A partir de esta contraparte de la colaboración, «en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida» (E4Ax). Sin embargo, en la ontología spinoziana la muerte da pie a la vida: a la vez que unos individuos desaparecen al dejar de afirmar su proporción de M/R, otros pasan a la existencia y comienzan a afirmar su proporción de M/R. Por lo pronto vemos que, en la ontología spinoziana, un cuerpo existe de dos maneras distintas: 1º) una existencia *sub specie aeternitatis* en tanto que es una esencia o grado de M/R englobada en el atributo extenso; 2º) otra existencia finita que requiere de una infinidad de partes como causa eficiente y que, con propiedad, es la duración de tal esencia *hic et nunc* (E1P34<sup>81</sup>), una existencia *partes extra partes*. Para Spinoza, la duración es «una continuación indefinida de la existencia» (E2Def5) y, en cuanto la contrastamos con aquella existencia eterna de la esencia englobada en el atributo, comprendemos la duración como «la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad» (E2P45S). Mientras las esencias contenidas por el atributo son verdades eternas que nunca cambiarán, los individuos que existen en la duración dejarán de existir en algún momento. En su *Tratado Breve*<sup>82</sup>, Spinoza recurre al ejemplo de Duns Scoto<sup>83</sup> del muro blanco para explicar estos dos tipos de existencia: si consideramos un muro blanco con dibujos sobre su superficie, el muro sería la extensión, las distintas intensidades de blanco en el muro serían las esencias de los cuerpos o grados de M/R, mientras que los dibujos serían los cuerpos que ahora duran.

<sup>81</sup> Ver E2P3S; 2CM 11, p. 275. Cabe decir que, desde los griegos se considera que la esencia (en griego «*ousia*»; en latín, «*essens, essentia*», participio de *esse*, ser) es el ser o poder de una cosa, su relación interna o función; dentro de esta perspectiva se distingue la esencia y la existencia de una cosa, esto es, el ser de la cosa y la manera particular en que ella es en un momento dado. Runes, *Diccionario de Filosofía*, p. 124.

<sup>82</sup> Dice 2KV20, 3, nota: «Dado que el ser sin existencia debe ser concebido bajo los significados de las cosas, entonces la idea del ser no puede ser considerada algo particular, sino que tal cosa sólo puede tener lugar por primera vez tan pronto la existencia se une a ese ser, ya que, gracias a ello, existe entonces un objeto, que antes no existía. Por ejemplo, si todo el muro es blanco, no existe en él un esto o un aquello».

<sup>83</sup> Duns Scoto y la escuela de Châtres sostenían que el ser es igual para todos los entes y, a partir de ello, podríamos decir que todos los entes son en el ser. Inventa la teoría de los modos intrínsecos para confrontar la idea aristotélica de que la forma es inmutable en sí misma y que sólo varían los existentes que efectúan la forma; por el contrario, para Duns Scoto cada forma tiene grados, una especie de latitud, cantidades intensivas. Cabe decir que esta discusión estaba ligada a la teología: por ejemplo, Duns Scoto explica la Divina Trinidad como una sola forma con tres grados intrínsecos. Duns Scoto: *In Sententiarum, dist. XII*, en L. Wadding, *Opera Omnia* I-XII, Lyon 1639; T. VI, pp. 664-669. En Bréhier, *Historia de la Filosofía*, pp. 571-572. Ver Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 125-129.

Empero, hay un individuo eterno que nunca dejará de existir, un individuo que comprende todos los individuos actualmente existentes, una estructura que subsume todas las demás estructuras, a saber, la Figura Total del Universo (*Facies Totius Universi*). Esta *Facies* es «[...] un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total» (Ep 64, p. 278)<sup>84</sup>. La *Facies* es un individuo que conserva la misma proporción de M/R entre sus partes y, sin embargo, mientras que unas partes se acomodan y adaptan por medio de la conveniencia de sus respectivas leyes o naturalezas (E2L2), otras son destruidas por la incompatibilidad de sus leyes con los individuos actualmente existentes. Nos encontraremos con este modelo en la antropología: un ser humano es un individuo compuesto por diversas ideas y pasiones que se suceden unas a otras, por lo que la pérdida de una no implica la desaparición del individuo. Asimismo, encontraremos este modelo en la política: la desaparición de una sociedad determinada no significa necesariamente la muerte de los individuos que la componían, sino su paso a otras sociedades, así sea bajo el esquema de la esclavitud. La *Facies* determina el orden de las causas eficientes de las duraciones (E1P33, P33D, P33S1), por lo que es el orden de la naturaleza corpórea en su totalidad (*Ordo universae naturae corporae*, E1P11D2). Por este orden ahora existe Pedro pero no Pablo (E2Ax1). En este ámbito, la identidad de la naturaleza exige la identidad de lo necesario y lo posible, esto es, la necesidad de la naturaleza es que todas las relaciones posibles se realicen, que no haya relaciones sin efectuarse. Es muy importante notar que la *Facies* no es Dios como naturaleza naturante sino un modo de la naturaleza naturada (Dios en cuanto afectado por el M/R). Tampoco es el «Alma del Mundo» como totalidad absoluta que controla a voluntad toda la naturaleza.

A pesar de afirmar la existencia de la *Facies*, Spinoza acepta que no sabe cómo cada parte de la naturaleza concuerda (*convenio*) con su todo y con qué proporción (*ratio*) se conecta o cohesionan (*cohaerentia*) con las demás cosas<sup>85</sup> pues, para ello,

---

<sup>84</sup> Sólo en este nivel podemos hablar propiamente de cuerpos, pues se trata de modos que explican o desarrollan extrínsecamente la extensión como un «estar fuera» de ella, es decir, como si se tratara de una oposición al «estar contenido» de sus esencias; sin embargo, es una especie de exterioridad modal pues, en realidad, nunca deja de ser interior a la extensión. Cabe decir que la extensividad no es un privilegio del atributo extenso, pues en el atributo del pensamiento hay ideas externas unas a otras, ideas que duran y que mueren junto con sus objetos, los cuerpos. Ver E2P13S, 2L7. Es importante notar que sólo podemos llegar al concepto de *Facies* por medio del concepto de potencia, nunca por el concepto cartesiano de cuerpo.

<sup>85</sup> Oldenburg (Ep 31, p. 167, de Oldenburg a Spinoza, 12 de octubre de 1665), secretario de la *Royal Society*, le pregunta a Spinoza cómo puede estar seguro del orden en la naturaleza si no lo conoce.



deberíamos conocer toda la naturaleza y sus partes<sup>86</sup>. Sin embargo, no necesita saberlo para reconocer que hay una *Facies* y que todos los cuerpos que existen son partes suyas. Para explicarse, pone el ejemplo de la sangre, un todo compuesto por la linfa y el quilo entre otros cuerpos que se adaptan y concuerdan entre sí (Ep 32, p. 171). Ahora,

Imaginemos [...] que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de la sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la misma naturaleza de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí. [Ep 32, pp. 171-172]

Si los fenómenos que el supuesto gusanito se encontrara en la sangre sólo se explicaran por la sangre, la linfa y el quilo, entonces siempre pensaría que la sangre es la totalidad de lo real y nunca se enteraría que, en realidad, es una parte del cuerpo de un ser vivo. Pero el gusanito se encontraría con eventos cuyas causas no se deben sólo a la sangre ni a sus partes (la linfa y el quilo), sino a otras cosas que afectan a la sangre, como otras partes del cuerpo humano (por ejemplo, el hígado o la tiroides). Entonces basta con que el gusanito observe en la sangre más efectos que los que sólo se explican por la naturaleza de la sangre y sus partes para que suponga sin error que la sangre, a la vez que es un todo para sus partes, también es una parte de otro todo, y ello sin necesidad de conocer el cuerpo humano. Pues bien, para Spinoza a nosotros nos sucede lo mismo que al gusanito: en cuanto los eventos que percibimos se explican sólo por las relaciones de los miembros de las sociedades, pensaremos que nuestra sociedad y sus imágenes son la totalidad de lo real. Pero si nos percatamos que los eventos no sólo se explican por tales relaciones sino que tienen otras causas, entonces caemos en cuenta de que la sociedad también es una parte de otra totalidad que, a su vez, constituye otra totalidad y, al final, la *Facies*, el universo como un solo individuo que mantiene de manera constante la misma proporción de M/R (Ep 32, pp. 172-173). Para el holandés la mayor parte de nuestra vida no caemos en cuenta que formamos parte de la *Facies* y que seguimos sus leyes de M/R, por lo que tendemos a ignorar los otros cuerpos con lo que conformamos dicho individuo. Por esta misma razón, la vida humana es un campo de prueba, error y acierto por conocer adecuadamente siquiera una mínima parte de ese orden.

---

Domínguez (Spinoza, *Correspondencia*, p. 232) traduce «*cohaerentia*» como «conexión»; Cohan (Spinoza, *Epistolario*, p. 111) como «correlación», y Apuhn (Spinoza, *Lettres*, p. 236) como «cohesión».

<sup>86</sup> Ep 32, p. 169, de Spinoza a Oldenburg, octubre-diciembre de 1665.

I.1.5. El movimiento y el reposo son para los cuerpos lo mismo que la voluntad y el entendimiento son para las ideas, pues se trata de la primera modificación de la esencia divina, los primeros de la extensión, las otras del pensamiento (E1P32C2). El entendimiento absolutamente infinito es el efecto inmediato del atributo pensamiento, por lo que es un modo eterno<sup>87</sup> e infinito (E2P3)<sup>88</sup>. Ya se dijo que este entendimiento piensa paso a paso la producción divina de todos los modos de los infinitos atributos<sup>89</sup>; ahora nos encontramos con que es la fuente de todas las ideas o realidades objetivas: mientras que la idea infinita de Dios engloba la infinidad de ideas de las cosas que Dios produce, cualquier idea la implica como su causa inmanente para existir y para ser concebida (E2P8C). Cada una de esas ideas es el alma de una cosa, pues todos los individuos: «[...] aunque en diversos grados, son animados» (E2P13S)<sup>90</sup> o, lo que es lo mismo para Spinoza, en el entendimiento infinito de Dios existe una idea de toda cosa singular existente en acto. Entendimiento divino y voluntad divina son la misma cosa pero, por precisión terminológica, utiliza los términos «entendimiento divino o infinito» cuando considera la verdad eterna expresada por una idea verdadera, mientras que «voluntad o decreto divino» cuando repara en que esa verdad y su objeto dependen de la naturaleza divina (TTP 4:62-63)<sup>91</sup>. De hecho, Spinoza resignifica los términos

<sup>87</sup> En una epístola a Schuller (Ep 64, p. 278, de 1675), Spinoza nombra al modo inmediato infinito del atributo pensamiento, a saber, el entendimiento absolutamente infinito (*Intellectus Absolute Infinitus*). Este modo desmiente el idealismo que se ha querido ver en Spinoza.

<sup>88</sup> Se trata de una modificación eterna e infinita del pensamiento: eterna, pues la actividad divina como pensamiento no puede dejar de manifestarse en ningún momento; infinita, porque esta actividad divina no puede ser limitada por nada igual a ella (E1P21). En términos de la sustancia, decimos que Dios se expresa primero en su naturaleza absoluta o, lo que es lo mismo, se expresa en él mismo. Ver Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 17.

<sup>89</sup> Esto no desvalora los otros atributos frente al pensamiento porque las ideas del pensamiento son los mismos modos que piensa pero bajo otro atributo: todos los modos se siguen con la misma necesidad, es decir, en el mismo orden y la misma conexión (E1P11D3, P11S; E2P3S; CM 2, 11, p. 275).

<sup>90</sup> El texto latino pone: «*Omnia individua, quamvis diversis gradibus, animata sunt*». ¿Acaso esta tesis del animismo universal afirma que todos los individuos, en tanto que todos son almas, reflexionan como lo hace el hombre? En esta investigación no estudiaremos las diferencias entre el alma de los seres humanos y el alma de los demás seres de la Naturaleza. En el contexto de esta cita Spinoza sostiene que las ideas sobre el paralelismo entre los cuerpos y sus ideas, expuesto hasta ese momento en la obra, «[...] son demasiado comunes y no pertenecen más a los hombres que a los demás individuos [...]». Spinoza escribía en su *Tratado Breve* que: «[...] en la naturaleza no puede existir nada de lo que no haya una idea en la cosa pensante, la cual idea es el alma de esa cosa [...]». (2KV22, §5, p. 101). Spinoza no recurre al término «*Anima*» para reutilizar las antiguas concepciones vitalistas o animistas del mundo como un cúmulo de formas sustanciales con voluntad propia; por el contrario, enfrenta tales concepciones desde la inteligibilidad de la individualidad de cada cuerpo a partir de la atribución no sólo del pensamiento a Dios, sino también de la extensión.

<sup>91</sup> Esto empata con el orden fijo e inmutable de las cosas naturales: Dios sancionó sus decretos desde la eternidad y no cambia de parecer, por lo que sus efectos tampoco cambian. Nos dice en un escolio del primer libro de la *Ética*: «[...] los decretos de Dios han sido sancionados por él mismo desde la eternidad, ya que lo contrario argüiría en Dios imperfección e inconstancia. Pero, como en lo eterno no hay ni cuando ni antes ni después, de la sola perfección de Dios se sigue que Dios nunca puede ni nunca ha

religiosos para reutilizarlos en beneficio de su ontología e identifica el gobierno de Dios (TTP 3:45-46; 2CM, 8-11; E1P15-P17, P32-36; 1KV, 3-6) y su providencia (TTP 6:81ss, 87ss<sup>92</sup>) con el orden fijo e inmutable de las cosas naturales. De nuevo podemos agregar que, quien considera un Dios que puede cambiar de opinión y decretar distintos órdenes al actual, no conoce la necesidad de la naturaleza sino que la piensa desde su ingenio particular.

Por el paralelismo de los atributos, el orden y la concatenación fija e inmutable de los cuerpos serán los mismos que el orden y la concatenación fija e inmutable de las ideas. Sin embargo, esta identidad del orden no confunde los objetos de los distintos atributos, como tampoco permite la interacción entre ellos: por un lado, los modos de cada atributo tienen características particulares, como el ser extenso o el ser pensante; por otro lado, el paralelismo de los atributos imposibilita la interacción causal entre extensión y pensamiento, de manera que los cuerpos no pueden causar las ideas ni las voliciones causar los movimientos de los cuerpos. Sin embargo, Spinoza no afirma un destino ni un fatalismo. Por una parte, al no haber eminencia del pensamiento sobre ningún atributo, a la vez que el entendimiento y la voluntad divina son la misma cosa, Dios no entiende las cosas antes de producirlas, sino que las entiende y produce al mismo tiempo. Spinoza no requiere de causas finales ni de la hipótesis de la armonía preestablecida<sup>93</sup> como condición de relación entre las realidades pensante y extensa. Podríamos utilizar la expresión «determinismo<sup>94</sup>» para referirnos a la necesidad en la ontología spinoziana, pero debemos matizarla: no podemos entender por él un fatalismo ni una predestinación de las cosas, sino que la necesidad de la Naturaleza establece que toda causa es efectiva y todo poder pasa a la acción, algo que nuestro autor considera un axioma: «de una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que se siga un efecto» (E1Ax3)<sup>95</sup>.

---

podido decretar otra cosa, o sea, que Dios no existió antes de sus decretos ni puede existir sin ellos». (E1P33S2)

<sup>92</sup> Ver Yovel, *Spinoza*, pp. 157-ss.

<sup>93</sup> Leibniz (*Monadología*, §§ 22, 78, 79, 81; *Teodicea*, §§ 340, 352, 353, 358) recurre a la tesis de la armonía preestablecida para sostener la relación entre el alma y el cuerpo, dadas sus leyes distintas.

<sup>94</sup> Spinoza utiliza el término «*determinatio, -onis*» en muchos pasajes de su obra; por ejemplo, E3P2S, cuando habla de la acción humana como determinación por ciertas causas. En PPC2 Spinoza utiliza el término «*determinatio*» como dirección o sentido del movimiento de los cuerpos. Aquella definición cartesiana de cuerpo como una cantidad larga, ancha y profunda determinada según cierta figura (E1P15e) más bien es una propiedad de la definición spinoziana de cuerpo

<sup>95</sup> Como dirá Santo Tomás (*Suma Teológica*, I, 2, 3; *Suma contra gentiles*, I, 13) a partir de Aristóteles en la prueba de la contingencia (tercera vía) para la demostración de Dios: de la nada, nada.

I.1.6. Ahora, ¿podemos conocer adecuadamente a los individuos concretos? Si para Spinoza el mejor método es el geométrico, ¿esto significa que sólo podemos conocer los individuos particulares si deducimos sus ideas de la idea de Dios? Aún más, si nuestro entendimiento es finito y no puede seguir la rigurosa determinación de las leyes del entendimiento infinito, ¿entonces las diferencias que percibimos son ilusorias? El panteísmo spinoziano no es una versión parmenidia<sup>96</sup> que reduzca toda diversidad a un producto de nuestra ignorancia. Para conocer de manera adecuada a un individuo debemos conocer su esencia. Pero Spinoza continúa: «[...] cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, sus ideas implicarán también la existencia, por la que se dice que duran». (E2P8C) La existencia de una cosa singular se distingue de su esencia. El conocimiento adecuado de un individuo existente implica tanto la idea de su esencia como la idea de la causa próxima que pone la duración de esa esencia<sup>97</sup>. Por ejemplo, puedo decir con verdad que frente a la ventana hay un árbol si tengo la idea adecuada de su esencia junto con la idea de la causa próxima de su existencia y conservación.

Ahora, ¿cómo conocemos esa causa próxima? La teoría del conato nos da la clave<sup>98</sup>: los esfuerzos de un individuo son afirmaciones particulares de su proporción de M/R (esencia) a través de la colaboración con otros cuerpos que le asisten en esa afirmación. A partir de ello, Spinoza sostiene que: «[...] el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza<sup>99</sup> y en

<sup>96</sup> El realismo de Spinoza le separa de autores como Parménides: el spinozismo no rechaza el camino del no ser, sino que lo entiende como fragmentos de un solo ser, por lo que no sólo podemos entender concretamente cómo se da la imaginación, sino que debemos hacerlo si queremos pasar de una vida imaginativa a otra racional; efectivamente, el conocimiento imaginativo es el conato del ser humano en cuanto es afectado por la realidad que le rodea, un esfuerzo que no es gratuito, pues sigue las leyes de la Naturaleza.

<sup>97</sup> En este caso el conocimiento de la esencia es necesario pero no es suficiente: si cuento con la idea adecuada de la esencia de árbol, podré hablar de la naturaleza de los árboles; pero, si no cuento con la idea de la causa próxima de la existencia de un árbol particular, entonces no podré decir nada sobre su existencia y conservación, es decir, no podré hablar de árboles particulares como el que está frente a la ventana. Sólo podemos decir con verdad que una esencia existe si también contamos con la causa próxima de su duración. Spinoza es consciente de que permanecer en el mundo de las esencias conlleva el peligro de divagar por mundos abstractos de posibles y alejarse cada vez más de este mundo concreto en el que vivimos, que es el que queremos comprender y en el que queremos actuar.

<sup>98</sup> La clave para conocer las esencias vía inductiva nos la da la misma definición spinoziana de esencia: si a la esencia de una cosa pertenece todo aquello que pone y afirma su existencia, de lo que la conserva sacaremos la definición de esa cosa. No erramos al seguir un método inductivo siempre y cuando éste sea guiado por el *mos geometrico*.

<sup>99</sup> Lagrée y Moreau anotan en su traducción a este pasaje (en Spinoza, *Tractatus Theologicus-Politicus. Traité Théologique-Politique*, pp. 734-735, nota 8) que el término *historia* aparece 26 veces en TTP 7 con dos sentidos: «1º. el sentido griego y baconiano de investigación o conocimiento empírico (sin referencia a una dimensión histórica como en la historia natural de Plinio) de compilación, descripción y

extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; [...]» (TTP 7:98). Es decir, para interpretar adecuadamente la naturaleza primero debemos hacer una historia de los diversos conatos de un individuo. En segundo lugar, debemos distinguir aquello que le es esencial (su particular proporción de M/R) de aquello que le es accesorio, es decir, aquello que le asistió de manera circunstancial. Podemos hacer esta distinción ya que se trata de concebir al individuo como un todo separado de otros individuos. Esta concepción es posible porque, afirma Spinoza, «[...] en cuanto [las cosas] discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte» (Ep 32, p. 170). En otros términos, es posible en cuanto tenemos las leyes del individuo que explican sus efectos sin otros individuos ni otras leyes de manera coherente<sup>100</sup>. Ilustremos este proceso con el ejemplo de la sangre: podremos pensar adecuadamente la sangre y considerarla como un todo en cuanto concibamos las leyes suficientes para explicar cómo las leyes de la linfa y el quilo se ajustan entre sí de manera que expliquen los efectos y funciones que tiene como un solo fluido<sup>101</sup>. Sin embargo, esta capacidad de distinguir un individuo como un todo sólo es epistemológica pues, ontológicamente, dejará de existir el quilo y la linfa como tales en cuanto deje de existir la sangre, así como ésta dejará de existir en cuanto muera el cuerpo que ella alimenta.

Salta a la vista que este camino no es una pura inducción<sup>102</sup> como la que pretendía Boyle pues según Spinoza, sin fundamentos metafísicos que guíen la mente, la experiencia siempre será vaga y, al no saber por dónde empezar a conocer las cosas, no

---

clasificación, 2º. el sentido de narración con una dimensión diacrónica: *historia et revelationes, historiae consimilis, obscurae historiae*». Para Lagrée y Moreau, este último sentido vacila entre historia y ficción. Bacon, Prefacio al *Novum Organum*. Ver el comentario de Domínguez en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 195, nota 158.

<sup>100</sup> Por lo dicho acerca de las ideas del entendimiento divino, sabemos que es cierto todo aquello que concebimos que es coherente consigo mismo, a la vez que tendremos que poner a prueba la verdad de aquellas ideas que exigen el cotejo con su objeto (E1Ax4; Ax5; E2P43; 43S; 2KV15; TIE 33-36).

<sup>101</sup> Asimismo, podremos explicar a la linfa como un todo si explicamos sus solos movimientos por las leyes de sus partes (Ep 32, p. 171).

<sup>102</sup> Cabe decir desde ahora que Spinoza nunca utiliza el término «inducción» (lat. *inductio*) en el sentido de construcción de causas o leyes por medio de los efectos o casos particulares. Más bien lo utiliza en el sentido de conducir las acciones o pensamientos de los hombres. Nos encontramos en la *Ética* cuatro usos del término con este sentido: 1º) al final de E2P49S cuando dice que, por medio del conocimiento de Dios, «[...] somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan». 2º) al inicio de E3P2S para demostrar el paralelismo entre cuerpo y mente, dice que debe proveer no sólo demostraciones *a priori* sino también pruebas de la experiencia pues, de lo contrario, sus lectores no serán «[...] inducidos a sopesarlas [su tesis] con ecuanimidad». 3º) E4P40: son malas aquellas cosas que inducen la discordia en la sociedad. 4º) E5P41S: los hombres comunes son inducidos a vivir bajo la ley divina por la esperanza a bienes y el miedo a tormentos en otra vida que esta.

llegaremos a formar ningún conocimiento adecuado<sup>103</sup>. Por ejemplo, critica las explicaciones de Boyle acerca del nitrato de potasio porque el inglés sólo quiere atenerse a los hechos, a lo que ve y registra (Ep 6); en cambio, Spinoza considera que esta manera de proceder concluirá absurdos como la negación de la existencia de Dios pues, si generaliza el principio empírico de «lo que fácil se hace, fácil perece», entonces Dios no existiría porque sería lo más difícil de ser producido y en nuestra vida cotidiana solemos ver cosas creadas fácilmente (E1P8S2; E1P15S; 1KV3, §2).

Para finalizar este breve estudio de los fundamentos ontológicos y físicos del concepto de ingenio, digamos que, a partir de la necesidad divina —que todo esté determinado a actuar conforme a sus causas, que Dios no tenga un libre arbitrio y que en la Naturaleza no haya contingencia alguna ni causas finales—, es posible una ciencia de los seres humanos en cuanto comprenda las leyes de la Naturaleza. El concepto de individuo es parte de las leyes de la naturaleza humana y permite comprender al ser humano como una parte de la Naturaleza que conjuga cinética y dinámica, conjugación que no será otra cosa que el poder de ser afectado de un cuerpo humano o su capacidad para interactuar existencial y afectivamente con su entorno. De hecho, podremos conocer al individuo por medio de estas interacciones o afecciones. Esta dimensión inductiva del concepto de individuo posibilitará la antropología spinoziana: permitirá concebir al hombre como un conjunto articulado de cuerpos y, a partir del paralelismo, como un conjunto articulado de ideas. Aún más, esta complejidad de la constitución del cuerpo humano determinará la particularidad de su ingenio, un concepto regido por la necesidad en la Naturaleza.

## **I.2. Fundamentos antropológicos: la naturaleza humana.**

I.2.1. Descartes afirma la diferencia sustancial entre cuerpo y mente: mientras que las cosas extensas o cuerpos son inertes y requieren de causas externas para ponerse en movimiento o dejar de moverse<sup>104</sup>, las almas son cosas espirituales capaces de

<sup>103</sup> Ver la introducción a la Tercera Parte de su PPC, p. 226. La relevancia de hablar del método histórico que Spinoza aplicó a las Escrituras radica en que nosotros lo utilizaremos para estudiar sus textos.

<sup>104</sup> Spinoza considera absurdos los principios físicos cartesianos porque parten de una extensión en reposo, por lo que le atribuyen inercia y sólo pueden explicar los movimientos si éstos fueron impresos por Dios externamente a la misma extensión (Ep 83, p. 334); de ahí que el francés no pueda explicar por qué hay cuerpos a partir de su causa próxima: critica Spinoza que la extensión como una masa en reposo

moverse por su libre arbitrio. Esta tesis no sólo le dificulta al francés explicar la unión e interacción de sustancias distintas en términos de causalidad eficiente<sup>105</sup>, sino que le exige concebir la actividad del alma por la pasividad de su cuerpo y viceversa<sup>106</sup>. Es decir, los vicios, ineptitudes y errores humanos se deben a la actividad del cuerpo sobre la pasividad de la mente. De ahí se deriva una propuesta moral según la cual el alma debe dirigir al cuerpo.

Spinoza considera absurda la unión cartesiana de alma y cuerpo pues afirma que mente y cuerpo son la misma modificación divina, expresada a través de dos atributos. Afirma que nuestra experiencia cotidiana evidencia esta identidad, pues: «[...] el hombre consta de mente y cuerpo y [...] el cuerpo humano existe tal como lo sentimos» (E2P13C<sup>107</sup>). Si es el caso, la mente no puede determinar al cuerpo a moverse ni a reposar (E5Praef), como tampoco el cuerpo puede determinar a la mente a pensar (E2P13<sup>108</sup>). Saber qué es la mente humana y cómo se relaciona con el mundo exige saber antes qué es el cuerpo humano y qué es lo que puede hacer (E2P13S), de lo contrario mantendremos la ilusión de la oposición sustancial entre alma y cuerpo. Para el holandés, el cuerpo humano es un individuo que comunica una determinada

---

no se puede poner ella misma en movimiento pues permanecerá eternamente en reposo y de ella jamás surgirá ninguna diferencia en la extensión (Ep 81, p. 332). Para Spinoza, el absurdo de la concepción cartesiana se agrava cuando el francés tiene que recurrir a Dios para explicar la introducción del movimiento en la extensión como una causa transitiva o exterior a ella misma, una causa incausada, un motor inmóvil.

<sup>105</sup> Descartes (*Pasiones del alma*, I, §§ 31-33) explica la unión e interacción entre alma y cuerpo por medio de una glándula ubicada en el cerebro (llamada «pineal»). El argumento spinoziano que critica esta tesis cartesiana muestra la imposibilidad de comprender interacción alguna entre dos cosas absolutamente distintas, es decir, una no puede ser causa próxima de la otra (E5Praef, E1P3).

<sup>106</sup> En la tradición judeo-cristiana nos encontramos con definiciones negativas del cuerpo humano como lo opuesto a lo que considera que es alma. Un caso paradigmático es *Liber de contemptu mundi sive De miseria humanae conditionis* (1196) de Inocencio III (Lotario di Segni, ca.1161-1216, Papa desde 1198) en donde busca mostrar la miseria de la vida humana y la degradación y debilidad de su cuerpo, tendiente al vicio y al pecado.

<sup>107</sup> La afirmación «siento un cuerpo» es la idea de la afección corporal y, porque éste es la causa eficiente de la duración del cuerpo, es el primer dato empírico cuya idea es su conciencia como «sé que tengo un cuerpo». En otros términos, lo primero que percibe mi mente es su objeto, que es un cuerpo que existe en acto y que es afectado por el mundo exterior, que existo a través de este cuerpo y, en fin, que este cuerpo es un individuo que está relacionado con el mundo exterior. Luego, en cuanto siento un cuerpo, reconozco que tengo ideas de afecciones de un cuerpo; dicho cuerpo será el objeto de tales afecciones y tiene que existir en acto y, paralelamente, la idea de dicho cuerpo es mi mente, una idea compuesta por aquellas ideas de las afecciones de mi cuerpo (E2P13D). Por medio de la misma percepción de cualquier cuerpo externo, que es la idea de una afección, Spinoza explica tanto el conocimiento del cuerpo humano como el conocimiento de los cuerpos exteriores. E2P19, P19D. Asimismo, Dios conoce nuestra mente sólo en cuanto que dicha mente es afectada por otras ideas pues la mente dura por medio de tales afecciones.

<sup>108</sup> El texto pone: «el objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa» (E2P13). Spinoza considera que la concepción cartesiana de la unión alma-cuerpo es una idea inadecuada pues hace de la acción de uno, la pasión del otro y viceversa. Para nuestro autor, la distinción ontológica cartesiana entre pensamiento y extensión, tiene que recurrir erróneamente a proponer una causalidad real entre alma y cuerpo.

proporción de M/R entre las muchísimas partes que lo componen, cada una de las cuales también es un individuo compuesto por muchísimas partes (E2Post1), unas duras, otras blandas y otras, en fin, fluidas (E2Post2)<sup>109</sup>. La duración del cuerpo humano no es otra cosa que el producto de esa proporcionada comunicación de movimientos entre sus partes (E2P13Def, L4D). Esta comunicación sólo producirá y mantendrá la duración si sigue estrictas condiciones, a saber: todo el cuerpo o sus partes podrán crecer o decrecer si mantienen la proporción de M/R (E2L5); se podrán mover algunas partes (E2L6) o todo el cuerpo humano si no cambia la proporción de M/R (E2L7) y, sobre todo, podrá sustituir las partes que han perdido su fuerza por nuevas partes si éstas siguen las mismas leyes de aquéllas y se comportan de la misma manera (E2L4, Post4<sup>110</sup>). Las partes del cuerpo humano también son individuos que se esfuerzan por conservar su existencia a partir de la colaboración de sus partes y, a su vez, frente a otros individuos; por esta lucha tienden irremediabilmente a perder la fuerza o el movimiento o reposo particular que deben tener para el funcionamiento del cuerpo humano. Por lo tanto, la nutrición es indispensable para la duración del cuerpo humano y, nos dice Spinoza, «[...] nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio alguno con las cosas que están fuera de nosotros [...]» (E4P18S). La finitud humana radica en que no tenemos garantizada nuestra existencia, sino que requerimos de múltiples individuos para existir y afirmarnos. Es decir, necesitamos comerciar con el exterior para buscar que colabore en la afirmación de nuestra existencia. Este comercio no es otra cosa que una afección de la esencia o proporción de M/R del cuerpo humano, pues, «[...] por afección de la esencia humana entendemos cualquier constitución de su esencia, ya sea innata, ya venida de fuera, ya sea concebida por el atributo del solo pensamiento, ya por el de la sola extensión, ya se refiera a ambos a la vez» (E3AD1Ex). Cada afección es la duración de la esencia *hic et nunc*, es decir, las afecciones<sup>111</sup> del cuerpo humano son las constituciones que toma su esencia en la duración, por lo que no son accidentes ni

<sup>109</sup> La física spinoziana retoma la idea cartesiana de pleno, así como la distinción en los cuerpos según el tamaño de sus partes: los duros son aquellos cuerpos cuyas superficies o planos son grandes; los blandos aquellos cuyas superficies son pequeñas; en fin, los fluidos aquellos cuyas superficies son tan pequeñas que se mueven unos entre los otros. Los cambios de figura dependen de la manera en que estos tres tipos de cuerpos se relacionan.

<sup>110</sup> El texto pone: «El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con lo que es, por así decirlo, continuamente regenerado». El cuerpo humano sustituye aquellos cuerpos que han perdido su fuerza o rapidez particular que requiere la M/R por otros que tengan esa fuerza o rapidez.

<sup>111</sup> Nos dice Spinoza que «[...] las afecciones [humanas] son modos (*por E2Post3*) por los que son afectadas las partes del cuerpo humano, y, por tanto, todo el cuerpo» (E2P28D).



cualidades sin las cuales la proporción de M/R existiría en la duración<sup>112</sup>. Asimismo, expresa la potencia del cuerpo humano producto de una afección o duración anterior y, a su vez, dispone al cuerpo humano para ser causa de una afección o duración posterior. Es decir, cada afección es una constitución que capacita al cuerpo humano para afectar a los cuerpos externos de cierta manera (E2Post6<sup>113</sup>) o, bien, le capacita para ser afectado dentro de ciertos parámetros por los cuerpos exteriores (E2Post3<sup>114</sup>). Por tanto, las afecciones no son meras respuestas «reflejo» al exterior, como tampoco surgen de la nada, sino que son producto de la experiencia y de la biografía que cada cuerpo humano construye<sup>115</sup>. De ahí que dos cuerpos humanos nunca puedan tener la misma afección, lo que no significa que no podamos hablar de afecciones semejantes<sup>116</sup>. Cada afección vincula al cuerpo humano con otros cuerpos y, por ende, lo relaciona directamente con el mundo: la existencia del cuerpo humano se debe a la colaboración y al comercio con otros cuerpos y, por una especie de fenomenología, sólo existe en situación, es decir, en relación con otros cuerpos y puede ser consciente de ello.

Si bien todas las cosas existentes expresan a Dios, no todas son iguales pues no tienen la misma potencia, es decir, no son capaces de lo mismo. La barrera que separa a los hombres de los animales no se encuentra en que los primeros tienen alma racional y los segundos sólo un conjunto de reacciones vegetales o animales, como pensaran los cristianos<sup>117</sup>, sino en el poder de afectar y ser afectado de su particular proporción de M/R<sup>118</sup>: conforme más rica sea la comunicación de su proporción de M/R entre sus partes, más rica será su vida. Spinoza llama junto a Vesalio «*corporis humani fabrica*»

---

<sup>112</sup> Una afección corporal es, en principio, un modo finito producido por la forma del cuerpo humano y cuerpos exteriores. En términos físicos, son los choques con cuerpos externos pero, por el paralelismo psico-físico, el cuerpo externo no causa una idea en nosotros, sino que tenemos una idea de nuestra afección cuya causa es la relación de las potencias de pensar de los cuerpos, esto es, de sus ideas. Ahora, Spinoza sólo se interesa por las afecciones internas del cuerpo humano, aquellas cuyas ideas afectan al alma; en la línea del estoicismo, hace a un lado lo que serían afecciones «externas»: un temblor del cuerpo, la palidez, los sollozos o las risas son, para el holandés, afecciones corporales que no tienen correlato en la mente. (E3P59S)

<sup>113</sup> E2Post6: «El cuerpo humano puede mover y disponer de muchísimos modos los cuerpos exteriores».

<sup>114</sup> En cuanto las partes del cuerpo humano son afectadas de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, el cuerpo humano tiene una capacidad o poder de ser afectado de muchísimas maneras por esos cuerpos. Estas afecciones son posibles porque el cuerpo humano conviene con el cuerpo afectante en ciertas propiedades físicas (E2L1) como, por ejemplo, en ser partes de la extensión, en ser partes del M/R en términos absolutos, en que expresan este modo infinito individualmente como cierta proporción de M/R y, en fin, en que son partes de la *Facies*.

<sup>115</sup> Mignini, *Ars Imaginandi*, p. 152.

<sup>116</sup> Veremos más abajo que podemos hablar de afectos comunes a todos los seres humanos en cuanto consideramos de manera general los objetos que los causan.

<sup>117</sup> Midgley, «El origen de la ética», p. 34.

<sup>118</sup> Gueroult (*Spinoza, L'Âme*, p. 184) muestra que el holandés no sólo suprime el hiato cartesiano entre el cuerpo inerte y el animado, sino también entre el animal y el humano.

(E1A, E3P2S) a un individuo orgánico que, en lugar de ser definido como la máquina inerte cartesiana que nunca encuentra una razón suficiente para su individualidad, es definido por su versatilidad y apertura para comerciar con el medio (E2Post4)<sup>119</sup>, una estructura que procesa información y energía (potencia)<sup>120</sup>. Es más, la diferencia entre los seres humanos no radica en el tiempo que viven, sino en la manera en que lo hacen: si desarrollan la complejidad de su proporción de M/R, serán capaces de muchos cambios internos y externos para reproducirla y preservarla y, por lo tanto, para ser más perfectos. En suma, la antropología spinoziana identifica la constitución de un individuo con su biografía personal y, a la vez, con su disposición o capacidad para ser afectado y afectar a las demás cosas.

I.2.2. Si no hay interacción causal entre cuerpo y mente, ¿cómo explica Spinoza la percepción del mundo exterior? A partir del paralelismo de los atributos, la causa eficiente de los pensamientos de la mente son otros pensamientos, mientras que la causa de los movimientos del cuerpo son otros cuerpos<sup>121</sup>. Nos dice el holandés que:

Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Y así, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por la mente. [E2P12]

La mente humana es la idea de un cuerpo humano, por lo que tendrá una idea de cada una de las afecciones del cuerpo. Con el término «*Mens*»<sup>122</sup> Spinoza designa la

---

<sup>119</sup> Espinosa Rubio (*Spinoza, naturaleza y ecosistema*, pp. 147 ss) muestra que la potencia divina transforma la complejidad cuantitativa y mecánica que exponen los postulados del cuerpo humano, en una versatilidad para actuar, para sentir, esto es, en una complejidad cualitativa. Estos postulados explican la potencia de actuar del cuerpo humano como un poder de ser afectado, una capacidad y disposición a tener cierto tipo de afecciones de cuerpos externos y de actuar sobre ellos. Spinoza sobrepasa el mecanismo cartesiano aunque no llega a la mónada leibniziana pues, al no haber providencia en sentido teológico, no hay criterios externos que fijen una finalidad del ser.

<sup>120</sup> Espinosa Rubio (*op. cit.*, pp. 144-146) muestra que se trata de una teoría estructural y eco-sistemática pues, mientras que un sistema es un conjunto de variables relacionadas entre sí, un eco-sistema es un sistema abierto que procesa información y potencia; está abierto porque está relacionado constantemente con el exterior, a diferencia de los sistemas cerrados, cuya entropía no los relaciona con el exterior.

<sup>121</sup> Lo que le ocurre al objeto de una mente humana lo conoce Dios (E2P9C) en cuanto consideramos que Dios constituye esa mente (E2P11); entonces, el conocimiento de todo lo que le ocurre a un cuerpo humano estará en su mente (E2P12D).

<sup>122</sup> Para ser más fieles a la intención spinoziana de distinguir *Mens* y *Anima*, cambiamos la traducción de Atilano Domínguez, quien suele traducir tanto «*Mens*» como «*Anima*» por «*Alma*». La tesis spinoziana del animismo universal no afirma que todos los individuos, en tanto que todos son almas, reflexionan como lo hace el hombre, sino que afirma la concepción adecuada de la realidad corporal, es decir, que puedo conocer tanto mi propio cuerpo como otros cuerpos. Ver Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, pp. 12-13.

potencia particular del pensar humano que difiere de la potencia de las otras *Animae*<sup>123</sup>, pues su particular potencia le permite tener funciones exclusivas como la reflexión y la conciencia<sup>124</sup>: nuestra mente es parte del entendimiento infinito y es capaz de concebir las ideas adecuadas que se siguen de la idea de Dios<sup>125</sup>. Así como el cuerpo se constituye por medio de sus afecciones y se dispone a ser afectado y afectar a otros cuerpos por medio de tales constituciones, la mente se constituye por medio de las ideas de esas afecciones y se dispone a ser afectada y afectar a otras ideas por medio de tales constituciones. El holandés explica la percepción a partir del paralelismo de los atributos: todas las afecciones que le acontecen al cuerpo humano las percibe la mente a través de las ideas de tales afecciones.

Ahora, el cuerpo humano es capaz de formar huellas o vestigios de las afecciones de los cuerpos exteriores que las representan (E2P13S) y es capaz de guardarlas en la memoria; las ideas de todas esas huellas las percibirá la mente. El proceso psicológico de la formación de los vestigios es el siguiente<sup>126</sup>:

- A. Los cuerpos externos afectan los sentidos externos, es decir, a las partes externas del cuerpo humano.
- B. Se forma una huella en el cerebro que implica una relación singular entre el cuerpo humano y un cuerpo exterior.

<sup>123</sup> Cabe decir que Spinoza reserva el término *Anima*, por ejemplo, para criticar la unión cartesiana alma y cuerpo en E5Praef.

<sup>124</sup> La conciencia es la idea del deseo y, como éste es la naturaleza humana, la conciencia es la idea que nos formamos de nuestra propia vida: si llevamos una vida pasional, la conciencia será un espejo empañado que no nos permitirá distinguir los rasgos propios de los ajenos; en cambio, si hemos llevado una vida virtuosa y racional, será un espejo pulido que nos permitirá distinguir nuestros rasgos de las demás cosas y reconocer verdaderas semejanzas. Cuando analicemos el concepto de deseo abundaremos en el concepto spinoziano de conciencia, ver I.2.6.

<sup>125</sup> En cuanto somos capaces de tener ideas adecuadas que explican cómo sus objetos han sido producidos por Dios, nuestra mente concibe según una perspectiva eterna. Spinoza considera que la palabra eterna de Dios está grabada en nuestra mente y no en ciertos libros, palabras, etc.; es más, la idea de Dios es «[...] como la imagen de su divinidad» (TTP 12:158). Esto lo estudiaremos con cuidado en nuestro tercer capítulo, dedicado a la ética spinoziana.

<sup>126</sup> Nos dice Spinoza que: «cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente con otra parte blanda, modifica el plano de ésta y le imprime ciertos como vestigios del cuerpo exterior que impulsa a aquélla» (E2Post5). El holandés llama «parte blanda» al cerebro<sup>126</sup> y «parte fluida» a los espíritus animales. Gueroult (*Spinoza, L'Âme*, p. 202, n. 24; ver también pp. 171ss) sostiene que no utiliza estos términos porque preferiría el lenguaje universal de la física al lenguaje particular de la psicología común de su época, con el objeto de dar mayor universalidad a sus demostraciones. Ver 2KV22 §§ 6-7, p. 102/10-20, en donde Spinoza habla del cuerpo humano y de los «efectos y movimientos de los espíritus» en él, aunque no describe aquí el proceso de impresión cerebral, terminología del mismo Descartes en sus *Pasiones del Alma*, por ejemplo, I, 7: «[...] estos movimientos de los músculos, lo mismo que todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como unas cuerdecitas o como unos tubitos que salen, todos, del cerebro, y contienen, como éste, cierto aire o viento muy sutil que se llama los espíritus animales».

El cuerpo externo afecta la constitución del cuerpo humano<sup>127</sup> y obliga a su proporción de M/R a tomar otra constitución y formar un vestigio o huella de tal afección. Este vestigio conservará registro de la nueva constitución, un estado que implica tanto al cuerpo humano como al cuerpo afectante. Ahora,

Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, la mente humana contemplará ese cuerpo exterior como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo<sup>128</sup>. [E2P17]

El ser humano tiene la capacidad de pensar los cuerpos externos al tener ideas de los vestigios que dejan: éstos son los medios para que la mente se represente los cuerpos externos que han afectado a su cuerpo. Es más, la mente contemplará al cuerpo externo que se representa como existente mientras no tenga otra idea que niegue la existencia de tal cuerpo. De ahí que podremos considerar como presentes aquellos «[...] cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes» (E2P17C). A partir de la percepción de los cuerpos externos por medio de vestigios, Spinoza sostiene:

[...] sirviéndonos de los términos usuales, llamaremos «imágenes» de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando la mente contempla los cuerpos de esta manera diremos que los imagina<sup>129</sup>. [E2P17S]

Una imagen es la idea de una afección o vestigio que representa al cuerpo afectante. La expresión «*rerum imago*<sup>130</sup>» se refiere a la afirmación que la mente hace de la potencia actual de su cuerpo en cuanto que es afectado por un cuerpo exterior, por lo que las imágenes sólo representan afecciones de cuerpos exteriores (E2P17). El ser humano es capaz de guardar registro de las afecciones o encuentros (*occursus*: E2P29S, P49S) con los cuerpos externos. Por lo tanto,

C. Cada vez que el cerebro sea afectado por un vestigio, la mente pensará una imagen que represente al objeto afectante.

<sup>127</sup> El cuerpo externo afecta a la constitución porque afecta al cuerpo humano como un todo (E2P28D) y no sólo una parte suya.

<sup>128</sup> Mignini (*Ars Imaginandi*, p. 12) sostiene que «[...] cada representación es una expresión lógica del mundo y requiere, a su vez, una ulterior expresión sensible para ser producida y concebida». Este autor hace de la representación la principal función de la mente humana según Spinoza: ésta siempre tiene representaciones, ya sean imaginativas, racionales o intuitivas. Pero a nuestro juicio no sucede así, pues la representación presupone un medio, en este caso el vestigio, que precisamente posibilita traer a la mente algo que ya no está presente, lo que no ocurre ni con la razón ni con la intuición: sus objetos siempre están presentes porque son parte de la misma mente que los piensa y no hay medios para concebirlos.

<sup>129</sup> El texto en latín es el siguiente: «*Porroò, ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum mens hâc ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus*». Sigo la traducción de Vidal Peña, en Spinoza, 1987 : 128.

<sup>130</sup> No será el objeto de esta investigación tratar todas las imágenes que estudió Spinoza, sino aquellas que considero los principales actores para las funciones del ingenio.

A pesar de que el holandés hace de la vista el paradigma de la imaginación<sup>131</sup>, considera que una imagen es cualquier tipo de percepción sensible<sup>132</sup>, a la vez que utiliza el verbo «*imago*» y el sustantivo «*imaginatio*» para referirse a la acción de percibir o contemplar bajo esta perspectiva<sup>133</sup>.

I.2.3. La imaginación tiene tres funciones, a saber: 1º) la *representación*, que se distingue en percepción vaga y en la generación de signos; 2º) la *asociación* de las imágenes, que explica la memoria y el lenguaje; 3º) la *capacidad ejecutiva* en cuanto el hombre actúa guiado por sus imágenes. Pongamos como ejemplo la imagen del sol. Cuando veo el sol, percibo un disco luminoso que pareciera que se encuentra a 200 pies de distancia. Esta percepción es una imagen realizada por la potencia de mi vista al ser afectada en determinado momento por la luz directa del sol (E2P16<sup>134</sup>), una imagen que dejará de ser percibida en cuanto se perciba otra cosa que excluya su presencia: por ejemplo, cuando sea de noche. La imagen del sol es la idea del vestigio producido por la manera particular en que mi constitución física realiza las leyes de la percepción, por lo que «[...] las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores [...]» (E2P16C2). En otros términos, la imagen que tengo del sol lo representa desde la perspectiva de mi particular constitución, que implica la disposición de mis ojos, el lugar desde el que miro, el

<sup>131</sup> Mignini (*Ars imaginandi*, p. 48) muestra esto a partir de que el holandés explica el proceso de la formación de imágenes según el siguiente proceso de la vista común en la época: 1º) tiene que haber una fuente externa, que en el caso de la vista es la luz (*lumen*); 2º) ésta afecta al ojo (sentido externo), 3º) luego al nervio óptico, 4º) al cerebro (vestigios: sentido interno), 5º) la memoria (capacidad de conservar las impresiones) y, por último, 6º) al juicio (capacidad de confrontar las impresiones). La primer referencia que encontramos en el *Epistolario* a cuestiones ópticas es el siguiente pasaje: «[...] entiendo por plano aquello que refleja todos los rayos de la luz sin variación alguna, y lo mismo entiendo por blanco, excepto que blanco se dice respecto al hombre que intuye el plano, etc.» (Ep 9, p. 46). Mignini (*op. cit.*, pp. 34, 46) expone que este pasaje muestra un conocimiento seguro del principio de reflexión de los rayos luminosos, en cuanto a la difracción de los rayos luminosos.

<sup>132</sup> Por ello acota «aunque no represente la figura del cuerpo exterior»: la figura es una característica de las representaciones visuales y, al no considerarla como esencial a la imagen se amplía la extensión conceptual de este concepto a las sensaciones, los sonidos, olores, etc. Por ejemplo, por medio de los sollozos de un niño tenemos una imagen suya (Ep 17).

<sup>133</sup> Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, pp. 49 ss.

<sup>134</sup> Esta proposición afirma que «la idea de un modo cualquiera con que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a la vez, la naturaleza del cuerpo exterior» (E2P16).

contexto en que me encuentro, etc. Por lo tanto, a pesar de que dos personas miren a la vez la misma puesta del sol, no tendrán la misma imagen<sup>135</sup>.

Ahora, por la imaginación percibo la acción del sol sobre la cera y la arcilla, pero esta percepción sólo me indica que la cera se derrite y que la arcilla se endurece, pero no me revela que una misma causa (el calor del sol) genera tales efectos<sup>136</sup>. He aquí por qué la imaginación es el primer género de conocimiento: no percibe las esencias ni las leyes que se siguen de Dios, sino sólo de forma mutilada y confusa los efectos que éstas generan (E2P40S2). De ahí que el ser humano no suele tener una idea adecuada de lo que sólo percibe por medio de su imaginación (E2P24D), sean otros cuerpos, su propio cuerpo (E2P27) o sus partes (E2P24). Sin bien esta percepción es una experiencia vaga en sentido baconiano<sup>137</sup>, se trata de una realización particular de las leyes de la óptica y, en este sentido, la imaginación siempre es una expresión positiva del poder de ser afectado. Las imágenes son apariencias que presuponen, primero, la existencia de un mundo real capaz de afectar y determinar la sensibilidad; segundo, la necesidad de la sensibilidad como una estructura común a todos los seres humanos<sup>138</sup>; tercero, la constitución y disposición particular de cada ser humano. De ahí que la imaginación no yerra *per se*, sino en cuanto confunde sus imágenes con la realidad, esto es, el mapa con el territorio. A partir de ello, nos dice Spinoza:

[...] a fin de comenzar a indicar qué es el error, quisiera que observarais que las imaginaciones de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que la mente no yerra por imaginar, sino tan sólo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes. [E2P17S]

En el proceso de formar vestigios de los cuerpos afectantes no hay error ni falsedad alguna<sup>139</sup>: el ser humano no yerra por imaginar que el sol es un disco a 200 pies de distancia. El error y la falsedad surgen en un segundo momento, cuando se afirma la existencia del objeto representado fuera de la mente tal y como es

<sup>135</sup> Otro ejemplo es que un hombre y un caballo percibirán de distinta manera el sol porque sus cuerpos tienen dispuestas de distinta manera el sentido externo de la vista, es decir, difiere en uno y otro la forma y posición de los ojos en la cabeza.

<sup>136</sup> Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 174-175.

<sup>137</sup> Bacon (*Novum organum*, I, 100, p. 93) sostiene: «una experiencia vaga que no tiene otro objeto que ella misma [...] es un simple tanteo, más propio para oscurecer que para ilustrar el espíritu del hombre; pero cuando la experimentación siga reglas ciertas y avance gradualmente en un orden metódico, entonces se podrá esperar mayor resultado de las ciencias». Para el Verulamio, no basta con investigar y recoger experiencia de distinto género a las que hoy se poseen, sino también emplear un método distinto y seguir otro orden y disposición del encadenamiento y graduación de las experiencias.

<sup>138</sup> Mignini, *Ars imaginadi*, p. 26.

<sup>139</sup> Para comprender la función positiva que cumple la imaginación para Spinoza, y no quedarnos únicamente con la crítica negativa, dice Mignini (*op. cit.*, p. 64), debemos evitar dos errores: primero, considerar la apariencia como absoluta, falsa e inútil para el conocimiento adecuado; segundo, considerar absoluta la verdad del «en sí mismo» de una cosa, como si se tratara de algo independiente del hombre que conoce la cosa.

representado por la imagen: se yerra por afirmar que el sol está de hecho a 200 pies, es decir, por ignorar las leyes de la óptica. En este sentido, «la falsedad consiste en la privación del conocimiento que implican las ideas inadecuadas o mutiladas y confusas» (E2P35), por lo que la imaginación es la única causa de la falsedad (E2P41<sup>140</sup>). La imagen no comprende las causas de sus representaciones sino sólo a éstas como cosas independientes y separadas de la realidad, por lo que su valor de verdad requiere de criterios externos que cotejen sus representaciones con los objetos representados. Esto será en extremo importante para el ingenio: si bien el análisis de las imágenes exige el conocimiento de sus causas, cuando éstas no se tienen habrá gran polémica entre las personas para aceptar o negar su verdad pues la constitución (su particular imaginación) de cada cual determinará los criterios externos que considere para validar su verdad<sup>141</sup>. Por lo pronto es muy importante notar que Spinoza considera que no hay ignorancia absoluta (E2P35D)<sup>142</sup> pues, como consta por la primera parte del proceso de la imaginación, toda imagen es una idea que implica cierta positividad<sup>143</sup>. De modo que la imaginación no es inútil, sino el primer paso del proceso cognitivo: a partir de ella, el entendimiento humano puede comprender las propiedades de los cuerpos y formar nociones comunes de ellas<sup>144</sup>.

I.2.4. Ahora, no sólo la capacidad representativa depende de la constitución del individuo, sino también su capacidad de asociar imágenes y recordarlas. Spinoza

<sup>140</sup> Por tanto, mientras que la idea de Dios sólo tiene ideas adecuadas de todas las cosas singulares que produce (E2P36), nosotros tenemos algunas ideas adecuadas y muchísimas inadecuadas.

<sup>141</sup> Así sucederá en la discusión entre los teólogos al interpretar las diversas opiniones de los profetas o de Cristo, ver II.3-6.

<sup>142</sup> Bennett («Spinoza sur l'erreur», pp. 197ss) sostiene que Spinoza se equivoca al considerar que no hay falsedad absoluta y que el error es una especie de ignorancia pues, argumenta, error e ignorancia tienen que ser absolutamente distintos. En primer lugar, ignorar es que suceda P y que, a la vez, no suceda «x cree que P»; en segundo, el error es que suceda tanto P como «x cree que no-P». Por nuestra parte no vemos el problema en Spinoza, toda vez que debemos considerar que P no puede funcionar igual para la ignorancia y para el error: se ignora la causa eficiente de la imagen, pongamos por ejemplo que se ignora el suceso P, pero el error es afirmar el efecto de P sin conocer P en toda su extensión, sino con una parte de P, el cuerpo humano.

<sup>143</sup> Ya veremos en el próximo capítulo que, si contamos con una idea que nos explique adecuadamente la génesis de la imagen, y nos muestra que la apariencia como tal no existe, entonces percibo la potencia de mi cuerpo para producir afecciones que representan cosas externas, una *potentia imaginandi*.

<sup>144</sup> El proceso será el siguiente: 1º) entre mis ideas y afectos, selecciono aquellos que convienen con los demás cuerpos e ideas; 2º) de éstos, considero las condiciones para existir que tengo en común con aquellos cuerpos; 3º) estas condiciones son las leyes de la naturaleza de los individuos o nociones comunes que nos sirven para deducir nuevas propiedades de los individuos, tanto más como de los otros cuerpos. Este proceso nos permitirá conocer adecuadamente las cosas y saber qué pueden hacer y cómo pueden cambiar.

sostiene que: «si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando la mente imagine después alguno de ellos, recordará al instante también los otros» (E2P18). El cerebro no sólo es capaz de formar un vestigio por cada cuerpo externo que lo afecta, sino que asocia los dos vestigios de los cuerpos externos que lo afectan al mismo tiempo. Los cuerpos afectantes conforman una causa singular (E2Def7) de los vestigios, por lo que esta asociación determinará a la mente para que se represente a la vez todos los cuerpos que lo afectaron al mismo tiempo y, cuando imagine a uno de ellos, inmediatamente imaginará a los otros. Esta asociación es la memoria, pues: «[...] no es otra cosa que cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en la mente según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano» (E2P18S). La memoria es una especie de receptáculo de las percepciones y de los recuerdos pues comprende las particulares concatenaciones de las percepciones de la imaginación, imágenes que relacionan otras representaciones de las cosas fuera del cuerpo humano con el orden con el que fueron afectando al cuerpo, un orden que depende de la experiencia individual de cada uno. El orden y la concatenación de las imágenes que hace la imaginación es distinto en cada ser humano y es distinto al orden y la concatenación de las ideas que hace el entendimiento: a diferencia de la perspectiva *sub specie aeternitatis* del entendimiento mencionada en el capítulo anterior<sup>145</sup>, producto de ideas adecuadas o afecciones que implican la mente humana como su única causa<sup>146</sup>, la imaginación es una perspectiva o manera de contemplar (*contempler hâc ratione*) que percibe las cosas como parte del orden común de la Naturaleza<sup>147</sup> pero, como ignora este orden, percibe las cosas sin relación entre sí sino de modo azaroso. En cuanto sustentamos ese azar, diremos que percibe por medio de la fortuna (E2P29C), aunque en estricto sentido la necesidad de la Naturaleza excluye esta fortuna o azar. Cabe decir que el ingenio comprenderá la memoria particular de un individuo, esa forma azarosa en que asoció afecciones y que le dispone para hacer más asociaciones de ese tipo.

<sup>145</sup> Ver I.1.4, en donde estudiamos la eternidad de las esencias que deriva de su causa inmanente, así como I.1.6, en donde analizamos la posibilidad de que el ser humano sea causa adecuada de sus afecciones.

<sup>146</sup> Sobre las ideas adecuadas, ver I.1.1.

<sup>147</sup> Ver I.1.4, en donde analizamos la *Facies* como orden de la naturaleza corpórea en su totalidad.



I.2.5. Si bien el cuerpo humano causa sus afecciones o constituciones para durar y existir temporalmente, será causa adecuada<sup>148</sup> o inadecuada<sup>149</sup> de estas afecciones, es decir, éstas reproducirán clara y distintamente la proporción de M/R o lo harán de manera confusa. De ahí que la diferencia entre ser causa adecuada o inadecuada sea fundamental para la ontología spinoziana: cada afección del cuerpo humano es un estado de la proporción de M/R causado por una afección anterior y, porque el efecto no puede ser más potente que la causa, predispone la potencia del cuerpo para causar cierto tipo de afecciones. Por paralelismo, la mente humana será causa adecuada o inadecuada de sus ideas, es decir, sus ideas reproducen clara y distintamente su potencia de pensar o lo hacen de manera confusa, de modo que la mente dura por medio de esas ideas. La naturaleza humana es tanto corporal como mental, de modo que un aumento en la potencia de pensar es un aumento en la potencia de actuar del cuerpo y viceversa. Spinoza sostiene que:

[...] la mente no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores sino tan sólo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto a aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente [...]. [E2P29S]

La mente humana es parte del entendimiento divino (E2P11C) y tiene ideas inadecuadas o adecuadas, es decir, percibe de dos maneras distintas: 1º) como imaginación<sup>150</sup> y 2º) como entendimiento<sup>151</sup>, que es la percepción interna (por su propia potencia), clara y distinta de las concordancias, diferencias y oposiciones de las cosas (E2P38C)<sup>152</sup>. Spinoza llama «razón» a aquellas ideas o nociones del entendimiento que expresan las propiedades comunes de las cosas<sup>153</sup>, mientras que llama «intuición» a las

<sup>148</sup> Spinoza dice: «llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma» (E3Def1).

<sup>149</sup> Spinoza llama causa inadecuada o parcial: «[...] aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola» (E3Def1). El cuerpo humano es causa inadecuada de sus imágenes en cuanto percibe el efecto que genera el cuerpo externo sin la causa.

<sup>150</sup> Se trata del entendimiento infinito de Dios cuando tiene una idea que se explica por la mente humana junto con la idea de otra cosa, es decir, en cuanto es determinada externamente a percibir las cosas, por lo que lo hace de manera inadecuada, parcial, mutilada y confusa (E2P40S2).

<sup>151</sup> En cuanto el entendimiento infinito de Dios tiene una idea que se explica por la sola esencia de la mente humana (E2Def4).

<sup>152</sup> Spinoza ya anunciaba en TIE el modo interno de la mente para conocer las cosas y perfeccionar nuestra naturaleza; el modo interno se trata de: «[...] inferir correctamente, a partir de dicho conocimiento [el de nuestra naturaleza], las diferencias, concordancias y oposiciones entre las cosas» (TIE 25, p. 12).

<sup>153</sup> Cabe decir que Spinoza utilizará la razón en dos ámbitos: 1º) como luz natural, único medio para estudiar las cosas naturaleza, como la mecánica o la Sagrada Escritura. 2º) como virtud, fuerza motivacional de la razón y verdadera felicidad. La razón en Spinoza, dice Domínguez Basalo (*Spinoza*, p. 27), «[...] es una facultad que posee una doble virtualidad, de *análisis* y *síntesis*, de crítica y construcción».

ideas que expresan la esencia de una cosa singular (E2P40S2). Veamos primero la razón. A partir de las ideas de las afecciones, la razón aprehende las propiedades comunes entre el cuerpo humano y los cuerpos afectantes<sup>154</sup>, es decir, percibe las relaciones de conveniencia entre las cosas, sea como partes o como totalidades. Estas ideas son generales (E2P37), adecuadas (E2P38, P39), verdaderas (E2P42, P43), necesarias (E2P44) y eternas por su causa (*sub specie aeternitatis*, E2P44C2). Las ideas producto de la razón son nociones comunes que deben ser percibidas adecuadamente por cualquier persona (E2P38C) y son axiomas que fundan el raciocinio en cuanto sirven para comprender otras cosas (E2P40S1). A partir de las nociones comunes, la mente concatena las percepciones para reproducir la realidad<sup>155</sup> y formar el tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva que: «[...] progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas» (E2P40S2). Se trata de la percepción adecuada de las modificaciones divinas tal y como derivan de Dios: ideas de las esencias de las cosas que expresan su causalidad inmanente o, lo que es lo mismo, el orden ontológico con el que son producidas por Dios. La ciencia intuitiva es la intelección de las esencias de las cosas a través de los atributos divinos, los efectos a través de las causas<sup>156</sup>.

Salta a la vista por qué Spinoza recurre a las matemáticas como paradigma de la potencia del entendimiento: es una disciplina que desarrolla el solo poder de sus definiciones y axiomas y prescinde de principios externos como los prejuicios de las causas finales o del voluntarismo divino. Así por ejemplo, cuando el holandés

<sup>154</sup> Como muestra Gueroult (*Spinoza, L'Âme*, p. 334), al mismo tiempo que el hombre imagina las cosas singulares, puede percibir ciertas propiedades que son comunes a los objetos de la imaginación.

<sup>155</sup> Para Spinoza, comenta Klever («Axioms in Spinoza's Science», p. 182): «El objetivo de la ciencia es: la concatenación de nuestras percepciones (o, si uno prefiere este lenguaje, el *phenomena*). Tratamos de aproximarlas e integrarlas en un modelo del universo (o una sección de éste). No hay, claro está, una sola dirección: son inevitables las relaciones multidireccionales. La vía por la cual podemos alcanzar este término es la deducción de nuestras percepciones (= *phenomena*) de características o propiedades generales y amplias; en otras palabras, el entendimiento de la diversidad fenoménica como manifestaciones de axiomas o leyes fundamentales». Klever utiliza el término «*appareance*» en esta cita, pero lo traduje como «manifestaciones» en lugar de «apariencias» pues este último puede hacernos creer que los axiomas para Spinoza funcionan como las ideas platónicas y que las cosas singulares son su apariencia, lo que no es el caso.

<sup>156</sup> En este nivel, las esencias no pueden oponerse entre sí pues todas convienen entre sí y se componen *ad infinitum* según sus propias leyes. Que las esencias sean partes íntimas significa que cada una es un grado de potencia que comprende en sí, los grados de potencia inferiores y los superiores sin confundirse con ellos. Entonces todas las esencias convienen en que están todas contenidas en cada una; esta intimidad de las esencias no significa que cada esencia contiene toda la realidad como en Leibniz, pues la realidad como tal implica la duración; esta intimidad es distinta al nivel de la duración, en donde sólo hay exterioridad entre las esencias (Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 153, 187). Es más, si conociéramos aquello en lo que todos los cuerpos convienen, si supiéramos en qué orden se componen todas las relaciones del universo, conoceríamos el poder de ser afectado de todo el universo, es decir, la *Facies*.

contrapone la manera de proceder de la teología<sup>157</sup> con el orden de las matemáticas, nos dice que los partidarios de las causas finales:

[...] dieron por sentado que los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana; y esta causa hubiera bastado para que la verdad se ocultara por siempre al género humano, si las Matemáticas, que no versan sobre los fines, sino tan sólo sobre las esencias y las propiedades de las figuras, no hubieran mostrado otra norma de verdad. [E1A, p. 35]

En contra de la teología que rechaza toda investigación y ciencia porque cree que no podemos conocer las leyes divinas<sup>158</sup>, Spinoza recurre a la matemática para probar que sí lo podemos hacer. Es más, sus contemporáneos reconocían la geometría —lo que Spinoza llama aquí «matemática»<sup>159</sup>— como un conocimiento adecuado, claro y distinto, al alcance de cualquier ser humano por medio de su razón o luz natural y que no requiere de causas finales. La geometría es un conocimiento que es *norma sui* cuya verdad no requiere de criterios externos sino que se da a sí mismo sus criterios: la verdad de la geometría se encuentra en las mismas figuras que ella genera y no requiere del cotejo externo.

Sin embargo, el holandés no confunde la realidad con la geometría<sup>160</sup>, pues afirma que en el ámbito de los hombres y las sociedades la confusión entre esencia y propiedades es capital:

[...] mientras se desconocen las esencias de las cosas, no se comprenden sus propiedades; y si pasamos por alto las esencias, trastocaremos necesariamente la concatenación del entendimiento, la cual debe reproducir [*refero*] la concatenación de la Naturaleza, y nos alejamos totalmente de nuestra meta. [TIE 95]<sup>161</sup>

La meta a la que se refiere el holandés es la perfección de la naturaleza humana: en cuanto ignoramos nuestra verdadera naturaleza y la confundimos con propiedades o efectos suyos, no podremos comprender las leyes de la Naturaleza, es decir, su orden y concatenación, de manera que no podremos mejorarnos a nosotros mismos. Mientras que las ideas de la intuición son ideas adecuadas de las esencias que reproducen cierta parcela del orden necesario de la naturaleza (TIE 42), las nociones comunes son

<sup>157</sup> Cabe decir que en E1A no menciona la teología, pero podemos atribuirle la manera de proceder por causas finales al menos a la argumentación *ad absurdum*, que estudiaremos en el próximo capítulo.

<sup>158</sup> En II.3.3. estudiaremos el prejuicio de la voluntad divina caprichosa como el asilo de la ignorancia.

<sup>159</sup> PPC 3, pp. 226-227. CM 2, 9, p. 266. TTP 2, p. 32; 15, p. 187. TP 1/4.

<sup>160</sup> La geometría es una teoría formal de relaciones y proporciones de figuras guiada por el segundo género de conocimiento, mas no toda razón es un conocimiento matemático. Ver Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 135-136. Por ejemplo, Euclides. Confundir razón y matemáticas hace del primero un conocimiento abstracto, cuando es todo menos eso: como veremos a partir de nuestro tercer capítulo, la razón comprende problemas vitales y puede regular la propia vida como método vital, algo que no hacen las matemáticas. Por ello, el papel que cumplen las matemáticas para Spinoza no es el mismo que para el positivismo de Comte: las matemáticas no se encuentran por encima de los demás conocimientos pues no otorgan racionalidad a todas las ciencias. Ver Lizcano, *Imaginario colectivo y creación matemática*, pp. 36-37.

<sup>161</sup> El pasaje final dice: «*si autem has praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae naturae concatenationem referre debet, pervertemus, et a nostro scopo prorsus aberrabimus*».

axiomas que por sí mismos no reproducen orden alguno, pues expresan características compartidas por infinitas cosas y se predicán por igual de todas ellas, de manera que no permiten a la mente pensar ni deducir una cosa singular antes que otra (TIE 93). Por ello, no podemos decir que la realidad sea racional: la razón siempre es humana y mira desde su perspectiva y por su propio interés, pues sólo es capaz de percibir propiedades que comparte con otras cosas. A lo sumo, diremos que la realidad es racionalizable —en cuanto la mente es capaz de reunificar la experiencia fragmentaria de la imaginación—, pero siempre con vistas al interés humano.

I.2.6. Antes de pasar a la diferencia ontológica entre tener ideas adecuadas o inadecuadas, es muy importante considerar que cada afección es producto de un esfuerzo: el ser humano no tiene garantizada su existencia sino que debe buscar afirmar su potencia de actuar y de pensar por todos los medios que tiene a su alcance. Así como el cuerpo humano se esfuerza por conservar su proporción de M/R y aumentar su potencia por medio de afecciones en las que colaboran cuerpos externos, su mente también se esforzará por autoconservarse por medio de las ideas de esas afecciones. La mente puede ser consciente de su propia actividad pues, en cuanto consideramos que es una cosa (realidad formal), es el objeto pensado por otras ideas (realidad objetiva) y éstas ideas sólo pueden derivar aquello que tiene la idea original (TIE 35<sup>162</sup>), de modo que si el deseo es dirigido por una idea inadecuada, la conciencia de esa idea también será una idea inadecuada<sup>163</sup>. La mente sólo es consciente de sí misma por medio de las afecciones de su cuerpo (E2P23, E3P9D), pues todo autoconocimiento es conocimiento de la esencia actual y determinada de un hombre particular. En cuanto las ideas que tiene de su cuerpo (E2P27) y de sus partes (E2P24) son inadecuadas<sup>164</sup>, el conocimiento que la mente puede tener de sí misma será muy inadecuado. Por tanto, la conciencia no es un poder ni un criterio externo e indiferente a las ideas que reflexiona. Más bien, la adecuación o inadecuación de la conciencia deriva de la adecuación o inadecuación de

<sup>162</sup> La conciencia (*conscientia*) es un tipo particular de conocimiento (*cognitio*) o percepción. Deleuze, (*Spinoza: filosofía práctica*, pp. 75-76) muestra que tiene tres características principales: 1º) Es la idea de la idea; 2º) La correlación entre la idea y su conciencia es la misma que la que hay entre la idea y su objeto (E2P21); es decir, entre idea y conciencia no hay más que una distinción de razón (E4P8; E5P3) pues, dado el paralelismo de las potencias, ambas expresan la potencia divina en el atributo pensamiento, una como esencia formal y otra como esencia objetiva; y 3º) no es la propiedad moral de un sujeto, sino la reflexión de la idea en la mente humana.

<sup>163</sup> La conciencia no puede tener más realidad objetiva que la realidad formal de su objeto, la mente.

<sup>164</sup> Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 14.

las ideas que reflexiona. De ahí que la apercepción no implique *per se* un conocimiento adecuado de Dios, de las esencias contenidas por los atributos, de un cuerpo ni de sí misma, sino solamente un conocimiento de aquello que afecta a su cuerpo.

La naturaleza humana se define por su necesidad por perfeccionarse y completarse, por lo que Spinoza define el conato humano en los siguientes términos: «tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, la mente se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo» (E3P9). Este esfuerzo o duración de la mente es la actualización de su esencia como potencia o poder (E3P7) a partir de las ideas que tiene, provengan éstas de la imaginación o del entendimiento. Este conato no implica negación alguna y sólo puede ser un esfuerzo indefinido. Asimismo, la mente no puede ser determinada por cosas de las que no tiene una idea, aunque esto no significa que comprenda adecuadamente todo lo que la determina: la mente es consciente de su conato pero esta conciencia no es conocimiento adecuado *per se* sino sólo la idea del mismo deseo. Empero, al ser consciente de las afecciones que la determinan, la mente puede estudiarlas y distinguir lo que la constituye en verdad de lo que le es ajeno<sup>165</sup>. A su vez, esto significa que todo autoconocimiento implica estar en situación, estar relacionado con el mundo según determinadas circunstancias<sup>166</sup>, por lo que soy capaz de ser consciente de este mi ser en el mundo: para la perspectiva spinoziana, nacemos, vivimos y morimos en interacción con el mundo. Esta capacidad será muy importante para el estudio spinoziano de la cultura y la idiosincrasia: en tanto hay afecciones colectivas, aquellas que comparto con otros seres humanos, todos tenemos la misma conciencia, es decir, la misma representación de nosotros y del mundo y, con ello, la misma manera de relacionarnos con ellos. De aquí se desprende la propuesta anticartesiana de Spinoza: no hay aprehensión de la cosa pensante por sí misma ajena al ser en el mundo; no hay un *cogito* como ente indiferente del mundo y fundador de su representación<sup>167</sup>. De esta manera, el holandés elimina las tesis solipsistas y escépticas sobre el conocimiento y la certeza del mundo exterior, tales como la del genio maligno<sup>168</sup>: sentir mi cuerpo es condición de posibilidad de la conciencia de mi idea de este sentir y no la inversa.

<sup>165</sup> Misrahi (*Spinoza*, pp. 31-32) sostiene que Sólo el reconocimiento de la actividad del concepto —que no es una reproducción pasiva del mundo— posibilita pasar revista a los modos de conocimiento.

<sup>166</sup> En I.2.1. comentamos que Spinoza esboza una especie de fenomenología de la percepción.

<sup>167</sup> Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 177.

<sup>168</sup> Tesis como la del genio maligno, dice Popkin (*Historia del escepticismo*, pp. 193ss), hacen de Descartes un escéptico *malgré lui*. El argumento del genio maligno dice que todas las percepciones sensibles (como las del cielo, del aire, de la tierra, etc.) son ilusiones y engaños generados por un genio

A partir de este papel de la conciencia, el conato humano se define como un deseo (*Cupiditas*), un «[...] apetito con la conciencia del mismo» (E3AD1Ex) o, bien, «[...] cualesquiera tendencias del hombre, impulsos [*ímpetus*], apetitos y voliciones [...]» de los cuales puede ser consciente (E3AD1Ex). Spinoza llamará a este conato «voluntad» cuando sólo considere la mente, «apetito» cuando considere tanto el cuerpo como la mente (E3P9S) y, en fin, «ímpetu» cuando considere el cuerpo. Los conatos y sus ideas son las causas eficientes y próximas de la duración humana que, a su vez, causa nuevos conatos e ideas, por lo que, nos dice Spinoza: «en la mente no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que la mente 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 al infinito» (E2P48). El conato humano no es una voluntad caprichosa, pues no hay una voluntad indeterminada y libre de causalidad, sino que siempre es determinada por una causa eficiente y próxima. No hay libertad como ausencia de determinación causal, ni siquiera Dios actúa en esos términos: «[...] las imágenes de las cosas son [...] las mismas afecciones con que el cuerpo humano es afectado por causas externas y dispuesto a hacer esto o lo otro» (E3P32S). Porque no hay voluntad libre, sino una determinada cadena de causas y efectos de las afecciones, no elegimos libre e indiferentemente las imágenes que tenemos. Para nuestro autor: «[...] no podemos hacer ninguna cosa por decisión de la mente, a menos que la recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra sin recordarla» (E3P2S). Desde la perspectiva spinoziana, no puedo hablar de cosas que no me han afectado, pues no tengo nada qué decir sobre ellas. El holandés encuentra la causa de la ilusión del libre arbitrio en nuestra natural ignorancia de la causa de nuestros actos: podemos ser conscientes de nuestras voliciones y actuar conforme a ellas y, a la vez, ignorar sus causas próximas; en cuanto ignoramos las causas, creemos que nuestra voluntad sola toma sus decisiones y, por tanto, que es incausada (E1A, p. 34)<sup>169</sup>. Empero, el rechazo spinoziano del libre arbitrio no afirma un

---

maligno para que nos equivoquemos. Para no dar crédito a estas ilusiones, suspendo mi juicio. Esta duda ataca todos los contenidos sensibles de mi pensamiento. Ahora bien, Descartes sale de esta crisis en tanto que cae en la cuenta de que la duda es con respecto a los contenidos del pensamiento, pero no a su facultad para contenerlos. Así, puedo dudar de la fiabilidad de dichos contenidos, pero el hecho de que piense contenidos muestra la primera verdad del cartesianismo: *cogito, ergo sum*. Como dice García Morente (*Introducción a las Meditaciones*, p. 20) la hipótesis del genio maligno pone de relieve, en primer lugar, la mediatez de los objetos del conocimiento con respecto a la inmediatez del pensamiento. Pero, en segundo lugar, el genio maligno simboliza la duda de si es posible la ciencia, pues se trata de dudar si la realidad es cognoscible a través de la razón.

<sup>169</sup> Spinoza sostiene que, en cuanto ignoro la naturaleza humana, ignoro que mi deseo está determinado por una afección y su idea; empero, creeré que mi voluntad tiene una supuesta facultad que le permite decidir qué actos emprender y cuáles detener, qué desear y qué aborrecer; por lo tanto, pensaré que mi voluntad causa libre e indeterminadamente mis deseos y actos. Pongamos dos ejemplos; primero, cuando

fatalismo ni un destino, pues el holandés rechaza que esté predeterminado cuánto tiempo durarán los seres humanos, qué ideas tendrán, qué acciones realizarán y qué les sucederá en su duración<sup>170</sup>.

I.2.7. La diferencia entre ideas adecuadas e inadecuadas es capital para la filosofía spinoziana pues, si las afecciones y sus ideas causan la duración del cuerpo y de la mente, respectivamente, la existencia será muy distinta en cada caso. Spinoza sostiene que: «la idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de pensar de nuestra mente» (E3P11). La mente no es indiferente al paso de una idea a otra sino que vive esta transición como la variación de su realidad formal, es decir, como el paso a una mayor potencia de pensar o el paso a una menor y, por paralelismo, es también el paso de su cuerpo a una mayor potencia de actuar y de ser afectado o el paso a una menor. Spinoza identifica esta transición con los afectos que sentimos, o sea, con los afectos del ánimo o «[...] 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» (E3Def3<sup>171</sup>). El afecto es la realidad formal de una idea, por lo que no puede darse sin una idea que le afecta mientras que, en cuanto consideramos sólo al objeto representado por la idea (realidad objetiva), ésta puede

---

me apetece escribir, mi constitución está determinada por cierta idea de la escritura como medio para expresar mi potencia (Ep 58, p. 267); pero si ignoro esta causa próxima de mi deseo, creeré que escribo por libre voluntad. Segundo, en tanto ignoro que es mi sed la que me provoca beber el agua, cuando la bebo creo que la satisfacción de mi sed es la causa final del agua. En el próximo capítulo estudiaremos las consecuencias de la ilusión del libre arbitrio.

<sup>170</sup> Como se ha dicho varias veces, las esencias no implican cuánto tiempo durarán las cosas ni qué las destruirá. Además, como hemos visto en el apartado anterior, el entendimiento divino y la voluntad divina son la misma modificación del pensamiento de la existencia divina, por lo que no puede comprender unas ideas antes que decidir crearlas sino que comprende las ideas de las cosas al mismo tiempo que produce esas cosas.

<sup>171</sup> Para comprender lo que Spinoza entiende por las variaciones de las afecciones de la esencia, hagamos una analogía entre el individuo y el ejemplo spinoziano del canal de agua en circuito cuyas paredes varían. En Ep 12, Spinoza explica el infinito de los modos a través de un canal de agua circular delimitado por dos círculos con distintos centros, uno contiene al otro y forman el segmento largo AB y el corto CD; en función de la división de los cuerpos que hay dentro de los segmentos, el segmento AB es un infinito mayor que CD. Ahora, podemos comprender la esencia de un individuo como la suma de todos los segmentos desiguales entre los dos canales, la proporción que comunica M/R entre dos límites. Si circularáramos por el canal, nos encontraríamos con unos segmentos más amplios y luego con otros más estrechos; en ocasiones circularíamos con mayor facilidad y en otros momentos tendríamos dificultades para hacerlo. Cada parte del canal es la esencia del individuo y varía en función de su anchura. De esta manera, las afecciones de la esencia son las distintas constituciones que cobra el individuo dentro de los dos límites marcados por la esencia.

darse sin afecto alguno (E2Ax3<sup>172</sup>). Por ejemplo, mi deseo de una taza de café no puede darse sin la idea de taza de café, mientras que puedo concebir esta idea sin deseo alguno<sup>173</sup>. Por su parte, la idea de taza de café deseada, por confusa e inadecuada que sea, implica una transición de la potencia, o sea, implica un afecto. Si bien el afecto en cuanto tal no representa nada, tiene realidad formal pero no objetiva, de todo afecto podemos derivar el conocimiento de la determinada afección que lo causó<sup>174</sup>. Para Spinoza, lo afectivo (sentimientos, emociones) y lo representacional (ideas, representaciones) están estrechamente ligados como si fueran dos aspectos de un mismo evento mental o modo de pensar: cada idea es la realización de la potencia del ser humano, o sea, es idea de una afección o constitución del cuerpo. Esta relación será muy importante para fundamentar la capacidad motivacional de la razón<sup>175</sup>.

El deseo no es algo que simplemente se añada a la mente como si ésta fuera un conjunto de representaciones indiferentes, sino que es el mismo aumento o disminución de potencia producto de la afección. Se trata de la existencia de la mente en cuanto implica la existencia actual del cuerpo, su esencia actual o realización de su potencia como transición entre dos estados (E5P23S). Esta transición no es el cambio de una esencia a otra, pues nos dice Spinoza que:

[...] cuando digo que alguien pasa de menor a mayor perfección, y al revés, no entiendo que se cambie de una esencia o forma a otra —pues un caballo, por ejemplo, se destruye lo mismo si se transforma en hombre o en insecto—; sino que concebimos que su potencia de obrar, en cuanto que ésta se entiende por su naturaleza, aumenta o disminuye. [E4Praef]

Los afectos no se refieren a los aumentos o a las disminuciones de la potencia ni los representan, sino que son los mismos aumentos o disminuciones de la potencia de actuar (*potentia agendi*) o de la fuerza de existir (*vis existendi*). La diferencia entre la constitución de un ser humano en el pasado y la constitución en el presente no es una comparación subjetiva, intelectual ni extrínseca. Más bien, se trata de una diferencia

<sup>172</sup> Este axioma afirma que: «Los modos del pensar, como el amor, el deseo o cualesquiera de los designados con el nombre de afectos de ánimo, no se dan, a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo de pensar» (E2Ax3). Este axioma distingue afectos e ideas como modos distintos, por lo que Spinoza no confunde lo afectivo (sentimientos y emociones) con lo representacional (ideas, representaciones) como dos aspectos del mismo modo, evento o entidad mental.

<sup>173</sup> Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 80, 168) sostiene que, si bien el afecto es la variación de la potencia determinada por las ideas, no se reduce a ellas porque considera que la idea y su afecto son dos modos del pensamiento irreductibles entre sí. Por ejemplo, si consideramos el amor en la idea de una cosa amada, ese amor presupone la cosa amada pero no la representa sino que es una realidad formal como transición o variación de la potencia.

<sup>174</sup> Como muestra Misrahi («L'identification de la volonté et l'entendement chez Spinoza», p. 59), debemos evitar la tradicional lectura de los afectos en función de la epistemología pues, más bien, es la inversa.

<sup>175</sup> Sobre esto ver III.1.2. y su discusión contra Hume y Kant, III.2.2.



ontológica e intrínseca, pues es una fuerza de existir mayor o menor que antes, una realidad mayor o menor que antes<sup>176</sup>. En cada afección que tiene el cuerpo humano siempre participa la potencia humana, pero en unas ocasiones participa más y en otras participa menos. Por lo tanto, la transición o variación de la potencia de actuar de un ser humano expresa su realidad o perfección: es más perfecto que antes o es menos perfecto (E3AD General). Los afectos nunca son meros reflejos de las causas externas, sino variaciones dinámicas de la perfección o realidad de un hombre, variaciones que dependen más de la constitución actual que de la causa exterior<sup>177</sup>, por lo que la existencia del individuo no es la yuxtaposición de las afecciones e ideas que tiene. Spinoza identifica estos afectos o variaciones de la potencia con las pasiones<sup>178</sup>, que define en los siguientes términos:

El afecto, que se llama pasión del ánimo [*animi Pathema*], es una idea confusa con la que la mente afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, la mente misma es determinada a pensar esto más bien que aquello. [E3AD Def General de los Afectos]

Los griegos utilizaron el término *pathos* y los latinos *passio* para referirse a los sufrimientos o padecimientos del alma, que a su vez se identificaron con las acciones del cuerpo<sup>179</sup>. El holandés llama pasión a toda afección causada de manera inadecuada porque tal afección reproduce parcialmente una proporción de M/R ajena a la proporción de M/R del cuerpo humano, es decir, es un efecto que refleja heteronomía. Constatamos este efecto en cuanto consideramos que sentimos diferentes afectos hacia los objetos de las imágenes que recordamos, es decir, mientras que unas nos hacen sentir mejor, otras nos hacen sentir peor (E2Ax4, Ax5, P13D).

---

<sup>176</sup> No se trata de la comparación que hace la mente entre su poder actual y su poder anterior. Las comparaciones abstractas y parciales entre dos estados nos podrían llevar a considerar que carecemos de algo, por lo que no se trata de una comparación ontológica.

<sup>177</sup> Si bien cada afección colma en todo momento la potencia de ser afectado del hombre, en el caso de las pasiones esa potencia ha sido reducida a un nivel bastante bajo, de manera que, cuando el ser humano tiene una pasión, no es dueño de su potencia sino que requiere del mundo exterior para realizarla, con lo que la misma realización no llega a ser una acción. Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, p. 217.

<sup>178</sup> En 1KV, 2, §23, leemos: «[...] la pasión, cuando el agente y el paciente son distintos, es una imperfección palpable, ya que el paciente debe depender necesariamente de aquello que le ha causado, del exterior, la pasión». En este pasaje el efecto conserva la causa y a ella debe su poder por lo que, cuando la causa es externa, a ella le debe vasallaje.

<sup>179</sup> Lercher, *Les mots de la philosophie*, pp. 284-285. Según este autor, *Passio* es la traducción latina de *Pathos*; *Passio* es el participio pasivo de *Pati*- (sufrir, aguantar, admitir, tolerar, permitir) y *-or* (acción). En el tercer capítulo estudiaremos esta perspectiva en Platón, Demócrito, Séneca, así como su diferencia con la ética spinoziana, ver III.2.2.

Hay un vínculo directo entre el aumento de potencia y la pasión de la alegría, así como entre su disminución y la pasión de la tristeza<sup>180</sup>: experimento alegría cuando mi proporción de M/R característica se compone con otros cuerpos y aumenta mi potencia; en cambio, experimento tristeza cuando mi proporción es descompuesta y disminuye mi potencia. La experiencia de la alegría es totalmente diferente a la de la tristeza: en la alegría, todo mi cuerpo se compone directamente con el cuerpo externo, ambos aumentamos nuestras respectivas potencias a la vez que conformamos juntos un tercer individuo<sup>181</sup>. Por lo tanto, un individuo es más poderoso y expresa con mayor fuerza la potencia de la naturaleza si su cuerpo es capaz actuar más y padecer más autónomamente a partir de su proporción de M/R entre sus partes, a la vez que su mente puede tener más ideas adecuadas que inadecuadas. Habrá deseos tristes, deseos casi impotentes, porque la tristeza es un afecto implicado por una afección de descomposición de mi proporción de M/R con la de un objeto externo en términos físicos. Para Spinoza el deseo, la alegría y la tristeza son los tres afectos primarios de los cuales se derivarán todos los demás afectos (E3P11S), por ejemplo, el amor, el odio, la esperanza, el miedo, o la fluctuación del ánimo. Mientras que el deseo es la dirección que toma el conato, la alegría y la tristeza son el aumento o la disminución, la asistencia o el obstáculo, respectivamente, del poder de ese conato. En otros términos, mientras que el deseo es la realización de la capacidad ejecutiva, la alegría es el aumento de dicha capacidad y la tristeza, por el contrario, su represión y disminución.

Las primeras pasiones que se derivan de la alegría y de la tristeza son los siguientes:

[...] llamo *placer* [*Titillatio*] o *jovialidad* [*Hilaritas*] al afecto de alegría que se refiere a la vez a la mente y al cuerpo; *dolor* [*Dolor*] o *melancolía* [*Melancholia*], en cambio, al de tristeza. Pero hay que advertir que el placer y el dolor se refieren al hombre en cuanto una parte suya está más afectada que las demás; la jovialidad y la melancolía, en cambio, cuando todas ellas son igualmente afectadas [E3P11S].

Los placeres y los dolores son alegrías y tristezas locales, como las cosquillas o el dolor de cabeza. También hay alegrías y tristezas que afectan a todo el individuo, como la jovialidad y la melancolía. Todo tipo de alegría es un aumento de la potencia de

<sup>180</sup> Spinoza define los conceptos de alegría y tristeza en el siguiente escolio: «[...] la mente humana puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. [...] entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que la mente pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor» (E3P11S).

<sup>181</sup> Según Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 65-66), tanto para Spinoza como para Nietzsche aumentar la potencia es componer tales relaciones con objetos externos que juntos seamos parte de un nuevo individuo. Ese tercer individuo no pre-existe, debemos engendrarlo; esto contradice la idea de un plan de la creación divina preestablecido, pues no está escrito que nos juntaremos para formar el individuo.

actuar y de pensar, mientras que las tristezas son represiones y disminuciones de esta potencia. Como veremos en los próximos capítulos, en los afectos de placer y dolor el deseo encontrará estímulo para dirigirse hacia el mundo: la fuerza de estos afectos lleva al ingenio a creer que cuanto le afecta negativamente, por diminuto que sea el dolor, es distinto a él y le odiará. Por el contrario, cuanto le afecte positivamente y le produzca alegría y placer, lo considerará parte suya. Cuando las ideas inadecuadas y confusas dirigen al deseo, éste encuentra fuente y estímulo en los afectos de alegría y tristeza —y sus derivados, como el placer y el dolor—, recursos que han quedado grabados en su memoria y le ofrecen el material deseable o despreciable: nuestro conato intentará que exista aquello que amamos, a la vez que intentará destruir aquello que odiamos. La fuerza de un deseo dependerá de la fuerza de la afección que lo determina, esto es, la fuerza de un anhelo proviene de la fuerza del afecto que lo dispuso (E3P37); es decir, la fuerza de una pasión no se explica sólo por nuestro conato, sino por éste comparado con la potencia de la causa externa de la imagen (E4P5). Spinoza utilizará el término «*impetus*»<sup>182</sup> (impulso) para referirse al hombre que actúa guiado por una pasión muy fuerte y contrapone esto a la acción guiada por la razón.

I.2.8. Cuando el ser humano es causa adecuada de sus afecciones, el efecto resultante es una acción («*agere*», E3Def2, Def3<sup>183</sup>) que colman su potencia y, por lo tanto, expresan tanto al cuerpo humano como a su mente *sub specie aeternitatis*, esto es, sin un cuándo, un antes, ni un después (E1P33S2). Este tipo de eternidad no se da por sí misma (sólo Dios es eterno en este sentido), sino por su causa, que es la expresión de la sola causa inmanente, que es Dios (E5P23S). Las ideas adecuadas y sus acciones muestran que la existencia humana no es sólo una sucesión de estados pues aquéllas son estados permanentes que conquista un ser humano, que los vive como verdadera felicidad (*Beatitudo*) y no se pierden ni siquiera con la muerte<sup>184</sup>. Es más, la emancipación de la pasividad de la imaginación es, en realidad, una emancipación de la pasividad de los afectos<sup>185</sup>: Spinoza considera que los hombres no nacemos libres y, sin

<sup>182</sup> Ver, por ejemplo, E4P37S1 en II.2.6 y II.3.2.

<sup>183</sup> Nos dice Spinoza que «[...] si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión» (E3Def3). Ver KV, II, 2, § 3; 3, 1. Aristóteles, *De Anima*, II, 2, 413b 23-25. Descartes, *Pasiones*, I, 1-2.

<sup>184</sup> Esto será objeto de estudio de la ética, que trabajamos en III.1.

<sup>185</sup> Esta cuestión será objeto de nuestros próximos capítulos.

embargo, nos podemos hacer libres a través de la autodeterminación, es decir, al ser causa adecuada de las afecciones de su esencia.

I.2.9. Empero, nuestra potencia requiere de la potencia de otros cuerpos y otras almas para conservarse, como lo muestra la misma nutrición: mi cuerpo se desgasta constantemente y debo alimentarme para sustituir las partes debilitadas, pero no me puedo alimentar con cualquier tipo de cuerpo. En consecuencia: «no puede suceder que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que no pueda padecer ningún cambio, fuera de aquellos que pueden ser entendidos por su sola naturaleza y de los que él sea la causa adecuada» (E4P4). Muchos de los cambios, constituciones o afecciones que tiene el ser humano no se deducen de su sola esencia o proporción de M/R. Si esta proporción causa inadecuadamente sus afecciones y, a su vez, la mente causa inadecuadamente sus ideas, entonces el efecto reproduce parcialmente su causa y apenas se reconoce y afirma en ella. En otros términos, el cuerpo humano y su mente adaptan la expresión de su particular proporción de M/R a las otras proporciones de M/R de los cuerpos afectantes (E2 Post3, P28D).

Ahora, la imaginación afirma la potencia del cuerpo y de la mente en cuanto que afirma la existencia o inexistencia de cosas exteriores que ponen o quitan la existencia de quien imagina, por lo que esa potencia variará en función de los objetos que imagina. Nos encontramos con una regla de la guía de la imaginación: «todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que se realice; en cambio, lo que imaginamos que se opone a ella o que conduce a la tristeza, nos esforzamos por apartarlo o destruirlo» (E3P28). Buscamos que exista *todo* lo que imaginamos que nos alegrará, sin restricción alguna. Asimismo, buscamos destruir *todo* lo que imaginamos que nos entristecerá. De ahí que haya deseos alegres y poderosos, así como deseos tristes e impotentes y, como veremos en el tercer capítulo, la diferencia entre ambos es fundamental para la ética spinoziana. El fundamento positivo de la imaginación es la *Cupiditas sese conservandi*<sup>186</sup>: el conato de la mente tiende a imaginar cosas que aumentan su potencia, es decir, busca afirmar la existencia de cosas

<sup>186</sup> La postulación positiva de la imaginación no se encuentra en el TIE sino en el KV y en la *Ética*. Como ha mostrado Mignini (*Ars imaginandi*, pp. 90-100), el TIE es incapaz de exponer el proceso de la imaginación porque antes afirma que el alma es exclusivamente intelectual. Pero, como dice Fernández García («El poder de la imaginación», pp. 7-8), el TIE intenta desarrollar la idea adecuada, por lo que la contrapone en todo momento a la imagen, idea inadecuada; así, Spinoza nunca afirmaría que sólo es pasividad.

exteriores con las que conviene y que ponen su existencia y la conservan. A partir de ello, Spinoza nos dice que «[...] *el amor* no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; [...]» (E3P13S). La debilidad de nuestra naturaleza (2KV, 5-6) nos lleva a necesitar de las cosas externas y amarlas es lo mismo que conocerlas y desear estar unido a ellas para afirmar la propia potencia.

Pero amar no es la única tendencia del conato de la mente. Nos dice E3P13 que: «Cuando la mente imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de actuar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por recordar cosas que excluyen la existencia de aquellas» (E3P13). De esta manera, el conato de la mente tiende a imaginar cosas externas que reprimen la existencia de aquellas que la entristecen. Nuestro autor sostiene que «[...] *el odio* no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior (E3P13S)». Por lo tanto, el conato de la mente odia en cuanto busca causas exteriores que rechacen la causa de su tristeza en su intento por afirmar su potencia. En el caso de la tristeza, toda mi fuerza de existir (*vis existendi*) está concentrada en un solo objetivo: investir el trazo del cuerpo que me afecta para rechazar su afecto. En cuanto mi potencia aumenta y disminuye, permanezco en el mundo de las pasiones, y estoy separado formalmente de mi potencia de actuar; esto es, no soy causa completa y adecuada de mis propios afectos, sino que soy su causa parcial e inadecuada, una causa que es completada por otras cosas exteriores, por lo que paso a depender de tales cosas. Las pasiones tristes o dolorosas no son más<sup>187</sup>, pues sólo me pertenece la potencia de mi proporción de M/R y la alegría que ésta implica, mientras que estas pasiones reprimen esa potencia y, si algo afirman, es otra proporción de M/R. De esta manera:

[...] cuanto mayor es la tristeza, mayor es la parte de la potencia de actuar del hombre, a la que necesariamente se opone. Luego, cuanto mayor es la tristeza, mayor será la potencia de actuar, con la que el hombre se esforzará en alejar la tristeza, esto es (*por E3P9S*), con mayor deseo o apetito se esforzará en alejar la tristeza. [E3P37D]

Hay impotencia en el deseo de desechar la tristeza porque todo el conato humano determinado por una búsqueda para eliminar el origen de la tristeza. La potencia por desechar la tristeza es, en realidad, una impotencia o una mayor imperfección de la esencia actual del hombre. Entonces disminuye mi potencia porque dejo de ser yo y tomo la forma del objeto que me niega, descompone y entristece para imaginar cómo destruirla. Esa parte de mi potencia queda inmóvil, me es sustraída, deja

<sup>187</sup> Allendesalazar, *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, pp. 74-75.

de durar: se trata de la vida de los hombres que odian, resentidos<sup>188</sup>. En cuanto consigue este objetivo, el odio puede engendrar alegrías indirectas y compensatorias<sup>189</sup>, pero aunque éstas sean grandes, nunca suprimen del todo la tristeza que las origina. Por tanto, el odio es tiempo perdido para mi potencia: ya no vivo para ejercer una mayor potencia, sino para dirigir mis esfuerzos para localizar y eliminar el objeto que rechaza mi relación.

Los seres humanos siempre desean cosas que les sean buenas y útiles, a la vez que les es imposible desear algo negativo y triste (E3P44S<sup>190</sup>); el conato de la mente tiende a no pensar lo que reprime su potencia y la de su cuerpo (E3P13C). La imaginación deseará que sólo existan aquellos objetos de sus imágenes alegres, pues cree que sólo éstos aumentan su potencia. Asimismo, deseará que desaparezcan todos aquellos objetos de sus imágenes tristes, pues cree que éstos reprimen y disminuyen su potencia. Cuando la imaginación considera objetos pasados o futuros<sup>191</sup>, esos objetos le afectarán de la misma manera que si estuvieran presentes. Nos dice E3P18S2:

[...] la *esperanza* no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El *miedo*, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza surge la *seguridad* y del miedo la *desesperación*, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. [E3P18S2]

Los afectos de la esperanza (*Spes*) y del miedo (*Metus*) conforman una dupla de afectos que no son constantes, pues la imagen representa la existencia de su objeto con dudas y reservas (E3P18S1). Esta inconstancia afectiva fluctúa según se considera la existencia o inexistencia del objeto; la fuerza afectiva de la esperanza y del miedo deriva de una duda epistemológica. Esta inconstancia conduce a quien tiene esperanza a tener también miedo por no ver cumplido su deseo, así como quien tiene miedo sentirá

<sup>188</sup> Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 83-85) le llama «induración».

<sup>189</sup> Dice el holandés: «quien se imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá; si imagina, en cambio, que se conserva, se alegrará» (E3P19). Disminuye la potencia de quien imagina que deja de existir lo que ama porque deja de existir algo que él creía sin duda que le ayudaba a conservarse. En cambio, aumenta su potencia si imagina que se conserva lo que ama, pues conforme siga existiendo esa cosa, él cree que seguirá existiendo. Por su parte, «Quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará» (E3P20). Se alegra quien imagina que ya no existe el objeto que reprime su potencia pues se imaginará que deja de existir un obstáculo más para su conservación.

<sup>190</sup> No podemos actuar en contra de nuestros sentimientos, es decir, no podemos tener una serie de afectos y querer voluntariamente otra cosa: la voluntad es la determinación actual del hombre. Ver Espinosa Rubio, Spinoza: Naturaleza y ecosistema, pp.187 ss.

<sup>191</sup> Una imagen, considerada en sí misma, siempre afecta a la mente como si estuviera presente su objeto (E3P18), pues la consideramos independientemente de otras imágenes u objetos que nieguen su existencia o la pongan en duda; por lo tanto, la sola representación de un objeto afecta de la misma manera aunque no esté presente si es que no hay conciencia de la ausencia. E4Def 6 explica lo que Spinoza entiende por afectos pasados y futuros y se refiere a E3P18S1-S2; pero, como sostiene Garret («Spinoza's ethical theory», pp. 310-311, n.16), esto queda mejor explicado en E3P44S.

esperanza por no ver realizado el objeto. En cambio, la seguridad (*Securitas*) y la desesperación (*Desperatio*) dependen de la ausencia de duda de la existencia o inexistencia del objeto representado: el sujeto está seguro de tener el objeto de deseo o de sufrir el objeto odiado. Por ejemplo, quien se encuentra en un bote en medio de la tormenta tiene la esperanza de salvar la propia vida y salir ileso, así como tiene miedo de perder la vida. En cuanto amaina la tormenta y comprueba que el bote ha quedado intacto, sentirá la seguridad de que salvó su vida; pero si la tormenta arrecia, el bote comienza a hacer agua y se pierden velas y remos, entonces el miedo pasa a ser desesperación. Por su parte, Spinoza sostiene que: «la *grata sorpresa* [...] es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, la *decepción* es la tristeza opuesta a la grata sorpresa» (E3P18S2). Cuando ya sucedieron las cosas que se esperaban o se temían, surgen la *grata sorpresa* (*Gaudium*) o la *decepción* (*Conscientiae morsus*). Si seguimos con el ejemplo del naufrago, sentimos grata sorpresa cuando llegamos sanos y salvos a puerto, pero decepción cuando muere uno de nuestros seres queridos. Ya tendremos oportunidad de la relevancia moral y política de que únicamente la seguridad tranquiliza un ánimo constantemente afectado con esperanza, miedo y desesperación: vivir la ausencia de duda sobre la existencia el objeto esperado, o la inexistencia del objeto que produce miedo o desesperanza. Por tanto, la existencia del individuo no es independiente de su imaginación, sino que varía la fuerza con la que existe en función de lo que imagina que le sucede a los objetos que ama u odia. Aún más, si consideramos que los seres humanos tienen la esperanza de conservarse y el miedo de no hacerlo, estas pasiones serán muy importantes para el ingenio del ignorante porque le conducen a construir ficciones para conservar su existencia, como la ilusión de las causas finales o la imagen antropomórfica de un Dios que regula a la Naturaleza<sup>192</sup>.

La fuerza de una pasión se explica más por la potencia de la causa externa que por la del conato humano: potencia que queda registrada en la imagen que es objeto de la pasión. Cuanto más ignoramos las causas de nuestras imágenes, más afectados somos por ellas: toda imagen subordina al individuo a una relación de dominio, pues para que éste aumente su potencia, tiene que buscar que exista el objeto de la imagen. El deseo abre la dimensión ejecutiva de una imagen: cada imagen califica al objeto representado en función de su utilidad para el conato (E3P26S), con lo que representa tanto la manera

---

<sup>192</sup> Esto será objeto de estudio en el próximo capítulo, a la vez que veremos cómo la ética y la política reprimen la fuerza de estos afectos.

para relacionarse con el objeto, como el beneficio o daño que resultará de la relación. Para Spinoza, nuestra existencia cotidiana, así como nuestra vida social y política, se juega en el terreno de las pasiones y, como veremos en el próximo capítulo, es exterior la causa de las pasiones más fuertes de los ingenios ignorantes: sea la fortuna, una autoridad religiosa o una civil.

## Conclusiones del capítulo I

Este breve resumen de los conceptos ontológicos que fundamentan el concepto de ingenio mostró una gran diferencia con la ontología judeocristiana: ésta supone la *creatio ex nihilo* y se pregunta por qué hay entes en lugar de nada, mientras que para la ontología spinoziana el problema nunca es la nada sino el pleno. En el próximo capítulo estudiaremos el origen imaginativo del Dios antropomórfico que obra respecto a ciertos fines morales, contrario al Dios de Spinoza que es la Naturaleza en términos apersonales y que permitirá evaluar la ambivalencia de los fenómenos humanos. Por su parte, el análisis de los fundamentos físicos y antropológicos del concepto de ingenio defendió que el ser humano no es un imperio dentro de otro imperio, sino un individuo determinado por leyes naturales: la relación íntima existente entre el hombre y su causa inmanente (la Naturaleza o Dios), conlleva que cada acción humana sea una acción de la Naturaleza como la expresión de cierta proporción de M/R. De la sola esencia del ser humano podremos deducir las leyes generales de su naturaleza, pero su existencia no depende sólo de estas leyes, sino que persevera por medio de la colaboración de otros individuos. Por tanto, la sola naturaleza humana no explica las particularidades de cada ser humano. Como veremos a continuación, este espacio es llenado por medio del concepto de ingenio: la determinación de las leyes de la imaginación afincada en la expresión particular del individuo. Así como los individuos se esfuerzan por autoconservarse y se enfrentan entre sí por recursos limitados, también el ingenio se enfrentará con otros ingenios. O bien, así como hay individuos cohesionados por la presión del ambiente, habrá ingenios incongruentes consigo mismo, individuos cuya existencia depende al máximo de la presión exterior. Por su parte, habrá individuos dinámicos capaces de autoconservarse por medio de un ingenio autónomo y libre. El concepto de individuo será medular para la ética y la política a través del concepto de



ingenio, pues la sociedad es un individuo compuesto por otros individuos, una composición cuya excelencia dependerá del equilibrio de sus fuerzas constitutivas.

## Capítulo II

### El concepto de *ingenium*: diversidad e irreductibilidad.

---

A pesar de que Spinoza no dedicó definiciones, axiomas ni proposiciones al ingenio en la *Ética* ni en los Tratados *Teológico Político* y *Político*, a continuación mostraremos la capital relevancia que tiene para su obra: expresa la constitución particular de un individuo a través de su biografía personal, así como su disposición a ser afectado de cierta manera, de modo que el concepto comprende en principio la determinada imaginación de un ser humano particular. Para analizar la dimensión epistemológica del concepto en la obra spinoziana, estudiaremos tanto los contextos en que se presenta como los sentidos con los que es utilizado, de modo que le aplicaremos a la obra de Spinoza su método hermenéutico<sup>1</sup>. Los sentidos spinozianos del «ingenio» aprovechan los sentidos tradicionales del término (primer apartado) pero el holandés lo reconstruye desde su propio sistema y le caracteriza de una manera particular. Analizaremos los siguientes contextos: creencia del ser humano como causa final de las cosas y juicios de individuos afectados por un solo afecto (segundo apartado); la creencia en dioses antropomórficos y en su dirección de la naturaleza para el beneficio o

---

<sup>1</sup> En III.3 estudiaremos el método hermenéutico spinoziano y mostraremos el papel relevante que tiene el concepto de ingenio.

daño humano (tercer apartado) y la concepción de Dios según el ingenio de los profetas de la Escritura (cuarto apartado). El estudio de estos contextos nos permitirá argumentar que las asociaciones imaginativas realizadas por el individuo generan un hábito que no es otra cosa que el mismo ingenio del individuo y que es el criterio de los ignorantes para construir conceptos como bien, mal, orden, confusión, belleza, fealdad, dioses antropomórficos, etc., así como la causa de los conflictos sociales en cuanto se esfuerzan por que los vecinos deliren junto con ellos.

## II.1. El uso spinoziano de los sentidos tradicionales de *ingenium*.

Para la antigüedad latina y el humanismo, el término latino «*ingenium*» tenía una riqueza de sentidos que parten de su raíz indoeuropea «*gn<sup>2</sup>*» que se refiere al engendramiento y al nacimiento. Por ejemplo, «*gnazc*» designa a algo que ha tenido origen y «*gens*» un grupo de personas que tienen el mismo origen.

Forcellini<sup>3</sup> identifica y relaciona cuatro temas semánticos del término «*ingenium*» con otros términos latinos:

- i) Designa las cualidades innatas de una cosa: *vis, natura, indoles, insita facultas*.
- ii) Se aplica a los seres humanos y a sus disposiciones naturales, sus temperamentos y maneras de ser: *natura, indoles, mores*;
- iii) Por metonimia, designa a los hombres dotados de esta facultad: *ingenia* equivale a «hombres ingeniosos».

Estos sentidos son utilizados por Quintiliano en sus *Instituciones Oratorias*<sup>4</sup> cuando presenta el problema del orador como la dualidad entre *ingenium* (ingenio, natural) y *ars* (habilidad, desarrollado), y resuelve el problema al dar prioridad al primero sobre el segundo, como lo ilustra con una metáfora: de poco sirve un campo

<sup>2</sup> Esta raíz formó el término «*gignēre*» (engendrar), del cual derivan «*gēniūs*» (genio) e «*ingēnium*» (ingenio). Ver Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, pp. 283-284, 722-723.

<sup>3</sup> Forcellini, *Totius Latinus Lexicon*. Ver Pons, *op. cit.* Por su parte, Glare, *Oxford Latin Dictionary*, pp. 905-906, encuentra seis sentidos del término en la tradición latina: 1º) la disposición o temperamento natural o temporal; 2º) la cualidad o el carácter inherente a las cosas; 3º) la inclinación o deseo de cada individuo; 4º) los poderes mentales, las habilidades naturales, el talento, el intelecto o la mente, con lo que se señala cierta superioridad sobre otros; 5º) el talento literario o poético, la inspiración, etc., y 6º) la astucia o la destreza.

<sup>4</sup> Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, I.

con buena tierra si nadie lo cultiva, es decir, de poco sirve una gran capacidad nativa sin educación ni desarrollo técnico. Spinoza utiliza el término con estos sentidos no filosóficos en diversos pasajes. Por ejemplo, nos dice que se asombra de aquellos sutilísimos ingenios que buscan por todos los medios demostrar cosas imposibles, como la existencia de algo intermedio entre el ser y la nada (1 CM 3<sup>5</sup>) o de espectros y fantasmas (Ep 54<sup>6</sup>). Asimismo, llama ingenio a la fuente de los pensamientos de Descartes (1 PPC 7S<sup>7</sup>) y lo califica de «agudo» para señalar la inteligencia superior del francés sobre el hombre común (*ingenii acumen*, E3Praef<sup>8</sup>). Con este uso tradicional del término, Spinoza tiende puentes entre las tradiciones retóricas con las que sus lectores estaban familiarizados y las nuevas ideas que él quiere demostrar, pues recurre a experiencias comunes para sus lectores y el holandés ofrece un terreno común tanto al lector no especializado como al filósofo para descifrar algunos fenómenos humanos vividos cotidianamente. Por ejemplo, a través del término Spinoza aprovechará ejemplos y argumentos prefilosóficos tanto de los oradores, historiadores y dramaturgos latinos, así como los moralistas del Renacimiento y el barroco español<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> En 1 CM 3 Spinoza define las afecciones a partir de los atributos cartesianos (*Principia* 1, 52), por lo que el ser o la sustancia en cuanto tal no nos puede afectar, sino que lo hace a través de algún atributo suyo, aunque se mantenga una distinción de razón entre la sustancia y sus atributos. Luego sostiene el holandés: «de ahí que nunca admiro bastante los sutilísimos ingenios de aquellos que, no sin gran detrimento para la verdad, buscaron algo intermedio entre el ser y la nada. No me detendré, sin embargo, a refutar su error, puesto que ellos mismos, cuando se empeñan en dar las definiciones de tales afecciones, se pierden en su vana sutileza». (1 CM 3, 240/10)

<sup>6</sup> Spinoza critica a quienes escriben sobre espectros y fantasmas; en particular, sobre Plinio y Suetonio, quienes utilizan su gran ingenio para convencer a otros de sus fantasías. Dice: «Confieso que yo me he quedado asombrado, no ante los relatos, sino ante quienes los escriben. Me admiro de que hombres, dotados de ingenio, usen su facundia y abusen de ella para convencernos de tales necedades» (Ep 54:250/29, a Hugo Boxel, oct., 1674).

<sup>7</sup> En 1 PPC 7S (162/10) discute que Descartes llamara «difícil» aquello que es imposible (y que no puede concebirse cómo se realiza) y «fácil» aquello que no implica contradicción. Dice Spinoza: «esto, en realidad, no estaría de acuerdo con las palabras del autor [Descartes] ni reflejaría su ingenio». Por último, en 1 PPC 7S (162/27), cuando discute que entre lo posible y lo imposible, entre lo inteligible y lo ininteligible, entre algo y nada no hay proporción alguna, dice: «de ahí que yo lo considere totalmente ajeno al ingenio de Descartes».

<sup>8</sup> El lector del latín de Spinoza comprende a qué se refiere cuando éste utiliza la palabra «*ingenium*» o qué quiere decir cuando lo califica de «*acumen*», pues esos sentidos forman parte de la lengua latina. Por ejemplo, en E3Praef critica al francés por su unión alma-cuerpo: «Se sin duda que el celeberrimo Descartes, aunque también haya creído que la mente tiene un poder absoluto sobre sus acciones, intentó explicar los afectos humanos por sus primeras causas y mostrar al mismo tiempo el camino por el que la mente puede alcanzar un imperio absoluto sobre ellos; en mi opinión, sin embargo, no mostró más que la gran agudeza de su ingenio, como demostraré en su lugar».

<sup>9</sup> Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, pp. 379 ss; p. 558 ss. Más adelante veremos los casos concretos.

Pero el uso del término con este sentido no se limita a los textos latinos. Spinoza encuentra que este sentido del término tiene su uso en el hebreo de la Escritura, a saber, «espíritu de Dios»<sup>10</sup>. Nos dice en el TTP que en la Escritura:

[...] toda virtud o fuerza superior a lo habitual se llama *espíritu* o *virtud de Dios*, como por ejemplo en Éx 31:3: *lo llenaré (a Besalel) del espíritu de Dios*, es decir, como la misma Escritura lo explica, de un ingenio y de una destreza superiores a las que caen en suerte al común de los hombres; [...] [TTP 1:24 §25]

En este pasaje del *Éxodo* Dios le dice a Moisés que llenará a Besalel de su espíritu para que dirija la construcción del Tabernáculo<sup>11</sup>, por lo que es llenado «[...] en sabiduría y en inteligencia, en ciencia y en todo arte,/ para inventar diseños, para trabajar en oro, en plata y en bronce/ y en artificio de piedras para engastarlas, y en artificio de madera; para trabajar en toda clase de labor<sup>12</sup>». Estas cualidades son muy importantes para que el arquitecto realice adecuadamente la morada de Dios en la Tierra. Dadas las características de la mentalidad hebrea, que atribuye toda acción a Dios, la mejor traducción del término «espíritu de Dios» es «ingenio» con el sentido tradicional de ingenio de inteligencia superior y no la idea literal que es equívoca, por lo que el uso del término en la misma Escritura no significa que Dios tiene espíritu o alma. La explicación spinoziana del «espíritu de Dios» continúa con otro pasaje de la Escritura:

Y lo mismo en Isaías 11:2: *y reposará sobre él el espíritu de Dios*, es decir, como explica a continuación el mismo profeta con todo detalle (siguiendo una costumbre muy corriente en las Sagradas Escrituras), la virtud de la sabiduría, del consejo, de la fortaleza, etc. [TTP 1:24 §25]

En este pasaje de Isaías anuncia la llegada del Mesías (Emanuel), un rey superior a David que, al reposar el espíritu de Dios sobre él, tendrá los siguientes atributos, descritos por el mismo profeta: «espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de Jehová»<sup>13</sup>. En ambos pasajes la explicación spinoziana es polémica: en lugar de que el término «espíritu de Dios» signifique que Dios tiene un espíritu o un alma que le da a algunos privilegiados, como parece implicar la traducción, el holandés considera que el término es utilizado en la Escritura para referirse a un ingenio y destreza superiores al común de los hombres

<sup>10</sup> Esta interpretación del espíritu de Dios como un ingenio superior será muy importante para el reconocimiento de la superioridad de los profetas sobre la multitud, que analizaremos en pp. III.4.

<sup>11</sup> Se trata del Mishkán (מִשְׁכָּן), el santuario móvil de los hebreos construido en el desierto para proteger la Arca de la Alianza y las Tablas de la Ley que recibió Moisés. Ver Fernández, M.M., «Construcción y simbolismo del Tabernáculo».

<sup>12</sup> *Éxodo* 31:3-5.

<sup>13</sup> *Isaías* 11:2. La importancia de los atributos radica en que el profeta muestra que es el Mesías (Emanuel) es superior a Salomón (espíritu de sabiduría y de inteligencia), A David (espíritu de consejo y de poder) y a Moisés y los Patriarcas (espíritu de conocimiento y de temor de Jehová).

(*ingenio et arte supra communem hominum sortem*), algo propio del virtuoso, del sabio capaz de una fortaleza superior a los demás hombres y apta para dar buenos consejos. El argumento de Spinoza no sólo se apoya en las mismas explicaciones que siguen a la introducción del término «espíritu de Dios», sino también en el sentido tradicional del término «*ingenium*» como inteligencia o fuerza del ánimo superior a la de los hombres comunes.

Pero hay un cuarto sentido:

- iv) Expresa particularmente algunas disposiciones naturales del hombre como la inteligencia, la habilidad y la inventiva: *vis animi, facultas insita excogitandi, percipiendi, addiscendi, solertia, inventio*.

En este sentido Cicerón llama *ingenium* a la capacidad humana para comprender las relaciones de similitud entre cosas que aparentemente pueden diferir mucho entre sí pero tienen el mismo origen<sup>14</sup>, aquella capacidad que Aristóteles llamaba *euphyía*<sup>15</sup> y que es muy importante para la retórica y la poesía porque genera las metáforas. Autores como Huarte de San Juan<sup>16</sup>, Vives, Gracián y Cervantes lo utilizan como «[...] asidero de su reflexión sobre la diferencia individual»<sup>17</sup>, en donde expresa la capacidad productiva y creativa innata del ser humano que le permite tener una segunda naturaleza, es decir, transformar lo dado y superarlo. Como veremos a continuación, el concepto spinoziano aprovecha este sentido pero, en lugar de que el origen identificado por el ingenio esté en la naturaleza, estará en la costumbre con la que ha sido afectado un cuerpo humano en particular. En general, para Spinoza el ingenio es producto del tipo de cosas que han afectado a la imaginación de manera constante y han adaptado sus leyes al moldear su constitución corporal, y esas afecciones constantes determinan las semejanzas (*similis*) que identificará el mismo ingenio. Es más, el ingenio dirige la simpatía o propensión natural (*Sympathiâ*: E3P15S, *Propensio*: E3AD8) que un ser humano siente por las cosas que se asemejan a otras que desea, así como antipatía o aversión natural (*Antipathiâ*: E3P15S, *Aversio*: E3AD9) por las cosas que se asemejan a

<sup>14</sup> Cicerón, *Tusculanes*, I, 16, 38; *De oratore*, II, 35, 147-148. Ver Pons, «ingenium».

<sup>15</sup> « εὐφύϊα » se traduce como talento o buen ingenio. Por ejemplo, en su *Poética* (1459 a 5-7) dice: «Y es importante el servirse adecuadamente de cada una de las cosas dichas, y de las palabras dobles y extrañas, pero lo más importante con mucho es saber utilizar la metáfora. Pues esto es lo único que no es posible tomar de otro y es señal de *don natural*. Pues metaforizar bien es ver bien lo semejante». Las cursivas son nuestras.

<sup>16</sup> En la misma línea de Huarte de San Juan (*Examen de ingenios*, capítulos XVIII-IX), Spinoza utilizará el término para estudiar la diversidad pasional de los individuos en beneficio del Estado civil. En II.3.4 tendremos oportunidad de analizar las relaciones entre el estudio huarteano y el spinoziano

<sup>17</sup> Moreau, «Spinoza y Huarte de San Juan», p. 157.

aquellas que odia<sup>18</sup>. Dado que la imaginación no percibe la naturaleza de las cosas ni sus causas eficientes<sup>19</sup>, la semejanza percibida por el ingenio no es una cualidad oculta ni una relación ontológica entre las cosas, sino la percepción sensible de una identidad entre efectos sin sus respectivas causas, ya sea porque le afectaron al mismo tiempo<sup>20</sup> o porque le afectaron de la misma manera<sup>21</sup>. Por tanto, si bien Spinoza retoma el concepto de *ingenium* de la retórica latina y humanista como el medio que tiene la imaginación para conocer nuevas cosas al atribuirles de manera analógica las propiedades de otras cosas conocidas, el holandés le quita aquella capacidad que le atribuía Cicerón, en cuanto consideraba que identifica relaciones ontológicas entre las cosas. La capacidad del concepto de mostrar la diversidad de las opiniones y las pasiones de los hombres se evidencia por las traducciones que han hecho Vidal Peña y Atilano Domínguez del término; por ejemplo<sup>22</sup>: talento, buen parecer, temperamento, talante, criterio personal e idiosincrasia, entre otros. Es importante notar que, entre las lenguas europeas, el término latino «*ingenium*» sólo puede ser traducido al castellano y al italiano por su respectivo derivado sin perder todos sus sentidos<sup>23</sup>, por lo que a lo largo de esta investigación traduciremos «*ingenium*» por «ingenio» en todos los pasajes en que Spinoza lo utiliza<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> E3P16 pone esta regla en los siguientes términos: «por el solo hecho de que imaginamos que una cosa tiene algo semejante a un objeto que suele afectar a la mente de alegría o tristeza, aunque aquello en que la cosa es semejante al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos, la amaremos o la odiamos».

<sup>19</sup> Sólo el entendimiento percibe las relaciones ontológicas entre causas y efectos, ver I.2.5.

<sup>20</sup> Se trata del proceso de la memoria o de lo que podríamos llamar «afección asociada», a saber: el proceso físico de relacionar dos afecciones distintas que se dan al mismo tiempo, de modo que al ser nuevamente afectado por una de ellas, inmediatamente recordará la otra. Ahora, el proceso de la asociación de afecciones llevada a cabo por la imaginación tiene su correlato afectivo: «Si la mente ha sido afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando después sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro» (E3P14). Cuando una persona es afectada por dos afectos a la vez, será afectada nuevamente por ambos afectos en cuanto sea afectada por uno de ellos. Por lo tanto, habrá una gran cantidad de imágenes que vienen a nuestra mente por asociación ajena a las naturalezas de los objetos representados. Spinoza explicaría las ideas inconscientes que impulsan al hombre a hacer algo a partir de la mutilación de las ideas inadecuadas: su fragmentación hace que el hombre sólo se represente una parte del objeto deseado o temido, pero actúa con vistas de él.

<sup>21</sup> Spinoza trata la semejanza entre E3P15S y P16, aunque no da una explicación física del proceso, sino que parte de una hipótesis que supone ya la percepción de la semejanza entre dos cosas, para luego indicar que por asociación (E3P14) cuando recuerde una ellas, recordará la otra. En cuanto decimos «le afectaron de la misma manera» no queremos desplazar el problema de la semejanza al problema de la mismidad, pues por tal expresión entendemos cierta costumbre o hábito en las afecciones que tiene un individuo, de modo que el proceso de la afección recurrente es igual que el proceso de la asociación de afectos. Ver nota anterior.

<sup>22</sup> Traducciones de Atilano Domínguez, ver bibliografía final.

<sup>23</sup> Por ejemplo, en la lengua francesa sólo se utilizan los adjetivos *ingénieux* y *ingénieuse*, el sustantivo *ingénieusement* y el adverbio *ingénieusement*, pero *ingenium* ha sido traducido como *esprit*, *génie*, *talent*, etc. Para conservar la definición conceptual spinoziana, Lagréé y Moreau (en Spinoza: *Traité théologico-politique*) han traducido *ingenium* como *complexion*. El mismo caso se da en la lengua inglesa: utilizan el adjetivo *ingenious*, pero el sustantivo *ingenuity* tiene el sentido de ingenuidad, como el adjetivo *ingenuous*. Boyle (en Spinoza: *Ethics*) recurre a *nature*, *disposition*, etc., para traducir *ingenium*, con lo que pierde la coherencia conceptual. La situación se repite en la lengua alemana: traducen ingenio como

## II.2. La definición spinoziana del ingenio: causas finales y los conflictos de la vida común de las pasiones.

II.2.1. El ser humano desea<sup>25</sup> su propia conservación porque nadie desea algo por otra cosa o fin que él mismo (E4P25), se esforzará por contemplar como presente cuanto imagine que le producirá alegría (E2P17) y, por tanto, se esforzará para que exista (E2P17C, P11C; E3P9S, P12, P28). Pero nace ignorante de las causas de las cosas así como de las causas de sus deseos, por lo que no sabe de antemano qué cosa le es útil o le es dañina ni que busca lo útil y evita lo dañino. Esta ignorancia le lleva a fabricar la ilusión de que tiene un albedrío libre de causas eficientes y próximas<sup>26</sup>. A partir de esta ilusión, creen «[...] que todo lo hacen por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen [...]» (E1A, p. 34). Para Spinoza no hay causas finales en la Naturaleza<sup>27</sup> pues, lo que se suele llamar causa final<sup>28</sup>, «[...] no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa» (E4Praef, p. 207). En otros términos, cualquier fin que consideremos no es otra cosa que nuestro mismo deseo o apetito por que suceda cierta cosa (E1A, E4Def7). La idea de causa final invierte el orden de la causa eficiente y hace de la causa un efecto y, viceversa, del efecto una causa y, a su vez, hace posterior lo que por naturaleza es anterior (E1A<sup>29</sup>). Por ejemplo, la deshidratación del cuerpo humano es la causa eficiente y próxima del deseo de beber agua, pero a la mente no se le presenta la imagen de la deshidratación sino sólo la imagen de beber el agua, por lo que el creyente en causas finales no sólo pensará que bebe el agua por su libre decisión, sino que la causa final del agua es rehidratar al cuerpo humano. Lo mismo sucede en otros casos: se dice que la alimentación humana es la causa final de las hierbas y los animales. La causa final es

---

*Geist, Genie, geistreicher Mensch o Kunstgriff*, e ingenioso como *sinnreich* o *erfinderisch*, pero no tienen un término que conserve la coherencia conceptual y sus derivados.

<sup>24</sup> Anotaremos a pie de página cuando modifiquemos las traducciones de Atilano Domínguez para conservar el término *ingenium*, a la vez que indicaremos el término castellano que utilizó. Cabe decir que sabemos que con este proceder empobrecemos la excelente traducción de Domínguez que nos ha sido de gran ayuda, pero consideramos que ganamos más a cambio: riqueza, claridad y homogeneidad conceptual.

<sup>25</sup> En I.2.6 estudiamos el deseo como naturaleza humana.

<sup>26</sup> Sobre esta ilusión, *ibidem*.

<sup>27</sup> Véanse los argumentos en favor de esta tesis en I.1.5.

<sup>28</sup> Cabe decir que en el Apéndice al primer libro de la *Ética* anuncia que no deducirá la causa final ni la antropomorfización de los dioses a partir de la naturaleza humana (E1A, p. 34). Esto no es extraño dado que dicha naturaleza la expondrá hasta el tercer libro. Empero, nosotros nos apoyaremos en la definición de deseo, la naturaleza humana, que expusimos en el capítulo anterior. Ver I.2.5.

<sup>29</sup> Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 71-74.



una idea inadecuada porque no describe ninguna verdadera relación causal en la Naturaleza, pero es una idea producto por la desbordada potencia de imaginar que asocia imágenes guardadas en la memoria (TIE 57, nota x<sup>30</sup>) en función de su utilidad para la conservación del individuo. Aquí radicará la ambivalencia de la imaginación: si bien genera ideas inadecuadas que no expresan la naturaleza de las cosas, genera ideas útiles que posibilitan la conservación del ser humano que tiene esas ideas. Por ello, la idea de la causa final es una ficción útil para quienes ignoran la Naturaleza, que incluye la naturaleza humana y la naturaleza de las cosas: les permite saber qué esperar de las cosas a partir de las afecciones que éstas les han producido. Sin ficciones, el ignorante moriría pues no tiene otra manera de conocer las cosas exteriores.

Ahora, el miedo a la muerte conduce al ignorante de las causas eficientes a aferrarse pertinazmente a la ilusión en causas finales al grado de creer que todo existe para él: cuanto percibe, cree que existe para beneficiarlo o para dañarlo. De ahí que los creyentes en causas finales: «[...] siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando» (E1A, p. 34). Esa causa final siempre se presenta en términos de un beneficio o de un daño. Por ejemplo, en cuanto ignora la causa final de las hierbas y los animales, siente miedo y ansiedad, pero estos afectos desaparecen y siente tranquilidad en cuanto escucha que su finalidad es la alimentación, pues ya sabe qué hacer con ellos. Aunque esta ausencia de duda les provea tranquilidad, no se trata de una certeza matemática, sino de una mera opinión que no tiene otra idea que la niegue (TIE 47).

Estos seres humanos se encuentran constantemente con cosas cuyas causas finales ignoran y son afectados por miedo y ansiedad mientras no sepan si se trata de beneficios o daños. Nos dice Spinoza: «[...] si no logran oírlas [causas finales] de otro, no les queda más remedio que volverse sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines por los que suelen ser determinados a tales cosas; y así, necesariamente juzgan el ingenio de otro por su propio ingenio<sup>31</sup>» (E1A, p. 34). Esta operación nos muestra qué entiende Spinoza por ingenio: el ingenio de un individuo que cree en causas finales e ignora la

<sup>30</sup> Esta asociación de objetos no afirma nada en realidad, pues el objeto resultante es imposible. Por ejemplo, creer que un árbol puede hablar es una ficción que implica la ignorancia de las naturalezas del hombre y de árbol (E1P8S; TIE 57, nota x). Quien conoce las naturalezas del hombre y del árbol sabe que es imposible que un árbol hable o que a un hombre le salgan ramas y raíces.

<sup>31</sup> Modifiqué la traducción de Domínguez («necesariamente juzgan el ingenio de otro por el suyo propio») para mostrar el uso que Spinoza hace del término, pues el texto latino pone: «*ex meo ingenio ingenium alterius necessario iudicat*».

naturaleza de las cosas, es el conjunto de opiniones y pasiones sobre las causas finales. Este conjunto es producto de su experiencia<sup>32</sup> porque ha sido afectado de manera constante por cierto tipo de cosas que más tarde identifica como semejanzas. Empero, esta identidad de semejanzas es muy importante para el ingenio ignorante: es el único medio que tiene para conocer nuevas cosas al atribuirles de manera analógica las propiedades de otras cosas conocidas. Aquí el ingenio funciona en este proceso de la siguiente manera: cuando este individuo no encuentra qué elimine su ansiedad por saber las causas finales<sup>33</sup>, la elimina al proyectar su ingenio<sup>34</sup>, es decir, busca entre sus opiniones de las causas finales aquellas que imagina similares con las que se encuentra actualmente y se las atribuye por analogía. Por tanto, este individuo le atribuye a la cosas los mismos fines que por hábito y costumbre ha imaginado para sí. Dado que el hábito y la costumbre son distintos en cada individuo, cada uno tendrá un ingenio diferente que será útil para contextos y vivencias específicas. Como veremos más adelante, estas diferencias son la fuente de los conflictos humanos: aunque lo que funciona para unos no funciona para otros, los seres humanos se imponen mutuamente sus distintos ingenios.

II.2.2. Quienes perciben la Naturaleza a través de la ilusión de las causas finales, nos dice Spinoza,

[...] tanto en sí mismos como fuera encuentran no pocos medios que conducen en buena medida a conseguir su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para alimentar los peces, etc. [...] [E1A, p. 34]

Los creyentes en causas finales encuentran muchísimas cosas que les son útiles para conservarse, como los ojos, los dientes, las hierbas, los animales, los peces y el sol.

<sup>32</sup> Así como el término de «*ingenium*», el término de «*experientia*» no es objeto de definición en la obra spinoziana. El tema de la experiencia es el objeto de estudio de Moreau en *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, investigación a la que debemos mucho. Moreau considera que Spinoza divide la experiencia en tres campos: el lenguaje, las pasiones y la historia; a cada uno de estos campos le que corresponde una determinación: el lenguaje, el ingenio y la fortuna. Dado el carácter nominalista de la filosofía spinoziana, nos separamos de Moreau y comprendemos al lenguaje como producto del ingenio.

<sup>33</sup> El argumento spinoziano en E1A (p. 34) expone que la ansiedad y las dudas generadas por la ilusión de las causas finales son eliminadas antes por el conocimiento de oídas que por la proyección del ingenio. Empero, consideramos que esta afirmación no significa que el creyente en causas finales acepte como cierta cualquier causa final oída, como tampoco que el ingenio no esté presente en el conocimiento de oídas. Más bien, consideramos que Spinoza aceptaría que el individuo discrimina entre las causas oídas y acepta como válida sólo aquella que se acomoda a su ingenio, es decir, aquella que se adapta a las asociaciones que suele hacer sobre las cosas que le han beneficiado o dañado.

<sup>34</sup> Este uso es descrito por Alfonso de Palencia en su *Universal Vocabulario* (p. 2146), en donde define el ingenio en los siguientes términos: «es fuerza interior del ánimo con que muchas veces inventamos lo que de otri no aprendimos». Ver Corominas, *Op. cit.*, pp. 722-723.

Porque la naturaleza humana determina la búsqueda de la propia conservación, aquellos útiles afectan con mucha fuerza a estos individuos y afianzan su creencia en que todo tiene una causa final y que ésta define a la cosa. Pero el conato de estos individuos no les permite conformarse con esta idea. Si consideramos que en realidad no hay causas finales y que ningún ser humano desea por otra cosa o fin que por él mismo (E4P25), la alegría derivada de percibirse a sí mismo con mayor claridad que las otras cosas será la que le produzca más alegría y aumentará más su potencia (E3P11S) y este afecto, que Spinoza llama «contento de sí» (E4P52S<sup>35</sup>), será más fuerte en cuanto perciba su potencia con mayor distinción que las demás cosas (E3P53). Debido a que el hombre sólo se conoce a sí mismo a través de las ideas de las afecciones de su cuerpo (E2P19, E2P23), le producirán contento de sí aquellas ideas que le representen como causa de su propio aumento de potencia. Por el contrario, no afirman de manera clara ni distinta su potencia aquellas ideas que le representen confusamente junto con las demás cosas. En el caso del creyente en causas finales, sentirá más alegría por sus opiniones sobre las cosas en cuanto se imagina como su causa final, pues se imaginará con mayor claridad en todo aquello que le afecte. Por tanto, no es raro que estos individuos: «[...] consideren todas las cosas como medios para su utilidad» (E1A, p. 34). Es decir, no se limitan con reconocer que las cosas les son útiles, sino que su conato les lleva a pensar que las cosas existen para ellos.

No obstante, estos individuos caen en la cuenta de que las cosas no tienen una sola utilidad sino varias y que algunas les son benéficas, otras dañinas y otras, en fin, inútiles. Por ejemplo, los animales sirven para que ellos se alimenten, para alimentar a otros animales, para transportarse, para transportar otros animales, para vestirse, para ayudarles en la faena, para acompañarles, etc. La misma utilidad que les ofrecen las cosas será el criterio para jerarquizar las causas finales. Así:

Una vez que los hombres se han persuadido de que todo lo que ocurre, ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar, como las más excelentes de todas, aquellas cosas que les afectaban del mejor modo. [E1A, p. 37<sup>36</sup>]

<sup>35</sup> El texto pone: «El contento de sí [*Acquiscentia in se*] es realmente lo máximo que podemos esperar, porque [...] nadie se esfuerza en conservar su ser por algún fin» (E4P52S).

<sup>36</sup> Versión de Vidal Peña (Spinoza, *Ética*, Alianza, p. 95) con algunas modificaciones. Peña pone «han debido formar nociones, con las que intentan explicar». La prefiero a la de Atilano Domínguez que dice: «Después que los hombres se convencieron de que todo cuanto se hace, se hace por ellos mismos, debieron considerar como lo principal en cada cosa aquello que es lo más útil para ellos y estimar como más excelentes aquellas cosas por las que son mejor afectados». El texto latino pone: «Postquam homines sibi persuaserunt, omnia quae fiunt propter ipsos fieri; id in unaquaque re praecipuum iudicare debuerunt quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur ».

Si bien el conato siempre es el criterio para todo juicio, la imaginación considera que las cosas que afectan a un ser humano del mejor modo son aquellas que le afectan por costumbre y han moldeado su constitución de manera que ésta es mejor conservada por tales cosas. Por tanto, en el plano de la imaginación aquello que afecta a cierto ser humano del mejor modo es también aquello que le conserva del mejor modo pero, en cuanto cada individuo tiene una constitución distinta, no conservará necesariamente a otro ser humano. El creyente en causas finales percibe las cosas naturales como medios para su utilidad porque las percibe desde la perspectiva de la conservación de su particular constitución, misma que ha construido una jerarquía de causas finales. Por ejemplo, supongamos que percibe tres efectos del agua dulce: hidratarse él mismo, ser bebida por otros animales y como medio de vida para peces de agua dulce. De tales efectos, este individuo juzgará como el mejor su propia hidratación, pues este efecto le conserva con mayor fuerza que los otros efectos. En suma, el ingenio del creyente en causas finales jerarquiza las cosas naturales como medios para su utilidad a partir de su experiencia y constitución, con el objetivo de dirigir su deseo y conservarse.

El ingenio de estos individuos asocia aquellas cosas que le afectaron mejor y le causaron alegría con nociones que se refieren a algún tipo de beneficio; en sentido inverso, asocia aquellas que le afectaron peor y le causaron tristeza con nociones que se refieren a algún tipo de daño<sup>37</sup>. Estos individuos ignorantes: «[...] han debido formar nociones para explicar la naturaleza de las cosas, tales como *Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad* [...]» (E1A, p. 34<sup>38</sup>). Estas nociones son universales en cuanto se pueden referir a muchas cosas distintas: así el término «bien» puede utilizarse para indicar una causa final benéfica en cosas muy variadas como el agua en cuanto es bebida, las hierbas en cuanto son comidas, los animales en cuanto son usados para la alimentación y el vestido y, en fin, el sol en cuanto calienta e ilumina. Por su parte, el término «mal» puede utilizarse para indicar una causa final dañina en cosas muy variadas como el agua en cuanto no sabemos nadar, las hierbas en cuanto

<sup>37</sup> Las imágenes de los cuerpos externos los representan porque son ideas de las afecciones corporales que dejaron (E2P17S). Estos registros implican tanto la naturaleza del cuerpo externo como la naturaleza del cuerpo afectado (E2P16), por lo que comprende el encuentro en términos de la alegría o la tristeza que le provocaron; es decir, la constitución del individuo registra todo aquello que ha afirmado o negado su potencia. Luego el individuo se dirige al mundo y a partir de su constitución, está dispuesto a desear aquellos objetos que le alegraron y evita aquellos que le entristecieron.

<sup>38</sup> Continúo con la versión de Vidal Peña (ver nota 36). La versión de Atilano Domínguez dice: «Y así debieron formar estas nociones para explicar la naturaleza de las cosas, a saber, *bueno, malo, orden, confusión, caliente, frío, hermosura y fealdad*; [...]». El texto latino pone: « Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet *Bonum, Malum, Ordinem, Confusionem, Calidum, Frigidum, Pulchritudinem et Deformitatem* etc.; [...] ».

crecen en los techos de las casas, los animales en cuanto amenazan la vida de los hombres y, en fin, el sol en cuanto puede causar cáncer en la piel.

¿Cómo se da la atribución de la extensión conceptual a estas nociones? En el caso de las nociones de bien y de mal, Spinoza afirma: «[...] nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos» (E3P9S<sup>39</sup>). La naturaleza humana determina que el hombre desee todo aquello que se imagina que le afectará de alegría. Este esfuerzo conlleva la atribución del término «bien» al objeto deseado, por lo que será imposible que no persiga todo aquello que considere bueno<sup>40</sup>. Asimismo, la naturaleza humana también establece que el hombre evite todo aquello que imagina que le afectará de tristeza y, a la vez que por este esfuerzo le atribuye el término «mal» al objeto odiado, será imposible que no lo evite. Para nuestro autor, los valores del bien y del mal no son valores absolutos ni ajenos al individuo que los desea o detesta, respectivamente, sino los mismos juicios de las afecciones positivas o negativas que su ingenio espera encontrar en función de sus afecciones habituales. Lo mismo ocurre para las nociones de orden, confusión, calor, frío, belleza y fealdad, así como de otras nociones útiles para conservar la existencia.

II.2.3. Antes de pasar a una mejor explicación de la manera en que se relaciona el ingenio con la definición de los conceptos de bien y de mal, es importante introducir el proceso de formación de palabras y nociones trascendentales y estudiar su ambivalencia. Para empezar, la mente humana sólo puede imaginar en cuanto existe actualmente su cuerpo<sup>41</sup> (E2P8, P8S, P17, P17S, P18, P18S), pues la potencia para imaginar es la afirmación mental de la existencia actual del cuerpo (E3P11S). La afección de un cuerpo externo sobre los sentidos externos y la constitución corporal

---

<sup>39</sup> Spinoza establece este principio del deseo en E3P39S después de identificar el deseo con el apetito y la voluntad.

<sup>40</sup> Esta estrecha relación entre idea y afecto será cardinal para la ética spinoziana: la razón tiene fuerza motivacional porque es tanto idea como afecto. Trataremos este tema en nuestro tercer capítulo, en donde veremos importantes diferencias entre la postura spinoziana y la de Hume y Kant; ver III.2.1.

<sup>41</sup> Las ideas que anuncian una vida después de la muerte son meras imágenes y deseos temerosos en torno a la vida actual pues, cuando el cuerpo deje de existir, entonces también dejará de existir su mente. En III.1 estudiaremos la beatitud, es decir, en qué sentido podemos entender la inmortalidad de la mente o la vida después de la muerte; ver III.1.2.

humana son las causas eficientes y próximas del vestigio o afección corporal<sup>42</sup>, cuya idea en la mente es la imagen que representa al cuerpo externo como actualmente existente (E2P26). Este proceso se apoya en la potencia física del cuerpo y su capacidad de ser afectado y de guardar registro de esa afección, por lo que la imagen no es errónea *per se*. Dado el paralelismo entre la potencia del cuerpo y la potencia de la mente (E2P28D), «la mente humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo» (E2P14). Por tanto, la capacidad (*capax; captum*) y la disposición (*dispositio; dispositione*) de su cuerpo para ser afectado es el fundamento de la capacidad y disposición de la mente para representarse cuerpos externos (E2P17C) y asociar estas representaciones en la memoria (E2P18)<sup>43</sup>: «[...] la mente humana podrá imaginar simultáneamente y con distinción tantos cuerpos cuantas imágenes pueden formarse a la vez en su propio cuerpo» (E2P40S1). La potencia de la imaginación es esta capacidad de la mente para representar y asociar cosas, a la vez que sus límites dependen de la constitución del cuerpo humano.

Para Spinoza, no hay una unión ontológica entre las palabras y las cosas que designan pues «[...] la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en modo alguno el concepto del pensamiento» (E2P49S). El lenguaje es el resultado de asociar aquellos movimientos corpóreos con las ideas del pensamiento: «[...] *las palabras* forman parte de la imaginación, es decir, [...] formamos muchos conceptos conforme al orden vago con que las palabras se asocian en la memoria a partir de cierta disposición del cuerpo [...]» (TIE 88). Es más, las palabras son asociadas por los hombres conforme «[...] la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas» (E2P18S). Las palabras no expresan la esencia de los objetos ni sus propiedades, sino que resultan de la asociación acostumbrada que, por lo general, es ajena al orden del entendimiento<sup>44</sup>. El holandés pone el siguiente ejemplo de la construcción del significado de las palabras a través de la costumbre:

[...] entendemos fácilmente [...] por qué la mente pasa al instante del pensamiento de una cosa al pensamiento de otra que no tiene semejanza alguna con la primera. Como, por ejemplo, un hombre romano pasa al instante del pensamiento de la voz *pomum* [manzana] al pensamiento de una fruta que no tiene semejanza alguna ni nada común con aquel sonido articulado, si no es que el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por

<sup>42</sup> Sobre el vestigio y su formación, ver I.2.2.

<sup>43</sup> Spinoza no se interesa tanto en las propiedades generales de los cuerpos por sí solas, sino en cuanto que ellas nos ayudan a esclarecer la excelencia del alma humana sobre el alma de los otros cuerpos.

<sup>44</sup> Es posible una asociación acostumbrada conforme al entendimiento, a saber, aquel remedio que recomienda Spinoza en E5P10S y que sigue la norma de vida e ingenio del hombre libre. Esto lo veremos en III.2.2.

esas dos cosas, es decir, que el mismo hombre oyó muchas veces la voz *pomum* mientras veía dicha fruta. Y así cada cual pasará de un pensamiento a otro según que la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas<sup>45</sup>. [E2P18S]

La costumbre hace que la imaginación asocie el movimiento corporal de la escucha de cierto sonido articulado y la imagen de la fruta, de manera que cuando en un futuro escuche ese sonido piense en la fruta y viceversa. Es más, las distintas costumbres y hábitos (*consuetudo*) que tiene cada ser humano y cada pueblo explican los distintos lenguajes: cada lenguaje tendrá distintas palabras para referirse a los mismos objetos. Continúa nuestro autor:

Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc. Y así, cada cual, según ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro. [E2P18S]

Las distintas experiencias, costumbres y hábitos que tienen el soldado y el campesino constituyen de manera distinta sus respectivos cuerpos, de modo que un mismo signo (la huella del caballo) significa distintas cosas para ellos: la guerra o el arado. Por tanto, hay una relación directa entre la afición habitual, el recuerdo frecuente, la fácil imaginación y la contemplación acostumbrada<sup>46</sup>. Por esta relación el vulgo considera que entiende aquello que les es corriente y frecuente, a la vez que no entiende aquello que admira<sup>47</sup>. El significado o la referencia de cada signo, sea una palabra o una imagen, depende del ingenio de cada ser humano. Por tanto, el lenguaje permite la acumulación de un patrimonio de conocimientos, de leyes, de convenciones, de elementos que posibilitan una historia entre quienes lo comparten<sup>48</sup>. El lenguaje es muy importante para la cultura de un pueblo porque es el medio para comunicar las ideas y la herencia<sup>49</sup>, transmisión que se da a través de la educación, ya sea de los padres y los profesores como del entorno.

<sup>45</sup> El texto latino pone: « *rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordenavit* ».

<sup>46</sup> En cuanto el campesino y el militar han tenido distintas aficiones frecuentes —uno al arado y al paso de las estaciones, el otro al campo de batalla, al ataque y la defensa—, los ingenios de uno y de otro son distintos y la comunicación entre ellos se dificulta: aunque hablen de un mismo objeto —las mismas huellas de caballo—, es probable que tengan un diálogo de sordos y no lleguen a un acuerdo sobre el origen de ese objeto. Pero la imposibilidad del diálogo no radica en la diferencia de ingenios *per se*, sino en su diferencia con respecto a un mismo objeto que los ha afectado frecuentemente de distinta manera.

<sup>47</sup> Estudiaremos la admiración en II.3.2.

<sup>48</sup> Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, p. 30.

<sup>49</sup> Tendremos oportunidad de ver esto en la lengua hebrea en II.5. Para Harris (*El desarrollo de la teoría antropológica*, p. 12) Turgot, a partir de ideas de Locke, fue el primero que explícitamente desarrolló esta tesis. Para Harris (*op. cit.*, p. 16), tiene un concepto de cultura explícitamente toda persona que relata las costumbres o la historia de un pueblo. Considera que lo que hacía falta para estudiar científicamente la cultura, y que dio Locke y sus seguidores, no era el concepto de cultura, sino una clave para explicarse científicamente las diversidades culturales, que se centró en la búsqueda de leyes de la naturaleza humana. Hemos visto que Spinoza también busca estas leyes en el concepto de *Cupiditas*, pero autores

Ahora, las nociones de ser, cosa, algo, bien, mal, orden, confusión, calor, frío, belleza y fealdad, entre otros, son términos trascendentales<sup>50</sup> que surgen de la superación de la potencia de imaginar de un cuerpo humano, pues éste no puede formar vestigios capaces de representar clara y distintamente las propiedades de cada uno de los cuerpos representados. Spinoza explica este proceso de la siguiente manera:

Estos términos tienen su origen en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, sólo es capaz de formar en él cierto número de imágenes [...] distintas y simultáneas<sup>51</sup>, ya que, si se supera, estas imágenes comenzarán a confundirse; y, si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en él simultánea y distintamente, es muy superado, se confundirán todas completamente unas con otras. [...] cuando las imágenes se confunden totalmente en el cuerpo, también la mente imaginará todos los cuerpos confusamente y sin distinción alguna, y los englobará, por así decirlo, bajo un solo atributo, a saber, bajo el atributo de ser, cosa, etc. [E2P40S1]

Para nuestro autor, las nociones trascendentales son abstracciones producto de la impotencia de la imaginación para percibir las cosas simultánea y distintamente. Llama a estas representaciones abstractas «signos» (*Signum*), nociones universales que, en lugar de expresar la esencia de las cosas y sus propiedades, representan las cosas a través de ciertas características sensibles, «[...] como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas [...]» (E2P40S2). Los signos funcionan a partir de tres procesos de la imaginación: representación, asociación y abstracción. El signo representa sólo algunas de las características de los objetos representados, aunque las afirma de manera universal para todos esos objetos. Esta impotencia de la imaginación no es negativa *per se*, pues los signos son producto del intento del ser humano por subsanar su incapacidad perceptiva por medio de la producción de una imagen capaz de referir distintos objetos y ser predicada por ellos<sup>52</sup>. En cuanto a la noción de orden, nos dice el holandés que:

[...] como quienes no entienden la naturaleza de las cosas, sino que sólo imaginan las cosas, no afirman nada de las cosas y toman la imaginación por el entendimiento, creen firmemente que existe un *orden* en las cosas, por ignorar la naturaleza de las cosas y la suya propia. Pues, cuando están dispuestas de suerte que, al ser representadas por nuestros sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por tanto, también recordarlas, las llamamos bien ordenadas; y si sucede lo contrario, las llamamos mal ordenadas o confusas. Y como las cosas que podemos imaginar con facilidad, nos son más agradables que las demás, es

---

como Vico no reconocieron su investigación por sus diferencias con el *mos geometrico*; ver III.2.2, nota 106.

<sup>50</sup> Ver CM, I, 1, p. 234; 5, p. 245; 6, p. 246. Ver Suárez, *Disputaciones*, 3, 1, §§ 10-11; 54, 6, § 9. Tomado de Domínguez en Spinoza, 2000: 280, nota a E2P40S1.

<sup>51</sup> El texto latino pone: «*capax certi imaginum numeri in se distincte simul formandi*».

<sup>52</sup> Entre los signos que considera Spinoza tenemos los siguientes: *Intellectus*, *Cupiditas*, *Humanitas*, oposición, conveniencia, diversidad, sujeto, adjunto, petreidad, ser, cosa, alabanza, vituperio, pecado, mérito, corrupto y, en fin, las palabras. Tomamos estos signos de los siguientes textos: Ep 6, p. 28. CM 1, 5, p. 245. PPC 1, p. 132. E1A, pp. 81-83.



obvio que los hombres prefieran el orden a la confusión, como si el orden fuera algo en la naturaleza, aparte de una relación a nuestra imaginación. [E1A, pp. 37-38]

Los supersticiosos atribuyen a la Naturaleza nociones universales como la de orden, entendida desde su particular perspectiva sensible y subjetiva. La imaginación forma signos y les atribuye sentidos según es afectada con mayor frecuencia, por lo que el significado del signo es producto del hábito y la costumbre. Spinoza considera que hay un orden en la naturaleza<sup>53</sup>, pero éste es distinto al orden estético que se forma la imaginación. El problema existencial y cognitivo de la imaginación es la equívocidad que implica, pues separa al ser humano de sus relaciones inherentes con la naturaleza que le rodea, al grado de hacerle pensar que es un imperio dentro de otro imperio. El problema que Spinoza ve en los signos es que no son nociones comunes que refieren a las verdaderas propiedades de las cosas, sino que se trata de nuestro ingenio, es decir, de la historia de nuestras afecciones. Podremos atribuirle orden a la Naturaleza pero si redefinimos<sup>54</sup> el término como conexión causal, y no como una afección sensible constante.

La imaginación se le adelantó al entendimiento al construir las palabras y le ganó los términos positivos, mientras que a las concepciones del entendimiento se les tuvieron que asignar los términos negativos:

[...] las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y [...] por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento. Lo cual se ve en que, a todas aquellas cosas que sólo se hallan en el entendimiento y no en la imaginación, les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito, etc.; por eso mismo, muchas cosas que son afirmativas, las expresan negativamente, y al revés, por ejemplo, increado, independiente, infinito, inmortal. Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente; por eso fueron los primeros que se presentaron a los hombres, y éstos les impusieron nombres positivos. [TIE 89]

Spinoza hace una genealogía del lenguaje: porque nacemos ignorantes de las causas y esencias de las cosas, aquellos que asociaron las primeras palabras ignoraban las esencias de las cosas representadas por ellas; conforme los seres humanos fueron comprendiendo esas esencias, cayeron en cuenta de los límites de las primeras palabras y formaron nuevas por medio de la negación de las primeras. Así surgen términos negativos cuyo significado es positivo: por ejemplo, infinito, que atribuye el entendimiento a Dios<sup>55</sup>, o inmortal, que atribuye al ánimo del hombre libre<sup>56</sup>. Porque las palabras son formadas por el azar antes que por una referencia a la esencia de los

<sup>53</sup> Sobre el orden en la naturaleza, ver I.1.2.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ver en I.1.1 el significado spinoziano del concepto de infinitud.

<sup>56</sup> Ver III.1.

objetos que representan, «[...] no cabe la menor duda de que también las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes errores, si no los evitamos con esmero» (TIE 88). Y continúa más adelante: «afirmamos, pues, y negamos muchas cosas, porque la naturaleza de las palabras, no la naturaleza de las cosas, permite afirmarlo y negarlo; de ahí que, si ignoramos ésta, será fácil que tomemos algo falso por verdadero». (TIE 89) Por ejemplo, si le damos más valor a la palabra «infinito» que al concepto que refiere, entonces podremos creer que no existe aquello referido por la palabra, pues es imposible la formación del concepto a partir de la operación de sumar lo finito<sup>57</sup>. Por tanto, salta a la vista uno de los principales problemas de los signos: cuando se confunden las palabras con las cosas, «[...] no es extraño que entre los filósofos que quisieron explicar las cosas naturales por las solas imágenes de las cosas, hayan surgido tantas controversias» (E2P40S1). Por ello, no debemos confundir los signos con las nociones comunes, pues éstas sí expresan las propiedades comunes de las cosas y son unívocas, mientras que los signos son abstracciones equívocas que únicamente refieren las características de los cuerpos que con mayor frecuencia han afectado al cuerpo humano, percepciones parciales y mutiladas de la realidad.

Sin embargo, la relevancia del lenguaje imaginativo para la vida humana radica en que la mente ignorante es capaz de sintetizar y asociar la multiplicidad de las afecciones que recibe a través de la construcción de nociones universales que suplen su incapacidad por retener y determinar las mismas afecciones del cuerpo en su singularidad y particularidad<sup>58</sup>. Este proceso de síntesis y asociación es realizado por el ingenio y, a la vez, constituye al ingenio, proceso con el que amplía la extensión referencial de sus imágenes. Entonces, el ingenio postula como atributos de los cuerpos una frecuencia de las afecciones corporales en lugar de una comunidad de la potencia de los cuerpos, es decir, postula atributos que no son las verdaderas propiedades de las cosas. Asimismo, nuestro autor redefinirá las palabras y les dará un sentido positivo pues considera que son producto de la convención y, sólo por medio de la redefinición, se evita proyectar el particular ingenio sobre las cosas designadas por el término.

---

<sup>57</sup> Spinoza es consciente de que la suma de finitos nunca producirá un infinito; por ejemplo, cuando construye su noción de *corpora simplicissima*, considera que se trata de un infinito actual de cuerpos muy simples. Ver I.1.4.

<sup>58</sup> Mignini, *Ars Imaginandi*, pp. 109.

II.2.4. Esta descripción del proceso de construcción de las nociones es demasiado general y abstracta y no explica, por ejemplo, por qué una misma cosa es considerada buena por unos y mala por otros. El concepto de ingenio supera la abstracción: explica esas diferencias: el ingenio es la singular constitución de un individuo y, a través de su determinación particular de nociones universales como bien y mal, se dirige al mundo para disfrutar de aquellas cosas que imagina le alegrarán y aumentarán su potencia, así como para evitar aquellas cosas que imagina le entristecerán y reprimirán su potencia<sup>59</sup>. Se trata de un proceso de nutrición que vincula *constitutio* y *dispositio*:

- a) el alimento que conserva a un individuo le reconstituye y, por tanto, conforma su constitución de modo que el individuo está dispuesto a volver a ser alimentado por él;
- b) el alimento que conserva por costumbre a un individuo ha conformado su constitución de manera que el individuo se conserva mejor por ese alimento y está dispuesto para preferirlo sobre otros que apenas le hayan afectado.
- c) en el caso del ingenio, éste está dispuesto a ser mejor afectado por aquellas cosas que han conformado la constitución del individuo, por lo que es producto de la biografía del individuo y le dispone para relacionarse con el mundo de cierta manera<sup>60</sup>.

Por tanto, con el concepto de ingenio podemos conocer cómo distintos individuos atribuyen la misma noción a cosas diferentes y cómo atribuyen diversas nociones a una misma cosa. Este proceso del ingenio queda claro a través del estudio de los juicios y conducta de los individuos cuya potencia está muy disminuida y su

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>60</sup> Dice Spinoza: «[...] sucede muchísimas veces que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere con esa fruición una nueva constitución [*constitutio*], por la que es determinado de otra forma y se excitan en él otras imágenes de las cosas y, al mismo tiempo, la mente comienza a imaginar y a desear otras cosas» (E3P59S). Este proceso de nutrición comprende las experiencias e intereses más profundos del individuo, pues su constitución corporal expresa su potencia y, a la vez que es reformada constantemente por las experiencias y pensamientos que tiene, dispone al individuo de cierta manera para que se dirija al mundo. Por tanto, la satisfacción de un deseo conlleva la reconstitución del individuo, de modo que tiene otro deseo que deja de considerar bueno lo que antes anheló. El escolio ejemplifica esta relación *constitutio-dispositio* con el proceso de la comida para ilustrar esta nutrición y reconstitución del individuo: «Por ejemplo, cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con el sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Mas tan pronto como disfrutamos de él, el estómago se llena y el cuerpo se constituye [*constituitur*] de otra manera. De ahí que, si, una vez dispuesto [*disposito*] ya el cuerpo de otra forma, es avivada la imagen de dicho alimento, porque está presente, y, por tanto, también el conato o deseo de comerlo, esa nueva constitución [*constitutio*] repugnará a este deseo o conato, y, en consecuencia, le será odiosa la presencia del alimento que apetecíamos. Y esto es lo que llamamos hastío o repugnancia» (E3P59S).

constitución ha sido alimentada por un solo objeto y sólo está dispuesto para ser afectado por ese objeto. Si consideramos a estos individuos, nos dice Spinoza, «[...] cada uno juzga o estima, según su afecto [*ex suo affectu*], qué es bueno, qué malo, qué mejor, qué peor y qué, en fin, lo mejor y qué lo peor». (E3P39S) Y nos ofrece tres ejemplos:

[...] el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor, y su escasez lo peor; el ambicioso, en cambio, nada desea tanto como la gloria y, al revés, nada le aterra tanto como la vergüenza; y, en fin, nada es más grato para el envidioso que la desdicha de otro, y nada más molesto que la felicidad ajena. [E3P39S]

Cuando Spinoza cita este pasaje para demostrar una proposición<sup>61</sup>, intercambia la expresión «*ex suo affectu*» por la expresión «*ex suo ingenio*», pues el juicio de cada uno de estos individuos deriva de su particular ingenio. Los individuos descritos por el pasaje no reflexionan sus deseos e impulsos sino que son dominados por un solo objeto ajeno a su naturaleza, a partir del cual definen las extensiones conceptuales de los valores de bien, de mal, de lo mejor y de lo peor, pues su constitución ha sido acomodada a las características de ese objeto: el dinero para el avaro, la gloria y los honores para el ambicioso y, en fin, la desdicha ajena para el envidioso; a partir de esos valores hace juicios sobre lo que es mejor y lo que es peor en situaciones particulares. Estos individuos quieren todo el tiempo su objeto deseado y, como su naturaleza difiere de esos objetos, nunca quedan satisfechos y deliran<sup>62</sup> por no poder dejar de desearlos, es decir, perciben al mundo a través del objeto aunque no esté presente.

<sup>61</sup> Se trata de E4P70D cita el «*ex suo affectu*» de E3P39S en los siguientes términos: «cada cual juzga según su ingenio qué es bueno (*ver E3P39S*). Por eso, el ignorante, que ha hecho algún beneficio a alguien, lo valorará según su propio ingenio y, si ve que es menos estimado por aquel al que se lo hizo, se entristecerá (*por E3P42*)» (E4P70D). Más abajo estudiaremos la regla de que cada uno juzga según su ingenio. Esta demostración cita la regla para apoyar el argumento de que los ignorantes, por ambición, regalan cosas según su particular ingenio para ser tenidos en alta estima, por lo que no recompensarlos o agradecerles según aquel ingenio conllevará ofenderlos sin remedio. Esta situación la analizaremos en III.2.3. Por lo pronto nos interesa apuntar que el «*ex suo ingenio*» comprende al «*ex suo affectu*», pues se refiere al individuo complejo constituido por diversos afectos mientras que el segundo al individuo inmediato constituido por uno solo.

<sup>62</sup> ¿Cómo es posible que un mismo individuo nunca quede satisfecho ni cambie de constitución? La naturaleza humana establece que, una vez satisfecho el deseo, cambia la constitución y se desean otras cosas. ¿Por qué el avaro, el envidioso y el ambicioso nunca están satisfechos y siempre persiguen los objetos de su deseo? Nuestro autor dice en otro escolio: «[...] aun cuando los hombres están sometidos a muchos afectos y son por tanto muy pocos los que soportan siempre uno y el mismo afecto, no faltan, sin embargo, algunos a los que está pertinazmente adherido uno y el mismo afecto. Vemos, en efecto, que a veces los hombres son de tal modo afectados por un objeto que, aunque no esté presente, creen tenerlo delante; y, cuando esto sucede a un hombre que no está dormido, decimos que delira o que está loco [...]». [E4P44S] Precisamente los escolios que hemos analizado apelan a la experiencia para explicar aquellos casos que parecen oponerse a algunas reglas de la naturaleza humana demostradas geoméricamente. A pesar de que la naturaleza humana es muy compleja, hay seres humanos cuya constitución está tan disminuida que desean un solo objeto y únicamente tienen un afecto.

Conozcamos las causas eficientes del particular ingenio de cada uno de estos individuos. Spinoza define el afecto de la avaricia como el excesivo deseo de lucro o de monedas (E4P44S, E3P56S). Las monedas o el dinero es un útil creado por los seres humanos para asignar un valor de cambio a otros útiles que conservan la existencia<sup>63</sup>. Sin embargo, se trata de una de las imágenes más poderosas que afectan a los ignorantes pues, nos dice Spinoza,

[...] el dinero trajo el compendio de todas las cosas [útiles para la conservación de la existencia], y por eso es un hecho que su imagen suele ocupar al máximo la mente del vulgo, ya que casi no puede imaginar especie alguna de alegría que no vaya acompañada de la idea de monedas como causa. [E4A28]

Un individuo que ignora la naturaleza de las cosas y sólo utiliza su valor monetario para considerar la utilidad que le procura, abstraerá ese valor de las cosas y, por tanto, juzgará ese valor como el mayor bien pues considerará que con él podrá disfrutar de cualquier útil<sup>64</sup>. Ese valor abstracto es la riqueza y posibilita la autonomía y el poder (TP 7/16) en cuanto permite ser cambiada por distintos bienes, pero esto no significa que sea condición indispensable para la autonomía y el poder. Empero, el vulgo o los ignorantes la consideran el mayor bien aquellos individuos que no la buscan:

[...] por indigencia ni para cubrir las necesidades, sino porque aprendieron las artes del lucro, de las que hacen ostentación. Por lo demás, [los avaros] alimentan el cuerpo según costumbre, pero con sobriedad, porque todo cuanto gastan en la conservación de su cuerpo, creen perderlo de sus bienes. [E4A29]

No es avaro quien busca la riqueza sólo para conservar su existencia y evitar la indigencia, pues esa persona la utiliza moderadamente (E4A29). Más bien, es avaro quien delira y contradice su conato al pensar todo relacionado con un valor monetario y teme perder su riqueza incluso si la utiliza para su propia conservación, pues antepone la conservación de la riqueza a la suya propia<sup>65</sup>. Como veremos en el siguiente apartado, la avaricia no es privativa a las monedas en la obra spinoziana, sino que comprende todo deseo por poseer y acrecentar algo que le permita después cambiarlo por otros bienes, sea el poder político, las dignidades o la fama<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> A partir del próximo capítulo estudiaremos con mayor cuidado la sociedad humana, por lo que aquí no consideramos las causas de esta sociedad ni tampoco otros beneficios que el comercio.

<sup>64</sup> Aunque Spinoza no lo hace, la avaricia también se podría explicar desde un tipo de sociedad que le asigna un valor monetario a todos los bienes que puede percibir: ésta fomenta en sus individuos la abstracción del valor de las cosas y, por tanto, la consideración de ese valor como el mayor bien pues consideran que con él podrán disfrutar cualquier útil. Este tema sería objeto de la política, aunque no la trataremos en esta investigación.

<sup>65</sup> Se trata de desear por todos los medios que no deje de estar presente el dinero (E3P28).

<sup>66</sup> Este es el sentido castellano del término «ambición»: «Deseo ardiente de conseguir poder, riquezas, dignidades o fama». RAE, *Diccionario de la lengua española*, p. 124.

Con respecto a la envidia<sup>67</sup>, es «[...] el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con su bien<sup>68</sup>» (E3P24S). Este afecto es la disposición del ánimo para alegrarse y aumentar su potencia por imaginar el mal y la tristeza de un individuo odiado y, al contrario, para entristecerse y disminuir su potencia por imaginar el bien y la alegría de ese individuo. Por tanto, la envidia depende de la sola imaginación de los afectos en la cosa odiada pues éstos reprimen su potencia (E3P11S, P23). Para remediar su tristeza e impotencia, el envidioso se esfuerza por imaginar cuantas cosas que nieguen la existencia de la cosa odiada (E3P13) y la fuerza de estas alegrías dependerá de la fuerza del afecto contrario que imagina que padece la cosa odiada (E3P23<sup>69</sup>). La envidia explica que: «si imaginamos que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea» (E3P32). Esta conclusión se explica por la imitación afectiva<sup>70</sup>: un ser humano identifica su constitución con la de otro individuo

<sup>67</sup> Este esfuerzo pertenece a los afectos provocados por el conato de objetos odiados, es decir, objetos que disminuyen y reprimen tanto la potencia de actuar de cierto cuerpo humano, como la potencia de pensar de su mente (E3P11).

<sup>68</sup> El texto latino pone: «Hi, et similes odii affectûs ad *Invidiam* referuntur, quae propterea nihil aliud est, quàm ipsum odium, quatenus id consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat, et contrà ut eiusdem bono contristetur». Cabe decir que hay otras formas de envidia, como aquella que se siente hacia quien ayuda a quien envidiamos (E3P24) y que depende de la imitación afectiva.

<sup>69</sup> La proposición pone: «quien se imagina lo que odia afectado de tristeza, se alegrará; en cambio, si lo imagina afectado de alegría, se entristecerá; y cada uno de estos afectos será mayor o menor según que su contrario sea mayor o menor en el objeto al que odia». (E3P23) Se alegrará quien imagina triste lo que odia pues imagina que está a punto de ser destruido lo que reprime su propia conservación. Por el mismo principio, se entristecerá si imagina alegre lo que odia, pues imagina que existe con mayor fuerza lo que reprime su conservación, por lo que pondrá mayor empeño en imaginar que se debe destruir lo que odia, que no es otra cosa que la tristeza. La fuerza de estos afectos dependerá de la fuerza del afecto contrario que imagina que tiene la cosa que ama; por ejemplo, mi odio hacia un enemigo será mayor conforme imagine que él es más poderoso.

<sup>70</sup> La imitación afectiva es el esfuerzo de un individuo por imitar los afectos que imagina en semejantes suyos que antes no le habían afectado: «por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto singular» (E3P27). Spinoza utiliza el término «*affectus imitatio*» en los escolios de E3P27 y P49, así como en AD33E. Cabe decir que la demostración geométrica de la imitación afectiva tiene dos condiciones: A) Que consideremos que nuestra naturaleza y la del cuerpo externo sean similares o semejantes, por lo que imitamos afectivamente sobre todo a los seres humanos. (Ver nota anterior.) B) Que antes no hayamos sentido afecto alguno por esos seres humanos: «entiéndase aquí y en lo que sigue los hombres a los que no hemos estado ligados por ningún afecto» (Nota a E3P29). No es extraño que se ame a quienes se asemejan a uno si antes no nos han hecho daño alguno en cuanto consideramos que cada uno se ama a sí mismo y, en cuanto encuentra a alguien semejante a sí, le ama como si fuera él mismo. La imitación afectiva explica que no tengamos que ser afectados directamente por las cosas sino que, en una especie de solidaridad afectiva, imitamos los afectos que imaginamos que tienen las cosas que amamos; aún más, porque imaginamos que la cosa amada tiene tales o cuales afectos, muy bien puede suceder que estemos equivocados. Por ejemplo, Spinoza considera que cuando Adán sólo había visto brutos les imita porque eran las cosas más semejantes a él (E4P68S); pero cuando vio a Eva, entonces la cosa cambió. Fuera del curioso caso de Adán, por distintas que sean las imaginaciones de los hombres, todos han visto a otros seres humanos y les parecerá que éstos son los seres más semejantes a ellos. Ya tendremos ocasión de analizar el caso contrario, cuando sentimos semejanza por un hombre y lo odiamos a la vez, en cuyo caso hay fluctuación de ánimo.

en cuanto imagina que es su semejante<sup>71</sup> y, por tanto, le afectará todo cuanto imagine que le afecta a aquél (E3P21<sup>72</sup>). Entonces, este ser humano deseará las mismas cosas que imagina deseadas por sus semejantes, sea la presencia de aquellas cosas que les causen alegría o la destrucción<sup>73</sup> de aquellas que les causen tristeza (E3P13S). Por esta imitación afectiva<sup>74</sup>, los seres humanos tendemos a hacer todo aquello que nuestros semejantes miran con alegría y a oponernos a todo aquello que aborrecen (E3P29). El envidioso no puede soportar la alegría ajena y mucho menos cuando se trata de un bien exclusivo, pues lo desea por imitación afectiva y siente que el otro se lo está quitando, de modo que prefiere que nadie lo disfrute si él no lo disfruta. El ingenio del envidioso está constituido por alegrías derivadas de las tristezas ajenas, así como por tristezas derivadas de las alegrías ajenas y, por tanto, está dispuesto a imaginar y desear que les acontezcan males a los demás. Por su ingenio, el envidioso considera que el mayor bien es la desdicha de otro y el mayor mal la felicidad ajena, al grado de preferir el daño ajeno a pesar de que esto reprima su conato al reportarle un mal a sí mismo.

Antes de continuar con el afecto de la ambición, podemos constatar con los ejemplos del avaro y el envidioso que, si bien difiere la extensión conceptual de sus valores y juicios, esto no significa que sean atribuidos de manera caprichosa: el ingenio

---

<sup>71</sup> Recordemos que si bien las imágenes que tenemos de los cuerpos externos son ideas de las nuestra afecciones corporales que los representan (E2P17S), implican tanto nuestra naturaleza como la naturaleza del cuerpo externo representado (E2P16). En cuanto una imagen representa un cuerpo externo con una naturaleza similar a la mía, cuanto imagine que le afecta a ese cuerpo imaginaré que le afecta a mi naturaleza, es decir, imaginaré que también me afectará a mí pues la imagen que tenemos de la naturaleza de ese cuerpo implica una afección de nuestro cuerpo semejante (E3P27D).

<sup>72</sup> La proposición dice: «quien imagina lo que ama afectado de alegría o de tristeza, también será afectado de alegría o de tristeza; y cada uno de estos afectos será mayor o menor en el amante, según que sea mayor o menor en la cosa amada» (E3P21). Cabe decir que la imaginación no tiene que corroborar que los objetos amados en verdad sienten los afectos que ella imagina; es más, las cosas amadas pueden no ser seres humanos y, a pesar de ello, la imaginación puede creer que sienten celos, envidia, etc. La imaginación presupone que los tiene porque, como se dijo con respecto al ingenio, tiende a proyectarse sobre las cosas y a imaginar que todas las cosas piensan de igual manera que ella.

<sup>73</sup> Este esfuerzo se funda en la alegría que obtiene al imaginar destruido lo que le entristece (E3P13S) u odia (E3P20) pues desaparecería aquello que reprime su potencia. Este apetito por no contemplar la cosa odiada como presente (E3P13) no es otra cosa que intentar que no esté presente, es decir, intentar que deje de existir (E2P17C, E2P11C, E3P9S), de manera que se busca destruirla (E3P28).

<sup>74</sup> Spinoza encuentra un ejemplo de la imitación afectiva en la infancia. Nos dice que la diversidad de las pasiones humanas se explican por una sola naturaleza humana, pues: «[...] si queremos consultar a la misma experiencia, constataremos que también ella nos enseña todo esto, sobre todo, si atendemos a los primeros años de nuestra vida. Pues comprobamos que los niños, por estar su cuerpo continuamente como en equilibrio, ríen o lloran por el solo hecho de ver reír o llorar a otros; y cuanto ven hacer a los demás, desean imitarlo al instante; y desean para ellos, en fin, todas las cosas con que imaginan que otros se deleitan. Pues las imágenes de las cosas son, como he dicho, las mismas afecciones del cuerpo humano o los modos con que el cuerpo humano es afectado por causas externas y dispuesto a hacer esto o lo otro» (E3P32S). No hay distintas propiedades en la naturaleza humana, de manera que unas sean fuentes del bien y otras del mal. El *mos geometrico* demuestra que de la misma naturaleza humana, el deseo como esfuerzo autoconsciente, se explican las pasiones humanas, desde la misericordia hasta la ambición y la envidia.

de cada cual explica este proceso porque se sostiene en su particular constitución corporal, que expresa el desarrollo de su esencia y comprende lo que le ha beneficiado y lo que le ha dañado<sup>75</sup>. Asimismo, dicha constitución dispone al individuo a desear ciertas cosas y odiar otras, es decir, a ser mejor afectado y conservado por unas cosas que por otras. Cuando Spinoza analiza los deseos y odios de los individuos guiados por un solo afecto, retoma la perspectiva de Teofrasto, La Bruyère y el teatro Barroco<sup>76</sup> para tratar la vida humana desde la perspectiva del carácter<sup>77</sup>: en caso de un ser humano impotente, su vida se explica por una pasión particular que domina y guía las demás pasiones y, así, nos encontramos con el celoso, el avaro, el envidioso, al ambicioso, etc., personajes teatrales que viven y deliran bajo una sola perspectiva que les impone todo tipo de problemas al grado de que causan risa<sup>78</sup>. En este sentido, nosotros podemos conocer de manera adecuada a un individuo en cuanto conocemos su ingenio por medio de sus opiniones y deseos: si nos encontramos con alguien que considera que los mayores bienes son la riqueza y los mayores males la pobreza, sabemos que nos encontramos con un avaro<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Sobre el desarrollo de la constitución corporal, ver I.2.6.

<sup>76</sup> Spinoza tenía en su biblioteca las siguientes obras del Siglo de Oro español: las *Novelas Ejemplares* de Cervantes y *La cuna y la sepultura* de Francisco de Quevedo. Ver Domínguez, *Biografías de Spinoza*, pp. 214-219.

<sup>77</sup> Moreau (Spinoza: *l'expérience et l'éternité*, pp. 380-381) muestra tres perspectivas para tratar la vida humana que Spinoza retoma como material para su reflexión: A) La biografía del héroe, que pone al hombre en el centro de la vida y toda pasión está relacionada con una lección; se trata de la tradición de Plutarco y comprende los ejemplos de Alejandro Magno de Quinto Curcio, Aníbal por Tito Livio (XXI, 4) y Maquiavelo para la vida política (*Discursos*, III, 21; *Príncipe*, XVII). B) El carácter. C) Las pasiones, que trataremos con mayor amplitud poco más abajo.

<sup>78</sup> Quizá con este teatro Barroco en mente, Spinoza recuerda que los que deliran causan risa. Cabe señalar que, como veremos en II.2.2, el filósofo holandés no recomienda la risa ante los afectos humanos sino su comprensión adecuada como mejor medida para poderlos controlar. El pasaje del que hablamos es el siguiente: «[...] y no menos locos se cree que están quienes arden en amor y pasan las noches y los días soñando sólo en la amante o en la meretriz, puesto que suelen causar la risa. En cambio, cuando el avaro no piensa más que en el lucro o en las monedas, y el ambicioso en la gloria, etc., no se cree que deliran, ya que suelen ser molestos y se les considera dignos de odio. Pero, en realidad, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son especies de delirio, aunque no se les enumere entre las enfermedades» (E4P44S).

<sup>79</sup> Aplicados con este sentido, los términos «avaro» y «envidioso» (así como «ambicioso» que veremos a continuación) no ofrecen mera economía terminológica, sino que pasan a ser conceptos que se refieren a los ingenios de individuos concretos y que explican y preveen sus pasiones y pensamientos. Lo mismo ocurre con otros adjetivos sustantivados como «intrépido», «valiente» o «tímido» para identificar las pasiones que más pesan en cada uno, de modo que la diversidad afectiva de ellos se funda en sus particulares constituciones y disposiciones de ánimo. Aún más, cuando comparamos las constituciones y disposiciones de los individuos, percibimos la diversidad de ingenios: «[...] cuando [a los seres humanos] los comparamos a unos con otros, sólo los distinguimos por la diferencia de los afectos, y llamamos a unos intrépidos, a otros tímidos y a otros, en fin, con otro nombre» (E3P51S).



### II.2.5. Con respecto a la ambición, Spinoza afirma en un escolio que:

Este esfuerzo por hacer algo y también de omitirlo, con el único objetivo de agradar a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando ponemos tanto empeño en agradar al vulgo que hacemos u omitimos algo con daño propio o ajeno. En otro caso [cuando no hay daño], suele llamarse *humanidad*. [E3P29S]

Es muy relevante notar que el deseo de agradar a los semejantes será ambición o humanidad, dos afectos muy distintos: uno negativo porque genera daño propio o ajeno y otro positivo porque sólo genera beneficio. Si bien el afecto de la humanidad será objeto de estudio en nuestro próximo capítulo cuando estudiemos el paso de la ambición a la humanidad y a la piedad<sup>80</sup>, cabe decir desde ahora que la identidad social generada por la imitación afectiva asegura la conservación colectiva pero, como no genera vínculos sólidos ni constantes, pues su establecimiento suele ser fortuito y nos hace padecer todas las pasiones que imaginamos que tienen los demás. Analicemos por qué la ambición es tan poderosa en los hombres, al grado de que tal vez sea uno de los mayores retos para la moral y la política. Para ello, debemos responder a la siguiente pregunta: ¿por qué un individuo actuaría en contra de su conato por agradar a los demás? Cuando imitamos las opiniones y deseos de nuestros semejantes y les alegramos, somos objeto de aprecio<sup>81</sup> y alabanza<sup>82</sup> por parte de ellos (E3P30<sup>83</sup>). En este sentido, el contento de sí: «[...] es favorecido y corroborado sin límite por las alabanzas [...] y, al contrario [...], es perturbado sin límite por el vituperio, [por lo que] somos

<sup>80</sup> Ver III.2., en donde analizaremos E4P37S1, E5P4S.

<sup>81</sup> Spinoza dice: «[...] llamaremos *aprecio* al amor hacia aquel que ha hecho bien a otro; y, al contrario, *indignación* al odio hacia aquel que ha hecho mal a otro» (E3P22S). Es decir, el aprecio es el amor por quien imaginamos que afecta de alegría la cosa que amamos, a la vez que la indignación es el odio por quien imaginamos que la afecta con tristeza (E3P22). Estos son los mismos afectos que sentiríamos si fuéramos afectados directamente de alegría o tristeza, pero aquí los experimentamos en función de algo que amamos e imaginamos afectado por otro. A partir de ello, amaremos a quien imaginamos que alegró a un semejante (E3P27C1, E3AD19), a la vez que odiamos a quien imaginamos que lo entristeció (E3P27C1, E3AD20). A su vez, odiamos lo que imaginamos que alegró lo que odiamos, mientras que amaremos lo que imaginamos que entristeció lo que odiamos (E3P24S). Pero esta alegría que sentimos cuando odiamos algo nunca es sólida, duradera ni constante: por ejemplo, cuando envidiamos a alguien, también será un ser humano, un semejante a nosotros y que, por tanto, tenderemos a amar y, por tanto, experimentaremos fluctuación de ánimo, no sabremos si amarlo u odiarlo (E3P23S).

<sup>82</sup> Spinoza sostiene que: «[...] llamo *alabanza* a la alegría con la que imaginamos la acción de otro, con la que se esforzó en deleitarnos; llamo, en cambio, *vituperio* a la tristeza con la que nos oponemos a su acción». (E3P29S) Los afectos de alabanza y vituperio serán muy importantes para la moral y la política: la ambición de los seres humanos no se limita a querer la gloria, sino que buscan la alabanza, es decir, no sólo quieren el aprecio de los demás sino también que se esfuercen por deleitarlos. Asimismo, no sólo evitan la vergüenza, sino que evitan el vituperio, esto es, no sólo quieren no ser objeto de odio de los demás, sino que evitan por todos los medios que los demás no busquen dañarlos. Cabe decir que los afectos de aprecio-alabanza e indignación-vituperio explican la responsabilidad moral de los individuos en sociedad, en cuanto sienten aprecio o indignación por las acciones humanas, que veremos en III.1.

<sup>83</sup> La proposición pone: «Si uno ha hecho algo que imagina que afecta de alegría a los demás, será afectado de alegría, acompañado de la idea de sí mismo como causa, es decir, se contemplará a sí mismo con alegría. Al contrario, si ha hecho algo que imagina que afecta de tristeza a los demás, se contemplará también a sí mismo con tristeza». (E3P30).

guiados en sumo grado por la gloria y apenas podemos soportar la vida con oprobio» (E4P52S). Es decir, los seres humanos tendemos a la ambición no sólo por imitar los afectos de nuestros semejantes, sino por actuar en contra del conato propio o ajeno al querer alegrarlos para sentir un gran contento por nosotros mismos en cuanto les ofrezcamos su objeto de deseo o destruyamos su objeto de odio. Spinoza llama «gloria» (*Gloria*: E4P52S) a la alegría que imaginamos en los demás causada por nosotros y tendemos a buscarla porque es muy poderoso el contento de sí que genera por las alabanzas de los demás (E3P53C). A la vez que el ambicioso desea la gloria, teme la vergüenza (*Pudor*<sup>84</sup>: E3P30S), pues ésta es la tristeza generada por el desprecio y vituperio de los semejantes (E3P55C).

Ahora, dada la imitación afectiva, «si imaginamos que alguien ama o desea u odia algo que nosotros amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc. eso más constantemente» (E3P31). La imitación afectiva aumenta en gran medida la fuerza de los afectos pues, cuantas más causas tiene un afecto, se presentará con mayor frecuencia: si imaginamos que las pasiones de nuestros semejantes coinciden con las nuestras, entonces aumenta la fuerza de nuestras pasiones, se trate de deseo, amor u odio<sup>85</sup>. Si introducimos aquí la tendencia humana a la ambición, E3P31 lleva a la siguiente regla:

[...] cada uno se esfuerza, cuanto puede, por que cada uno ame lo que él ama y odie lo que él odia; de donde lo del poeta:  
«Esperemos por igual y por igual temamos los amantes;  
de hierro es, si uno ama lo que otro deja». [E3P31C]

Spinoza cita en este corolario un verso de Ovidio<sup>86</sup> que ejemplifica que cada uno desee<sup>87</sup> que los demás imiten sus deseos para que éstos sean más fuertes pero, cuando el deseo no es secundado, surge fluctuación del ánimo y ese deseo pasa a ser una carga y le frustrará la presencia de la cosa amada. A continuación, el escolio sostiene que esta experiencia no sólo es propia del poeta sino de cualquiera:

Este esfuerzo por conseguir que cada uno<sup>88</sup> apruebe lo que uno mismo ama u odia, es, en realidad, *ambición* (ver E3P29S). Y por eso vemos que, por naturaleza, cada cual apetece<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Difiere del arrepentimiento (*Poenitentia*: E3P30S), que es la tristeza generada por uno solo como su causa y contraria al contento de sí.

<sup>85</sup> Esta proposición comprende los tres afectos primarios: amor, odio y deseo.

<sup>86</sup> El verso de Ovidio (*Amores*, II, 4-5) reza: «*Speremus pariter, pariter metuamus amantes; / Ferreus est, si quis, quid sinit alter, amat*».

<sup>87</sup> Como este corolario se apoya en la E3P31, en donde incluye al deseo entre los afectos de la imitación y repulsión afectiva, el esfuerzo descrito en el corolario se refiere a los tres afectos primarios; la relevancia de ello radica en que, como todos los afectos derivan de estos tres, el esfuerzo se refiere a todos los afectos que tiene el hombre.

<sup>88</sup> Por la misma razón de la anterior nota, traduzco «*unusquisque*» por «cada uno» (como hemos hecho en esta investigación) y no por «todo el mundo» como pone Domínguez (Spinoza, *Ética*, 2000, p. 148).

que los demás vivan<sup>90</sup> según su propio ingenio; y como todos lo apetecen por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados, todos se odian mutuamente. [E3P31S]

Cada individuo tiene una constitución particular y, en su esfuerzo por autoconservarse, desea percibir su propia constitución fuera de él, de modo que busca que los demás vivan según su propia constitución o ingenio. A pesar de que la libertad en realidad es autodeterminación<sup>91</sup>, el ambicioso cree que es la realización incondicional de su ingenio, es decir, la presencia tanto de lo que ama, se le asemeja y le simpatiza, como la destrucción de lo que odia, se le asemeja y por lo que siente aversión<sup>92</sup>. Ahora, a diario nos encontramos con personas que se esfuerzan por que los demás vivan según su ingenio, experiencia que no sólo coincide con el estudio geométrico del ambicioso, sino que también explica un problema social que vemos a nuestro alrededor: si vemos que las personas se odian mutuamente se debe a su ambición y su diversidad de ingenios.

Ahora, hay una diferencia relevante entre E3P31 y sus corolario y escolio: la proposición está redactada en primera persona del plural porque trata reglas comunes de la imaginación, mientras que el corolario y el escolio están redactados en tercera persona del singular porque trata la particular constitución de cada individuo (*unusquisque*: «cada uno»). Para que Spinoza pueda hablar en E3P31S del ingenio como un concepto que es la causa eficiente de las pasiones y opiniones de un individuo particular, requiere el paso del sistema causal de la naturaleza humana al complejo pasional preciso que constituye a cada individuo<sup>93</sup>: la demostración geométrica de las leyes de la naturaleza humana no explica la individualidad, sino que sólo la posibilita y la convoca pues el sistema causal se aplica a todas las pasiones a través de los tres afectos primarios (deseo, alegría, tristeza). Por su parte, el ingenio es la expresión individual de las leyes como su contenido, determinación particular, biografía personal o desarrollo y relación de determinados afectos e imágenes. El método geométrico no puede explicar la individualidad sino que lo hará la experiencia: si bien se demuestra de manera geométrica que hay una gran diversidad de afectos que se pueden dar en los

---

<sup>89</sup> Para el hilo de nuestra argumentación, es muy importante traducir «*apetere*» por «apetito» y no por «deseo» como pone Domínguez (*Ibidem*).

<sup>90</sup> Peña (Spinoza, *Ética*, Alianza, p. 204) incluye aquí el texto «como él lo haría», pero no está en la versión latina de Gebhart (Spinoza, *Ethica*, 1972, vol. 2, p. 164) y, por tanto, Domínguez (Spinoza, *Ética*, Trotta, p. 148) y Apuhn (Spinoza, *Éthique*, GF-Flamarion, p. 166) lo omiten.

<sup>91</sup> Sobre la libertad, ver I.1.2. Cabe decir que Spinoza no expone explícitamente la libertad del ignorante en estos términos, pero en III.4.4. analizamos los pasajes que consideramos pertinentes para ello.

<sup>92</sup> Ver en II.1 y II.2.3. el análisis de las duplas semejanza-simpatía-propensión y la antipatía-aversión.

<sup>93</sup> Ver Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, 382 ss y «Spinoza y Huarte de San Juan», pp. 156 ss.

individuos (E3P56<sup>94</sup>), de manera inductiva<sup>95</sup> conocemos los afectos particulares que se dan en un ser humano existente y, por medio de ellos, conocemos su ingenio y mente. Aún más, en cuanto nos encontramos diariamente con ejemplos del avaro, del ambicioso y del envidioso, tenemos experiencias cotidianas que apoyan la demostración geométrica y, para demostrar los juicios y deseos del ingenio, Spinoza no requiere citar relatos históricos ni bíblicos. Este proceso muestra que el término «*ingenium*» no es una mera economía terminológica que designa al conjunto de pasiones de cada cual, sino que es el concepto de la singular constitución de cada individuo que lo dispone a ser afectado de cierta manera.

II.2.6. En el escolio de E4P37 Spinoza recurre al concepto de «*ingenium*» para resumir los conflictos sociales que genera la proyección del ingenio de los hombres impulsados por un solo afecto:

Quien sólo por afecto se esfuerza porque los demás amen lo que él ama y por que los demás vivan según su propio ingenio, obra sólo por impulso y es, por tanto, odioso; sobre todo para aquellos a quienes gustan otras cosas y que, por tanto, también procuran y se esfuerzan con el mismo impulso porque los demás vivan, a su vez, según su ingenio. [E4P37S1]

Recordemos el ímpetu del avaro, el ambicioso y el envidioso por proyectar su ingenio sobre los demás «*ex suo solo affectu*» por una cosa ajena a su naturaleza, sea el dinero, la gloria o el mal ajeno. El ímpetu de estos individuos por imponer su particular ingenio reprime el ingenio de las demás personas y, por tanto, éstas buscan liberarse de esa represión por medio del odio hacia aquellos individuos y el deseo de que dejen de existir. Conforme todos los individuos quieren imponer su ingenio por impulso, el odio resultante crece de manera exponencial en un círculo vicioso. Pero continúa el escolio:

<sup>94</sup> Porque a cada tipo de idea le corresponde un afecto, y hay una gran variedad de ideas, hay una gran variedad de afectos; los afectos se diversifican según la relación entre los objetos representados por sus ideas y la potencia humana. La proposición pone: «Se dan tantas especies de alegría, tristeza y deseo y, por tanto, de cada afecto que de éstos se compone, tales como la fluctuación del ánimo, o que de éstos se deriva, como el amor, el odio, la esperanza, el miedo, etc., como especies de objetos existen por los que somos afectados» (E3P56).

<sup>95</sup> Cabe decir que usaremos el término «inducción» a pesar de que Spinoza nunca lo utiliza (lat. *inductio*) en el sentido de construcción de causas o leyes por medio de los efectos o casos particulares. Más bien lo utiliza en el sentido de conducir las acciones o pensamientos de los hombres. Nos encontramos en la *Ética* cuatro usos del término en este sentido: 1º) al final de E2P49S cuando dice que, por medio del conocimiento de Dios, «[...] somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan». 2º) al inicio de E3P2S para demostrar el paralelismo entre cuerpo y mente, dice que debe proveer no sólo demostraciones *a priori* sino también pruebas de la experiencia pues, de lo contrario, sus lectores no serán «[...] inducidos a sopesarlas [su tesis] con ecuanimidad». 3º) E4P40: son malas aquellas cosas que inducen la discordia en la sociedad. 4º) E5P41S: los hombres comunes son inducidos a vivir bajo la ley divina por la esperanza a bienes y el miedo a tormentos en otra vida que esta.

«además, como el sumo bien que los hombres apetecen por afecto, suele ser tal que sólo uno puede poseerlo, resulta que quienes aman, no son de ánimo coherente y, mientras disfrutan contando las alabanzas de la cosa que aman, temen ser creídos» (E4P37S1). Los individuos impulsivos son egoístas en cuanto no desean para los demás los mismos bienes que desean para sí, pues el avaro desea ser el único con todos los recursos económicos, a la vez que el ambicioso desea ser el único alabado y el envidioso desea el mal ajeno. A pesar de que estos deseos son contrarios a la naturaleza humana, estos individuos no pueden detener el impulso de proyectar su ingenio sobre los demás y relatan las maravillas del bien deseado para que los demás deseen lo mismo que ellos y deliren juntos. Sin embargo, después del relato caen en la cuenta de que estos deseos traerán consigo la lucha contra otros para poseer el bien relatado. En consecuencia, el individuo impulsivo siente temor ante la posibilidad de no conseguir su objeto de deseo si los demás le creen y lo consiguen antes que él. Por lo tanto, tal individuo quiere lo que quiere y, a la vez, no quiere lo que quiere (E3P39), pues su ánimo no es coherente con la naturaleza humana ni está en paz, sino que fluctúa de manera constante entre afectos contrarios. Estos individuos sufren fluctuación de ánimo pues aman y odian a la vez una misma cosa<sup>96</sup>. Nuestro autor sostiene en un escolio: «esta constitución<sup>97</sup> de la mente se llama *fluctuación de ánimo*, la cual se relaciona con el afecto del ánimo y la duda con la imaginación (ver E2P44S), y la fluctuación de ánimo y la duda sólo difieren como el más y el menos» (E3P17S). La diferencia de grado entre duda y fluctuación es afectiva: mientras que la duda apenas afecta a la mente y ésta puede vivir tranquilamente sin una pronta solución, la fluctuación es la constitución más dañina pues el ánimo es incapaz de aumentar su potencia porque no sabe qué desear, si amar u odiar algo, un problema existencial y no epistemológico<sup>98</sup>.

El concepto de ingenio no sólo se refiere a un conjunto de conceptos, opiniones y valores, sino que también comprende el deseo de proyectar este conjunto sobre la realidad y los demás individuos. El TTP lo pone en los siguientes términos:

Cada uno, en efecto, piensa ser el único en saberlo todo y quiere controlarlo todo con su ingenio; juzga que algo es justo o injusto, lícito o ilícito, según que crea que redundará en beneficio o perjuicio suyo; por ambición, desprecia a sus iguales y no consiente ser

<sup>96</sup> Spinoza nos dice que «si imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra que suele afectarnos con un afecto igual de alegría, la odiamos y amaremos a la vez». (E3P17) Este escolio recurre a las afecciones terceras para demostrar la fluctuación anímica, pero advierte que la fluctuación de ánimo tiene muchas causas. Dice el texto: «[...] si imaginamos que él aborrece lo que nosotros amamos, o al revés, sufrimos fluctuación del ánimo» (E3P31).

<sup>97</sup> Atilano Domínguez (Spinoza, *Ética*, p. 139) traduce «*Mentis constitutio*» como «disposición del alma»; por coherencia con nuestro discurso, traducimos textualmente.

<sup>98</sup> Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 53.

gobernado por ellos; por envidia de mejor fama o de riqueza, que nunca es igual, desea el mal de otro y se complace en él. [TTP 17:203]

Porque la constitución de los hombres es distinta, el concepto de ingenio explicará que un mismo objeto produzca distintos afectos en individuos diferentes<sup>99</sup>. Cada ingenio considera las cosas de manera distinta en función de su propia utilidad: en cuanto esta utilidad es distinta, los ingenios serán soberbios<sup>100</sup> porque se estiman en más de lo justo (E3P26S) y se enfrentarán entre proyectados por sus propios delirios<sup>101</sup>. La proyección del ingenio no es necesariamente consciente: a pesar de que el deseo es un apetito consciente, esa consciencia es la idea de la imagen que lo dirige, por lo que no puede expresar algo que la imagen no implique y, si ésta es una idea inadecuada, la conciencia de su solo deseo no podrá dejar de ser inadecuada. En tal caso, el individuo no comprende adecuadamente al objeto de la imagen ni lo valora justamente. En este sentido nos dice Spinoza:

[...] aunque cada individuo viva contento con la naturaleza de la que consta y goce de ella, esa vida con la que cada uno está contento, y ese gozo no son otra cosa que la idea o el

<sup>99</sup> Spinoza afirma que: «cualquier afecto de cada individuo discrepa tanto del afecto de otro individuo como la esencia del uno difiere de la esencia del otro» (E3P57) Las pasiones se diversifican según cada individuo. Se trata de la diferencia entre los hombres, el hecho de que éste tendrá tales pasiones y aquél, otras. Las afecciones de un individuo dependen de su esencia (E2P13S, Ax1B); por tanto, un mismo objeto producirá imágenes y afectos distintos en diversos hombres, pues éstos tienen distinta esencia (E3P57D).

<sup>100</sup> No será de extrañar que nuestra imaginación tienda a engañarnos: «nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos que nos afecta o la afecta de alegría; y, al contrario, en negar todo aquello que imaginamos que nos afecta o la afecta de tristeza» (E3P25). La imaginación guía al deseo para que busque por todos los medios que tenga a su alcance contemplar como actualmente existente lo que ama y le afecta de alegría, a la vez que guía al deseo para que niegue la existencia actual de lo que odia y le afecta de tristeza. En estos casos, la imaginación se repite una misma imagen mil veces para creer que sí existe y hace caso omiso de lo que le dice la realidad: «[...] se llama *sobrestima* la alegría que surge de que el hombre estima a otro más de lo justo; y, finalmente, se llama *menosprecio* la alegría que surge de que estima a otro menos de lo justo» (E3P26S). La imaginación tiende a darle más valor a las cosas que ama del que en verdad tienen porque cuanto más poderosas crea que son, entonces más poderosa será quien las imagina. Es fácil ser soberbio, pues: «[...] como (*por E2P17C*) puede suceder que la alegría, con que alguien imagina afectar a los demás, sea solamente imaginaria, y (*por E3P25*) cada uno se esfuerza en imaginar de sí mismo todo lo que se imagina que le afecta de alegría, fácilmente puede suceder que quien se gloria, sea soberbio y que se imagine ser grato a todos, cuando en realidad es molesto» (E3P30S). La referencia a E2P17C nos recuerda que esta alegría es imaginada porque, como hemos dicho hasta ahora, la imaginación se da a la tarea de engañarse a sí misma y potenciar los objetos únicamente para ser mejor afectada por ellos. Los afectos derivados de la imaginación explican muchos de los conflictos que vemos entre los hombres: a pesar de que la intención de todos los seres humanos es agradar a sus vecinos, todos lo hacen a partir de ingenios distintos por lo que terminan generando el afecto contrario, el odio y la indignación.

<sup>101</sup> Nos dice el holandés: «[...] fácilmente acontece que el hombre se estima a sí mismo y a la cosa amada más de lo justo, y que, en cambio, estime menos de lo justo a la cosa que odia. Y esta imaginación, cuando se refiere al hombre que se estima más de lo justo, se llama soberbia, y es una especie de delirio, ya que el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todas las cosas que alcanza con la sola imaginación y que por lo mismo contempla como reales, y exulta con ellas, mientras que es incapaz de imaginar las que excluyen la existencia de las mismas y limitan su propia potencia de actuar» (E3P26S).

alma<sup>102</sup> del mismo individuo; y, por tanto, el gozo del uno discrepa tanto por naturaleza del gozo del otro cuanto la esencia del uno difiere de la [esencia] del otro. [E3P57S]

Cada individuo cree que lo que su propio ingenio le dicta es lo correcto, sean opiniones, pasiones y modos de ser, y sentirá el mayor contento de sí cuanto vea su ingenio afirmado por sus semejantes y por el mundo, a la vez que sentirá la mayor tristeza por cuanto imagine que lo niega. Pero este escolio muestra que el gozo y el contento de sí no son garantía de que se cuenta con el mejor ingenio, al grado de que: «[...] no hay tampoco pequeña distancia entre el gozo por el que el ebrio, por ejemplo, es guiado y el gozo que también guía al filósofo [...]» (E3P57S). Así como difieren las alegrías y los gozos del caballo y del hombre, también difieren las del ebrio y el filósofo: sus constituciones los disponen a desear objetos distintos y, mientras que la constitución del ebrio depende de la bebida y lo dispone a perseguirla, la constitución del filósofo es guiada por la razón y lo dispone a buscar el bien verdadero<sup>103</sup>. Sin embargo:

[...] aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, discrepan, en cambio, en la mayoría. Y por eso lo que a uno le parece bueno, a otro le parece malo; lo que a uno ordenado, a otro confuso; lo que a uno agradable, a otro desagradable; y así de las demás cosas [...]. Pues está en boca de todos: hay tantas opiniones [*sensus*] como cabezas, cada cual abunda en su propio sentir [*sensus*], las discrepancias entre los cerebros no son menores que entre los paladares. Estos dichos bastan para mostrar que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden. Ya que, de haber entendido las cosas, éstas (testigo las Matemáticas), aunque no atrajeran a todos, al menos los convencerían. [E1A, pp. 38-39]

Vemos aquí que no todo está perdido: la diversidad e irreductibilidad de los ingenios no conlleva necesariamente al escepticismo. La misma experiencia, aquella fuente de conocimiento en el Apéndice, nos muestra que las Matemáticas son un tipo conocimiento que, si bien no es igual de atractivo para todos dadas las distintas constituciones que tenemos, sí es igual de convincente y certero: todos convenimos en que los ángulos de un triángulo suman dos rectos, a pesar de que a unos no le guste la geometría ni los triángulos. Aún más, si la utilidad de los ingenios es la misma, entonces éstos coincidirán y podremos hablar de un solo ingenio para distintos individuos<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Spinoza pone en este escolio «*Anima*» porque está tratando las diferencias en los deseos sexuales del ser humano y del caballo, es decir, las diferencias de sus almas. Ver I.2.2.

<sup>103</sup> En el próximo capítulo trataremos el ingenio del filósofo u hombre libre, ver III.1 y 2.

<sup>104</sup> La coincidencia de los ingenios será la clave para la política, pues se trata de la idiosincrasia. Ver IV.3.5.

II.2.7. Para dar fin a este apartado apuntemos que la definición spinoziana del concepto de ingenio aprovecha los sentidos tradicionales pero no se agota en ellos: su sistema lo identifica con la constitución y disposición tanto corporal como mental de un individuo, que no es otra cosa que su experiencia, opiniones y pasiones. Esto nos permitió pasar del conocimiento de las particulares causas finales que los individuos atribuyen al mundo, al conocimiento de sus ingenios particulares. Los casos de los ingenios guiados por un solo afecto dejan claro que las semejanzas<sup>105</sup> que descubre el ingenio no son cualidades de las cosas, sino relaciones entre las particulares afecciones frecuentes que ha experimentado cierto individuo relativas a su constitución: la impotencia y el delirio de esos individuos radica en haber sido afectados con mayor frecuencia por un mismo objeto, al grado de que sólo percibe al mundo a través de él y no es capaz de conocer las consecuencias dañinas para él o para los demás de sus pasiones; peor aún si consideramos las afecciones terceras<sup>106</sup> que genera, es decir, afectos casuales suscitados en nosotros por el simple hecho de asemejarse a otras cosas que amamos u odiamos pues, por el deseo de imitar a los demás, se desean cosas que pueden ir en contra de la naturaleza humana y, por tanto, causar tristeza (E3P15). Empero, las semejanzas son medios imaginativos que sirven para salvar la ignorancia: por ejemplo, la imaginación crea los conceptos de clase (*clasis*) y de nación (*natio*)<sup>107</sup> para identificar a sus semejantes y, por medio de sus pasiones ambiciosas, busca la gloria de esos semejantes y evita la vergüenza<sup>108</sup>. Se trata de la percepción inadecuada de la máxima racional de que el hombre es lo más útil para el hombre<sup>109</sup>, una versión suya que posibilita la conservación de la vida en comunidad, aunque su inadecuación es patente en que no está exenta de violencia y odio. En suma, por medio del concepto de ingenio Spinoza puede explicar distintos conflictos sociales derivados de la diversidad

<sup>105</sup> Ver II.2.4-6.

<sup>106</sup> Otros afectos y procesos generan afecciones terceras, nombre que pone Kaminsky (*Spinoza: la política de las pasiones*, p. 66) aunque Spinoza nunca lo utilizó. Dice el holandés en E3P15S que, a partir de la semejanza y diferencia percibidas por la imaginación: «[...] entendemos por qué puede suceder que amemos u odiamos algunas cosas sin causa alguna por nosotros conocida, sino tan sólo por simpatía (como dicen) y antipatía. Y con esto hay que relacionar también aquellos objetos que nos afectan de alegría o tristeza por el solo hecho de que poseen algo semejante a objetos que suelen afectarnos con los mismos afectos, [...]».

<sup>107</sup> E3P46. Estos conceptos son muy importantes para la vida social y política y serán objeto de estudio en el cuarto capítulo, en donde veremos que los individuos que se reconocen por medio de ellos se cohesionan como si lo hicieran guiados por la razón; el problema es que la solidaridad sólo incluirá a los individuos que caen dentro de la extensión de esos conceptos, mientras que quienes caen fuera serán vistos como enemigos. Ver en IV.3.3. para cualquier sociedad, y en IV.4.2. para la nación hebrea.

<sup>108</sup> Este proceso será objeto del cuarto capítulo, por ejemplo, en el Estado hebreo ver IV.4.

<sup>109</sup> Esta idea sólo es derivada por la razón de la sola naturaleza humana y la estudiaremos en III.1.5, pues es central para la ética spinoziana; asimismo, es capital para el paso de la ambición a la piedad en III.2 como el puente para que puedan generar y fomentar relaciones útiles y no dañinas para todos.



de ingenios ignorantes o, lo que es lo mismo, aquellos que no son guiados por la razón sino por la ambición<sup>110</sup>. En el presente capítulo estudiamos los conflictos epistemológicos, morales y religiosos derivados de los ingenios creyentes en causas finales, mientras que abordaremos las soluciones spinozianas en los próximos capítulo: argumentaremos su capital relevancia para la obra spinoziana, primero porque la ética se aboca a solucionar estos conflictos como la creación de un puente entre la ambición y la piedad o humanidad<sup>111</sup>, segundo porque la política lo soluciona como la apropiación del bien común como interés personal<sup>112</sup>.

### **II.3. El ingenio de los dioses: la proyección del ingenio en la antropomorfización de los dioses.**

II.3.1. Retomemos la reflexión en torno a las causas finales en el Apéndice del primer libro de la *Ética*<sup>113</sup>. La percepción de las causas finales y las nociones de bien y de mal que se derivan de ella sólo implican la utilidad o el daño que las cosas proveen al individuo, mas no el origen ni la razón de estos medios. Por lo tanto, quienes perciben la naturaleza exclusivamente por medio de causas finales no encontrarán en las mismas cosas nada que les explique por qué fueron hechas para serles útiles. Esta ausencia en la percepción conlleva la desvalorización de la Naturaleza porque, a la vez que se considera que ésta no es otra cosa que el conjunto de útiles, se la imagina incapaz de crearlos. Es decir, la reflexión sobre la idea de causas finales concluye la ilusión de una Naturaleza impotente, a pesar de que sea la misma imaginación lo que les incapacita para percibir la potencia de la Naturaleza. De ahí que, para ellos, la pregunta por el origen de las causas finales no encuentre respuesta en la misma Naturaleza y la pregunta persista. Entonces, estos hombres:

[...] después de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieron a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. [E1A, p. 35]

---

<sup>110</sup> Como veremos en nuestra investigación, son muchos los conflictos derivados de la proyección del ingenio sobre los demás. Por ejemplo, las luchas religiosas, ver III.3.1-2.

<sup>111</sup> Esto será objeto de estudio en el próximo capítulo, ver III.2.

<sup>112</sup> El cuarto capítulo estudiará este proceso, ver IV.3.2.

<sup>113</sup> Ver II.2.

Ante el supuesto de una Naturaleza impotente, los creyentes en causas finales tuvieron que recurrir a su propio ingenio para imaginar el origen de las cosas y sus causas finales<sup>114</sup>. Su particular ingenio recurre a dos ideas que tiene sobre sí mismo: que su principal propiedad es el libre albedrío y que todo lo que hace es con vistas a su utilidad. Al preguntarle a su ingenio por el origen de las causas finales, éste le indica que existe alguien que es rector de la Naturaleza y la dispuso para ser utilizada<sup>115</sup>. Según el ingenio de estos hombres, existen dos poderes, el de la Naturaleza y el de sus rectores, y éstos hacen lo que se les antoja con aquella y la disponen como les conviene<sup>116</sup>. Si es así, surge una nueva pregunta: ¿por qué esos rectores han creado las cosas para la utilidad humana? Es más, ¿cómo son esos rectores? El ingenio recurre nuevamente a sí mismo para explicar las propiedades y razones de esos rectores:

Y, como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. [E1A, p. 35]<sup>117</sup>

Al individuo nada le causa mayor contento de sí que percibirse como causa de sí mismo con mayor claridad que las demás cosas<sup>118</sup> y las personas ignorantes no encuentran mayor contento que en la gloria<sup>119</sup>. Quienes distinguen la Naturaleza y sus rectores, proyectan su propio ingenio<sup>120</sup> y consideran que esos rectores, por su libre

<sup>114</sup> En II.2.2. estudiamos las causas y procesos de la proyección del ingenio.

<sup>115</sup> Spinoza considera una variación de este origen para la imagen antropomórfica del Dios de los hebreos en su Sagrada Escritura: para mostrarles la omnipotencia de su Dios a los pueblos gentiles que creían en divinidades físicas como el sol o los vientos, los primeros hebreos piensan que su Dios domina a aquellas divinidades (TTP 6:81-82), que veremos en II.3.4.

<sup>116</sup> La tradición judeo-cristiana tiene una perspectiva similar a la platónica y la funda en la diferencia entre Dios creador y naturaleza creada *ex nihilo*: la naturaleza fue creada por Dios de la nada y es distinta al alma humana, que es más próxima a Dios. Ver Zac, *L'ideé de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 80.

<sup>117</sup> El texto latino pone: « Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo iudicare debuerunt; atque hinc statuerunt, deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant et in summo ab iisdem honore habeantur ».

<sup>118</sup> Sobre el concepto de contento de sí, ver II.2.2.

<sup>119</sup> Spinoza no recurre al contento de sí en el Apéndice al primer libro de la *Ética* para explicar el proceso de la ilusión antropomórfica de Dios. Empero, lo consideramos imprescindible para explicarlo, además de que Spinoza anuncia al comenzar el Apéndice que no demostrará todo por la naturaleza humana, demostración que estamos reconstruyendo ahora.

<sup>120</sup> A pesar de las críticas que Giambattista Vico (1668-1744) dirige a Spinoza por seguir el método geométrico en su estudio de las religiones y de las sociedades, este principio spinoziano será muy importante para el filósofo napolitano pues considera que, cuando la mente humana ignora las cosas, hace de sí misma la regla del universo (*Ciencia Nueva* §120), a la vez que cuando no se puede hacer una idea de las cosas lejanas y desconocidas, las considera desde las cosas que le son cercanas y conocidas (*Op. cit.*, §122). A partir de ello, cuando los hombres ignoran las causas naturales de los fenómenos, les otorgan su propia naturaleza y dice, por ejemplo, que el imán está enamorado del hierro (*Op. cit.*, §180). De esto concluye que los hombres no forman los dioses de manera caprichosa. Por ejemplo, la imagen de «Júpiter fulminante» es el primer universal fantástico, el primer mito divino y la fuente de la lengua, religión e instituciones de los gentiles (*Op. cit.*, §379), porque esos hombres proyectan su naturaleza sobre el mundo: después del diluvio universal, los truenos espantosos impresionaron a los primeros hombres y le atribuyeron como causa su propia naturaleza, que era: «[...] una potente fortaleza física que

albedrío, crearon las cosas para la utilidad, disfrute y conservación de los seres humanos con la finalidad de que éstos queden agradecidos hacia ellos, es decir, creen que Dios recompensa con bienes a quienes lo alaban y honran. Aunque Spinoza no lo menciona, cabría pensar este origen de las causas finales también como la analogía de la relación paternal: por ignorantes que sean los ingenios, indudablemente conocen la relación paternal y pensaron que, así como los padres dan medios a los hijos para ser amados y respetados por ellos, igual deberán hacer los rectores con los hombres<sup>121</sup>. Estas consecuencias hacen de los dioses seres poderosos y ambiciosos que desean el aprecio y la alabanza humana.

No obstante las respuestas del ingenio, éstas sólo han desplazado el afecto de ansiedad, mas no lo han eliminado: recordemos que la ansiedad del hombre por conocer las causas finales de las cosas aminoró cuando se imaginó ser la causa final de todas ellas; pero esta imaginación causó nueva ansiedad por saber el origen de esa causa final y aminoró cuando imaginó dioses gobernando la Naturaleza; ahora esta imaginación genera otra ansiedad por desear saber cuáles son los mejores medios para dar honores y gloria al único Dios y ganarse su favor. De esta ansiedad, continúa el Apéndice:

[...] ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios<sup>122</sup>, para que Dios les amara más que a los otros y dirigiera toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. Y así, este prejuicio derivó en superstición y echó hondas raíces en las mentes, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas<sup>123</sup>. [E1A, p. 36]

---

manifestaban sus violentísimas pasiones aullando y rugiendo, por ello imaginaron que el cielo era un gran cuerpo animado, que por su aspecto llamaron Júpiter [...], que mediante el silbido de los rayos y el fragor de los truenos quisiera decirles alguna cosa; [...]» (*Op. cit.*, §377). El silbido es el primer pensamiento de los gentiles: Ζεύς para los griegos, Ious para los latinos (*Op. cit.*, §447). Ver Pons, «“Verum Factum” et sagesse poétique chez Vico».

<sup>121</sup> Como veremos en IV.3.4., para Spinoza la primera forma de organización es la democracia; la relación paternal es la segunda, cuando la sociedad es incapaz de organizar equitativamente su poder, como en el caso de Moisés y el segundo pacto con Dios del Estado hebreo. Esto no se contrapone con lo dicho arriba, pues la primera forma de organización no genera una imagen de Dios, sino una idea adecuada de las relaciones de poder de los individuos organizados democráticamente.

<sup>122</sup> Cabe decir que el Apéndice del primer libro de la *Ética* pasa de hablar de dioses (plural: E1A, pp. 34-35/7, 17) a dios (singular, E1A, p. 35/9-10). Este segundo término no antepone el adjetivo «solo» ni da explicaciones de que se trata de la creencia en un solo Dios. Por tanto, creemos que este pasaje se puede interpretar tanto con el sentido de un único Dios, como en el de uno de los tantos dioses que imagina el creyente en las causas finales, por lo que aquí mantenemos el término «dios» en lugar de «Dios». En II.3.4. veremos la imagen de un solo Dios que se forma el pueblo hebreo, idea que no es adecuada pues se piensa como la abstracción de los demás dioses.

<sup>123</sup> El texto latino pone: « Unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret et totam naturam in usum caecae illorum cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praerudicium in superstitionem versum est et altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum causas finales intelligere, easque explicare studeret ».

El creyente en causas finales no sólo busca dar honores y glorificar a los dioses como agradecimiento por los favores recibidos (por ejemplo, la misma vida y situación en que vive), sino por avaricia<sup>124</sup>, pues desea un bien que le permita disponer de todos los demás bienes. Es decir, ansía domar al rector de la Naturaleza para poder disponer a su antojo de cualquiera de sus bienes o útiles, por lo que este afecto conduce a la interminable búsqueda de la mejor forma de rendirle culto. Este culto es una superstición, es decir, un falso orden causal: Dios no actúa por causas finales ni tiene un cuerpo cuya potencia varíe para tener afectos<sup>125</sup>, es decir, no es ambicioso ni tampoco un administrador de bienes que estaría a la espera de que llegue el mejor postor para dirigir la fortuna en su beneficio, por lo que es absurdo pensar que las acciones humanas le puedan causar simpatía o antipatía a la única sustancia. La superstición es un círculo vicioso y una especie de delirio pues el supersticioso no duda de la verdad de la causalidad final, que es avalada por la esperanza de un beneficio y el miedo a no conseguirlo, sino de la determinada causa final que se imagina, por lo que la avaricia siempre será insaciable, ciega y estéril. Por ello, cuando el culto no da fruto el ignorante ensayará una nueva forma de culto que no lo haya desilusionado antes (TTP Praef<sup>126</sup>), pues es forzado tanto por la ignorancia de la inexistencia de las causas finales como por el ciego deseo de disfrutar sin límites de todos los bienes.

II.3.2. Conforme los individuos desean bienes inciertos para conservarse, su deseo implica el miedo de conseguirlos y este afecto alimenta la misma superstición. Así, nos dice nuestro autor en el prefacio del TTP<sup>127</sup>:

<sup>124</sup> Consideramos que en este pasaje podemos leer esta avaricia antes como el deseo de disponer a su antojo de cualquiera de los bienes y útiles que encuentra que como el deseo de tener dinero y monedas. Ver nuestro análisis de la avaricia en II.2.4.

<sup>125</sup> En III.1. trataremos el único sentido en que podemos decir que Dios tiene afectos, a saber, en cuanto los seres humanos se aman entre sí, entonces Dios se ama a sí mismo.

<sup>126</sup> Como veremos en los tratamientos éticos y políticos, el Prefacio del TTP busca acallar las supersticiones pues eran el principal obstáculo para la intelección de las tesis del libro. En este prefacio se reutiliza en términos afectivos la duda cartesiana: todo aquello que no es claro y distinto y hace fluctuar nuestro ánimo, es mejor considerarlo falso especulativamente y estudiar sus posibles intereses políticos, religiosos y sociales escondidos.

<sup>127</sup> Akkerman («Le caractère rhétorique du TTP», p. 384) ha mostrado que el prefacio del TTP está construido según las cinco partes de un discurso retórico: *exordium* (§ 1-6, en donde se inscribe este pasaje, que trata la teoría de la superstición), *propositio* (§ 7-8, muestra la tesis del libro deducida de esa teoría), *narratio* (§ 9, exposición de las circunstancias que llevaron a Spinoza a redactar el libro), *divisio* (§ 10-14, resume los argumentos a favor de la *propositio*) y *epilogus* o *peroratio* (§ 15-16, en donde Spinoza entra en contacto con sus lectores). Tomado de Moreau y Lagrée en Spinoza, *Tractatus Theologicus-Politicus. Traité Théologico-Politique*, p. 697, n. 1.

[...] constatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición, son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hayan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la sabiduría humana es vana. [TTP Praef:5]

La superstición del culto divino es más fuerte en quienes desean cosas inciertas, así sea por su avaricia o porque su vida está en peligro, pues ha condicionado la conservación de su existencia a cosas que no tiene a la mano. Spinoza pone a Alejandro Magno de ejemplo<sup>128</sup>: éste recurrió cuando temió que la fortuna ya no le favorecería, pero no mientras salía victorioso de las batallas (TTP Praef:6). Aunque le fuera bien en la batalla, Alejandro no actuaba guiado por la razón sino por su supersticioso ingenio, pues el recurso a los adivinos muestra que no contaba con una ciencia que guiara sus acciones. La ansiedad y el miedo a dejar de existir llevan al supersticioso a considerar nuevos medios, sean súplicas y lágrimas para que el Dios antropomórfico que imaginan se compadezca de ellos. Este supersticioso defiende su ignorancia con su escepticismo hacia la razón, es decir, rechaza la fuente de la ciencia de la sola naturaleza humana, pues ésta le enseñaría a conservar su sola naturaleza y le mostraría que Dios no tiene compasión (*Commiseratio*: E3P22S, P27S1), pues ésta es la imitación de la tristeza que imaginamos en un ser semejante a nosotros, de modo que no le puede ayudar a encontrar cultos supersticiosos que le garanticen conseguir el favor divino. Por ello, el supersticioso rechaza la razón y sólo confía en su ingenio ignorante y ansioso de cosas inciertas para reconocer qué manifestación sea un mensaje divino: dado que el ingenio está conformado por ciertas afecciones acostumbradas o frecuentes, reconocerá como manifestaciones de la voluntad divina aquellas semejanzas que encuentre su ingenio. Así, como nos dice el Prefacio:

[...] el más ligero motivo les hace esperar mayores bienes y temer mayores males. Y así, si, mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso y funesto. [TTP Praef:5]

El ingenio de los supersticiosos es conducido por las fuertes pasiones de esperanza por conseguir un bien incierto o miedo por no conseguirlo: creen que los eventos manifiestan el asentimiento divino para que goce de la fortuna cuando se asemejan a alegrías pasadas, a la vez que creen que manifiestan el rechazo divino cuando se asemejan a tristezas pasadas. Aún mayor fuerza tendrán los eventos que su

<sup>128</sup> Quinto Curcio Rufo, *De rebus gestis Alexandra Magni*, V, 3, 17 y 4, 1; VII, 7, 6-8. Cabe decir que Spinoza tenía este libro en su biblioteca, ver Domínguez, *Biografías de Spinoza*, p. 218. Spinoza busca mostrar en TTP Praef que los supersticiosos que se consideran la causa final de los bienes, en cuanto los consiguen se muestran satisfechos y contentos consigo mismos hasta la soberbia y proyectan su ingenio sobre los demás: a todo el mundo quieren dar consejos.

ingenio no reconozca, aquellas manifestaciones que se imagina igual de extraordinarias que la voluntad divina. En este sentido, continúa Spinoza, si los supersticiosos: «[...] presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema» (TTP Praef:5). La admiración es un estado de inactividad de la mente ante la contemplación de una imagen nueva que dura mientras la mente no sea determinada a pensar otras cosas (E3AD4E), pues no tiene imágenes semejantes a la nueva imagen y, por tanto, la piensa sola como si fuera algo singular sin vínculos con el mundo (E3P52, E3AD4<sup>129</sup>). La admiración de los supersticiosos que presencian algo extraordinario en lugar de la cosa deseada, deviene en consternación (E3P52S) pues lo interpreta como un mensaje del enojo divino hacia ellos. Esta interpretación les lleva a imaginar medios absurdos para conocer los decretos divinos y las respuestas a sus plegarias, pues:

[...] los delirios de la imaginación, los sueños y las necesidades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aun más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto hace desvariar el temor a los hombres. [TTP Praef:5]

Los supersticiosos ignoran que los únicos preceptos divinos que podemos conocer están grabados en la mente humana y no son otra cosa que el conato<sup>130</sup>. Su ingenio impotente rechaza la sabiduría humana y busca la sabiduría divina en todo medio percibido sensiblemente, desde las entrañas de los animales, los dichos de los necios y los locos, los vuelos de las aves, etc. Estos ingenios escépticos, supersticiosos y avaros: «[...] a todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios, lo llamaron *bien* y, en cambio, a lo que le es contrario, le llamaron *mal*» (E1A, p. 37). Definen de manera imaginativa los conceptos de bien y de mal como vínculos para conseguir el favor divino. A pesar de que el supersticioso se encuentre muchas veces con la conservación de su existencia por medios supersticiosos, también se enfrentará en ocasiones con la adversidad de la fortuna, pues el ser humano es finito y con frecuencia es sobrepasado por las fuerzas de la Naturaleza. Esto no detiene a los ánimos supersticiosos que desean

<sup>129</sup> La admiración no es un afecto propiamente, pues Spinoza define la admiración como «[...] la imaginación de una cosa, en la que la mente permanece fija, precisamente porque esta imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás (ver E3P52 y E3P52S)» (E3AD4). La mente pasa de la contemplación de una imagen a la contemplación de otra sólo porque esas imágenes están conectadas entre sí, ya sea porque afectaron al mismo tiempo al cuerpo humano (E2P18S) o porque son semejantes a otras que le han afectado al mismo tiempo. La admiración dura hasta que la mente es afectada por otra cosa, por lo que se trata de una ausencia de causa para relacionar la imagen con otras cosas (E3AD4E). Por tanto, el ser humano no deja de admirarse por la contemplación de una imagen habitual para él pero que no ha relacionado con otras cosas (E2P40S1).

<sup>130</sup> La razón como ejercicio del solo conato será objeto de estudio en III.1.

cosas inciertas y, en cuanto no consiguen los ansiados fines, no abandonarán sus creencias pues están enraizadas en su ingenio, sino que proyectarán su ingenio y las nociones de bien y de mal que fabrique sobre los demás y considerarán que ellos no son los culpables, sino las personas que están a su alrededor. Nos dice Spinoza:

De ahí que, el no aplacar con votos y sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, víctimas de la superstición y contrarios a la religión, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio. [TTP Praef:5]

Para las morales que se fundan en un Dios antropomórfico, si una persona o un grupo sufrían dolor o pérdida, podían atribuirlo a una conducta de algún miembro del grupo en contra de la moral aceptada<sup>131</sup>. Dado el temor por sufrir terribles consecuencias en caso de no conseguirlo, buscan imponer su ingenio sobre todos aquellos que les rodean para así realizar su sueño: buscarán que todos los hombres realicen aquellos votos y sacrificios que haya imaginado su particular ingenio y considerará una impiedad y una deshonra hacia los dioses la más mínima omisión. Quienes conciben la religión en estos términos, imaginan un sinnúmero de ficciones para dar culto a Dios e interpretar los eventos naturales que les parecen extraordinarios como designios divinos pero, al ignorar sus verdaderas causas, sólo buscan que todos los hombres y toda la Naturaleza deliren junto con ellos. Vemos que la creencia en la causalidad final termina por construir ilusiones religiosas pues Spinoza refiere a la religión: «[...] cuanto deseamos y hacemos, porque somos su causa en cuanto tenemos la idea de Dios o en cuanto que conocemos a Dios» (E4P37S1). Esto no significa que Spinoza considere que toda religión se funda en la subjetiva imaginación, pues con el término comprende también la verdadera religión: el amor intelectual de Dios que se manifiesta, entre otras acciones, como amor al prójimo<sup>132</sup>. Pero aquí tratamos el papel del ingenio en la religión imaginativa, aquel conjunto de ideas supersticiosas y los ánimos impotentes, avaros y ambiciosos que las defienden.

II.3.3. Veamos algunas proyecciones del ingenio particular sobre Dios. Aunque las religiones imaginativas afirmen que quienes actúan conforme al bien se llenarán de bienes y quienes actúen conforme al mal se llenarán de males, no pueden dejar de

---

<sup>131</sup> Larue, «La ética de la antigüedad», p. 72.

<sup>132</sup> Spinoza propone una religión intelectual frente a las religiones imaginativas, cuyos fundamentos y consecuencias estudiaremos en el próximo capítulo (ver III.1) y que se centran en la piedad y la guía racional de las acciones para con todos los hombres.

percibir que las ventajas y desventajas de la fortuna le ocurren a todos por igual, sean personas buenas o malas (E1A, p. 35). Entonces, el apéndice al primer libro de la *Ética* sostiene que:

[...] los partidarios de esta doctrina [de las causas finales], cuando quisieron exhibir su ingenio asignando fines a las cosas, adujeron para probarla un nuevo modo de argumentar, [que] consiste en la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, la cual pone de manifiesto que no había otro modo de argüir en favor de ella. [E1A, p. 36]

Si hiciéramos una relación entre los remedios supersticiosos y su éxito o fracaso, comprobaríamos que no hay una verdadera relación entre unos y otros, de modo que reduciríamos a lo imposible la demostración de la causa final y la desecharíamos. Por ello, el único argumento que el ingenio<sup>133</sup> supersticioso encuentra a favor de su creencia en la causalidad final se apoya en una ficción que fabrica, a saber, la afirmación de una voluntad divina infinita y absoluta que permanece ajena al entendimiento finito humano. Para éstos, la voluntad divina es «[...] el asilo de la ignorancia» (E1A, p. 37)<sup>134</sup>, un subterfugio que sólo fortalece la superstición en las causas finales pues cualquier cosa puede caer dentro de ella. Para este ingenio, la idea de la voluntad divina está unida a cierto fatalismo: en el mundo no sólo están sus útiles, sino que éstas son las cosas dispuestas y ordenadas por Dios. Aún más, si obtiene el fin deseado creería que encontró la forma de culto adecuada para agradar a Dios y ganarse su voluntad, cuando en realidad le permanece escondida la verdadera causa eficiente.

El creyente en las causas finales no puede dejar de considerar las nociones universales que fabrica su imaginación como los principales atributos de las cosas<sup>135</sup>,

<sup>133</sup> Cabe decir que Moreau («Spinoza y Huarte de San Juan», p. 158, n. 11) considera que Spinoza utiliza aquí el término *ingenium* con un sentido no conceptual, sin precisión, como uno de los ingenios o «naturales» posibles, uso que vimos cuando el holandés alude al ingenio cartesiano en E3Praef, ver II.1. Por nuestra parte, pensamos que el uso ya es propiamente spinoziano, pues se trata de la aplicación del ingenio según la constitución particular del ingenioso.

<sup>134</sup> Después de poner el ejemplo del hombre al que le cae la piedra en la cabeza y dice: «Y así, en adelante, no cesarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia» (E1A, p. 37/10-11). Ver A. Heereboord, *Ad Curatores epistola* (1648), en *Meletemata*, 16 b. Ver CM 1, 3, pp. 243-244; Ep 58, p. 268; TTP 6, p. 86/l. 3-4. Frente a esta superstición, la matemática demuestra que los seres humanos podemos conocer el entendimiento y la voluntad divina, ver I.2.5.

<sup>135</sup> Spinoza nos dice que las nociones universales de la imaginación son: «[...] simples modos de imaginar, con los que la imaginación es afectada de diversas maneras; y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella» (E1A, p. 38). Aquí nos encontramos con el principal problema de los signos que forma el ingenio: no es tanto su abstracción como su proyección sobre la naturaleza.



pues son los únicos medios que tiene para unificar las percepciones diversas. Un buen ejemplo es atribuir la noción de orden a Dios<sup>136</sup>:

[...] dicen que Dios lo creó todo con orden, y de este modo esos mismos atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios; a menos que quieran que Dios, providente con la imaginación humana, haya dispuesto todas las cosas del modo que más fácilmente pudieran imaginarlas. Y quizá no les detenga siquiera el hecho de que se encuentran infinitas cosas que superan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad. [E1A, pp. 38]

Los supersticiosos atribuyen a Dios nociones universales como la de orden entendida desde una perspectiva sensible y subjetiva: piensan que todas las cosas fueron creadas y ordenadas por Dios para que cumplan una función particular, de modo que cada cosa se define a partir de ese supuesto orden ontológico. Empero, cada cual define qué es el orden según su particular ingenio, por lo que no se ponen de acuerdo en qué es Dios y cómo regula la Naturaleza cuando, en realidad, Dios no se puede deleitar con el orden en un sentido sensible.

Lo mismo ocurre con el signo estético de la armonía, del que E1A nos dice que:

[...] tanto ha hecho desvariar a los hombres que han creído también que Dios se deleita con la armonía. Ni faltan filósofos que se han persuadido a sí mismos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo lo cual deja bien claro que cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas. No hay, pues, que extrañarse (señalemos esto también de paso) de que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como las que experimentamos, y a partir de ellas, al fin, el escepticismo. [E1A, pp. 38-39]

Astrólogos y astrónomos se han acostumbrado a ver los cielos y las estrellas y no sólo han registrado un orden y un ritmo celestes, sino que han asociado ese orden al signo de armonía, como si se tratara de una melodía y danza celeste. Pero no se han quedado ahí, sino que, a partir del prejuicio de la distinción del poder de Dios y el de la Naturaleza, han creído que éste ha creado los cielos con un gusto armónico y que en aquélla hay armonía. Pero, es absurdo creerlo, pues este término más bien indica lo que le agrada a los oídos de un ser humano, y, si lo predico de la naturaleza, le atribuyo imaginación a Dios o la Naturaleza (E1A). La armonía es un término exclusivamente estético cuyo sentido es distinto en cada uno de los seres humanos en función de su particular ingenio, esto es, el cerebro<sup>137</sup> se ha acostumbrado y conformado por la escucha de ciertos sonidos y ruidos a lo largo de su vida. A pesar de ello, cuando nos creemos causa final de la Naturaleza e ignoramos que ella sigue un orden distinto al de la armonía, creemos que sigue nuestra noción de armonía; es decir, proyectamos un

---

<sup>136</sup> Vimos en II.3.3. la construcción de la noción trascendental de orden en el apartado anterior, así como en I.1.2. la condición que cumple Spinoza para poder atribuir el concepto a la Naturaleza: que se limite a explicar una relación causal.

<sup>137</sup> El texto latino pone: « *unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicâsse* » (E1A, pp. 38).

producto de la disposición de nuestro cerebro, o bien, una noción de nuestra imaginación sobre ella. Por lo tanto, a pesar de que distintos ingenios compartan la idea de que el universo tiene armonía por gracia divina, lucharán entre sí por imponer su propia idea de armonía, pues para cada uno será distinta.

II.3.4. Pasemos ahora a la interpretación concreta del monoteísmo de los primeros judíos, que no fue producto de la pura especulación filosófica en torno a la Naturaleza, sino de su avaricia y ambición. Comenta nuestro autor:

Esto parece tener su origen en los primeros judíos que, para convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el Sol, la Luna, la Tierra, el Agua, el Aire, etc. y convencerles de que aquellos dioses eran débiles e inconstantes o mudables, y de que estaban bajo el dominio del Dios invisible, les contaban sus milagros, con los que pretendían mostrar, además, que toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban. [TTP 6:81-82]

Este prejuicio distingue Dios y la Naturaleza, de modo que el primero domina a la segunda y la maneja a su antojo, con lo que el ingenio del pueblo hebreo ignora que las leyes naturales determinan los eventos naturales y creen que Dios los dirige en su beneficio (TTP 17:205-206.). Ahora nada extraño que este prejuicio calara profundo en la huída de los judíos si recordamos la génesis de la imagen antropomórfica de Dios: los judíos desean bienes en extremo inciertos, como salvar la vida, por lo que su ánimo sería muy impotente y dependería en grado sumo de ese Dios que domina la Naturaleza. Una vez liberados, los judíos consideran que su liberación es prueba no sólo de la verdad del prejuicio que distingue a Dios y la Naturaleza, sino de uno nuevo, a saber: que ese Dios los prefiere sobre los egipcios.

Asimismo, pasa revista a la creencia de que el pueblo judío es el pueblo elegido por Dios y, para ello, analiza la historia de la huída de Egipto. Considera que Moisés guía a los judíos fuera de Egipto con la promesa de la liberación de la esclavitud, que para el ingenio de los judíos esclavos significaba la promesa de la felicidad temporal, esto es, de seguridad, comodidades corporales y, con la huída, evitar un suplicio seguro<sup>138</sup>. El poder de Dios lo presenciaron tanto judíos como egipcios, de donde dedujeron que los primeros eran preferidos por Dios sobre los segundos; como el mundo de los hebreos se reducía a una pequeña porción terrestre, concluyen que son el pueblo preferido por Dios. El TTP argumenta como sigue:

---

<sup>138</sup> *Éxodo* 19, 4-5.

Porque, aunque aquellos milagros podían convencer a los egipcios y a los judíos en virtud de sus ideas previas, no podían proporcionarles una idea y un conocimiento verdadero de Dios; únicamente podían lograr que ellos admitieran que existe una divinidad más poderosa que todas las cosas por ellos conocidas y que, además, cuidaba de los hebreos (a quien por entonces les sucedió todo mucho mejor de lo que podrían esperar) más que de nadie. [TTP 4:88]

Los hebreos creerán que a más milagros, más muestras de la preferencia de Dios por ellos. De esta manera se constituyen las dos primeras creencias del ingenio hebreo: que Dios es un ser omnipotente con libre arbitrio y que los judíos son su pueblo elegido<sup>139</sup>. De hecho, la imagen antropomórfica de Dios como el gran legislador será el fundamento de toda la religión y legislación hebrea. Los milagros divinos allanaron el camino de la liberación de los antiguos hebreos. Pero son las causas exteriores y la fortuna lo que les ayuda a tener éxito en la huida; efectivamente, Spinoza considera que la fortuna es el orden común de la Naturaleza con el que las cosas se nos presentan y nos afectan<sup>140</sup>. Los llamados «milagros» que hizo Dios para burlar a los egipcios, liberar a los judíos y darse a conocer (TTP 6:88)<sup>141</sup>, no fueron obras en contra del orden de su orden, sino opiniones del pueblo hebreo derivadas de un prejuicio antiguo entre los judíos: la creencia en dos poderes en la realidad, el de Dios y el de la Naturaleza, que hemos comentado más arriba.

Para este estudio probablemente Spinoza se haya apoyado en Huarte de San Juan, quien se pregunta por qué la gente vulgar tiende a creer en los milagros y atribuir todas las cosas a la voluntad divina y aborrecen las explicaciones naturales<sup>142</sup>. Quienes ignoran los efectos de Dios y la naturaleza, nos dice Huarte, y son impacientes porque se cumplan sus deseos, no se quieren esperar a realizar sus deseos por medios naturales

<sup>139</sup> Durante los tiempos de Melquisedec y Abraham, los judíos no eran más queridos por Dios que otras naciones, ya que todas tenían leyes, ritos y Estado a través del gobierno externo de Dios, esto es, por medio de una serie de causas externas con las que el poder de la naturaleza les ayuda (TTP 3, p. 49).

<sup>140</sup> E2P29C, P49e, E4P62S. TTP 3, p. 46. TIE 33-35. 2KV1, §1; 15, §13\*. PPC 1, D1, D2.

<sup>141</sup> *Éxodo* 10:2.

<sup>142</sup> Huarte, *Examen*, II (IV), pp. 237-238. Cito el *Examen de ingenios* de la edición de 1575 con la paginación en la edición de Serés, ver Bibliografía final. Huarte (*op. cit.*, p. 164) indica el objetivo de su *Examen* en varios pasajes del proemio, entre los cuales dice: «Saber, pues, distinguir y conocer estas diferencias naturales del ingenio humano, y aplicar con arte a cada una la ciencia en que más ha de aprovechar, es el intento de esta mi obra». Comenta este autor (*op. cit.*, p. 247) que tiene dos fuentes: la personal observación de los ingenios y el tratado de Galeno *Quod animi mores corporis temperamentum insequantur*. Serrés (en su edición del *Examen* de Huarte, p. 246, n.25) comenta que ésta se basa a su vez en *Sobre los aires, aguas y lugares* de Hipócrates, el *Timeo* de Platón, la *Historia animalum* y *De partibus animalum* de Aristóteles. Por su parte, Iriarte (*El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la psicología diferencial*, pp. 147) comenta que Galeno ideó cuatro humores o cualidades a partir de Hipócrates. La salud es la proporcionada mezcla o temperamento (*eucrasia*) de cuatro humores o cualidades, y la enfermedad su perturbación. Para Galeno sólo hay un temperamento perfecto o templado (*eucrasia*), mientras que en los otros predomina una cualidad (temperamentos simples) o un par de ellas (temperamentos compuestos). Sin embargo se acostumbró considerar cuatro tipos de temperamentos o caracteres.

y, como saben que Dios es omnipotente, «[...] querían que él les diese salud como al paralítico, y sabiduría como a Salomón, y riquezas como a Job, y que los librase de sus enemigos como a David»<sup>143</sup>. Si además de lo anterior les gusta holgar, no están dispuestos a trabajar porque se cumplan sus deseos, sino que «[...] querrían que Dios usase con ellos su omnipotencia y que sin sudar se cumplieran sus deseos»<sup>144</sup>. Esta misma explicación aplica para aquellos «[...] que, para vengar su corazón, piden fuego al cielo y otros castigos de gran crueldad»<sup>145</sup>. Huarte no es el primero que intentó explicar los milagros como efectos de causas naturales, pero sí fue quien recurrió al ingenio y sus pasiones para explicar esos eventos.

Nos resta por estudiar la interpretación spinoziana de la Escritura y el papel que juega el ingenio para los profetas y los teólogos. Como veremos en los próximos capítulos, Spinoza no se aleja del mundo en que vive ni se dedica sólo a pulir lentes encerrado en su estudio —como cuenta la leyenda<sup>146</sup>—, sino que está preocupado por la tolerancia y la libertad de opinión, tanto en temas políticos como en temas religiosos. Ante los cruentos conflictos que presencia su época, se da a la tarea por hallar un método hermenéutico racional y adecuado para interpretar la Escritura: radicaba en que, ante su ausencia, la Biblia seguiría siendo interpretada según el ingenio imaginativo de cada cual, fuente de las guerras de religión de la época.

## **II.4. La concepción de Dios según el ingenio de los profetas de la Escritura.**

II.4.1. En la Escritura nos encontramos con diversas interpretaciones de Dios en función de la diversidad de ingenios de los profetas. Si bien en el próximo capítulo estudiaremos con profundidad el método hermenéutico spinoziano para interpretar la Escritura, en este capítulo nos interesa comprender las diferencias de las concepciones de Dios y sus acciones en la Naturaleza en función del conocimiento de los ingenios de los profetas. Ese conocimiento nos permitirá comprender de modo adecuado el sentido

---

<sup>143</sup> Huarte, *Examen*, II (IV), p. 238.

<sup>144</sup> *Op. cit.*, p. 239.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> Por ejemplo, las biografías de Spinoza realizadas por Johannes Colerus en 1705 (en Domínguez, *Biografías de Spinoza*, §19, p. 109-110) y Johannes Monnikhoffs (p. 105, en Hubbeling, *Spinoza*, p. 15) afirmaban que pulía lentes para alimentarse.

que le quería dar a sus palabras, si quería que fueran enseñanzas morales o leyes civiles<sup>147</sup>. Ese sentido lo trataremos en el próximo capítulo, aquí nos interesa el ingenio particular de cada uno. Empecemos con la definición de profecía. Spinoza dice:

La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelada por Dios a los hombres. Y profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por la simple fe. [TTP 1:15]

Spinoza haría suyo el principio de la Ilustración: *in claris non fit interpretatio*<sup>148</sup>, es decir, la interpretación sólo entra en escena cuando el texto no es claro; por ejemplo, los *Elementos* de Euclides no requieren de interpretación, pues trata de nociones comunes que cualquiera puede demostrar sin importar la lengua empleada e, incluso, cualquiera las percibe antes de demostrarlas (TTP 7:111n). En cambio, el profeta es un intérprete de Dios y la profecía es la interpretación que hace de las ideas divinas, un conocimiento revelado cuya finalidad es la misma que la del conocimiento natural, a saber, perfeccionar el entendimiento (Ep 19, p. 94), pero la profecía es una percepción inadecuada producto de la adaptación de virtudes como la piedad por parte del ingenio de un profeta. La profecía es un ejemplo de la manera en que la imaginación interpreta las ideas divinas y fabrica sus propios remedios para los afectos negativos<sup>149</sup>, aunque se trata de remedios imperfectos. Pero esto no es evidente, por lo que en este apartado mostraremos que el profeta se forma una imagen antropomórfica de Dios a partir de su particular ingenio como el rector de la naturaleza con libre albedrío, justo, misericordioso y celoso, entre otras propiedades que considera que él tiene. En el siguiente apartado, trataremos el método spinoziano para interpretar la Escritura y su diferencia con otros métodos supersticiosos.

II.4.2. Analicemos los tres agentes que Spinoza identifica en la viveza de imaginación e ingenio del profeta para hacer profecías (TTP 2:32-37):

- A. la disposición del temperamento corporal de cada profeta,
- B. la disposición de la imaginación de cada profeta, que se distingue en:
  - a. estilo (elocuencia),

---

<sup>147</sup> Ver III.3.4.

<sup>148</sup> Ferraris, *La hermenéutica*, p. 14. Según este autor (*Ibidem*, p. 15), Spinoza pertenecería al inicio del proceso histórico por universalizar la hermenéutica, en tanto que la piensa como una técnica regional vinculada con disciplinas específicas.

<sup>149</sup> De hecho, veremos que la profecía es la adaptación que hacen los ingenios del último remedio propuesto por el holandés para reprimir la fuerza de los afectos cuando todavía no los conocemos perfectamente. Este remedio lo trataremos en III.2.2.

- b. forma (representaciones y jeroglíficos) y
- c. claridad, y, por último,

C. las variaciones de las opiniones de cada profeta.

La identificación de estos factores en los relatos de los profetas posibilita la comprensión adecuada del ingenio del profeta y, conforme mejor lo conocemos, mejor podremos explicar sus palabras (TTP 7:101-102<sup>150</sup>). Los factores se articulan en el relato de cada profeta y Spinoza los obtiene del mismo relato: ya sea por su sentido, por su contexto, etc. Como veremos, este procedimiento no es circular porque la misma antropología spinoziana sirve de andamiaje conceptual.

Veamos el primer agente. *La disposición del temperamento corporal de cada profeta* determina la percepción que tendrá de Dios, es decir, los afectos de alegría o tristeza del profeta determinan la imagen que se hará de Dios. En el TTP leemos que:

En relación a la *disposición del temperamento corporal*<sup>151</sup>, la revelación variaba del modo siguiente. Si el profeta era alegre, se le revelaban las victorias, la paz y cuantas cosas despertan alegría en los hombres; en cambio, si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y todos los males; y así, según fuera el profeta compasivo, afable, colérico, severo, etc., era más o menos apto para unas u otras revelaciones. [TTP 2:32]

El profeta cuyo temperamento corporal es alegre, es apto para percibir cómo Dios afirma la existencia, de modo que interpreta los acontecimientos como la conservación de la existencia, como en el caso de percibir la paz o victorias. En cambio, el profeta cuyo temperamento corporal es triste, es apto para percibir cómo Dios reprime la existencia, de modo que interpreta los acontecimientos como la negación de la existencia<sup>152</sup>, como en el caso de las guerras, batallas, suplicios o diversos males. Por ejemplo, podemos inferir que Eliseo<sup>153</sup> tenía un temperamento corporal musical porque no pudo profetizar cosas alegres para Joram sino hasta que se deleitó con música y por medio de ella se dispuso para percibir la mente de Dios. En cambio, antes de deleitarse

<sup>150</sup> En III.3.4. analizaremos esta proposición spinoziana pues sirve para distinguir las leyes civiles de las reglas morales en las profecías.

<sup>151</sup> Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 100) sólo traduce «*pro dispositione temperamentis corporis*» por «temperamento», pero se pierde el sentido físico y psicológico del proceso de formación de la profecía. Las cursivas son mías.

<sup>152</sup> Spinoza probablemente tiene en mente a Maimónides cuando sostiene que se equivocan quienes pretenden que Dios no revela nada a quienes están irritados y tristes. Domínguez (en nota en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 101, n. 56) cita a Maimónides (*Guía de los perplejos*, II, 36, p. 347): «los profetas, en momentos de tristeza, cólera u otras pasiones semejantes, se abstienen de profetizar». Según la perspectiva spinoziana, cuando el profeta odia a alguien, precisamente lo odia porque considera que esa persona ha actuado en contra de la *justicia* y la *bondad*. Por lo tanto, no hay impedimentos para que el temperamento corporal del profeta odie y, por tanto, esté dispuesto a imaginar revelaciones negativas en contra de la persona odiada. En este capítulo no trataremos la justicia ni la bondad de los profetas pues será tema capital para el próximo capítulo: se trata del verdadero signo para identificar un verdadero profeta, pues es la guía para interpretar el entendimiento y la voluntad divinas. Ver III.4.

<sup>153</sup> 2 Reyes 3:15.

con la música, Eliseo estaba irritado contra el rey y no habría podido imaginar bienes para él sino sólo males pues, quien está irritado contra alguien, siente reprimida su existencia por esa persona e imagina su destrucción para librarse de ese mal<sup>154</sup>. Encontramos el mejor ejemplo en el análisis spinoziano del relato de Josías, rey de Judá: después de encontrar una copia del *Libro de la Ley* que Dios le había dado a Moisés, se da cuenta de que sus padres habían olvidado la palabra de Dios y no la habían seguido, por lo que rasga sus vestiduras, llora y se humilla ante Dios<sup>155</sup>. Ante el miedo por haber deshonrado a Dios, envía a sus servidores a consultar a Dios. Nos dice Spinoza que:

[...] Jeremías, embargado por la tristeza y aburrido de la vida, profetizó las calamidades de los judíos, hasta el punto que Josías no le quiso consultar a él, sino a una mujer de la misma época, porque estaba más dispuesta, por su ingenio femenino<sup>156</sup>, a que se le revelara la misericordia de Dios (ver 2 Paralipómenos34). [...] Los profetas eran, pues, más aptos para *éstas* o *aquellas* revelaciones, según su diferente temperamento corporal<sup>157</sup>. [TTP 2:33]

La profetiza consultada fue Juldá quien, en nombre de Dios, dice primero palabras de condena<sup>158</sup> y después palabras de perdón, una vez que Dios considera la reacción humilde de Josías<sup>159</sup>. Este pasaje muestra que el ingenio particular de cada profeta es el fundamento de sus opiniones y juicios acerca de Dios pues se identifica con su temperamento corporal, es decir, el cuerpo del profeta es capaz de formar ciertas afecciones en torno al objeto «Dios» o, lo que es lo mismo, el profeta es apto para formar ciertas opiniones sobre Dios: mientras el ingenio triste y aburrido de Jeremías sólo era apto para profetizar calamidades, el ingenio femenino<sup>160</sup> o misericordioso de

<sup>154</sup> Sobre el odio como medio para eliminar la opresión, ver I.2.9.

<sup>155</sup> 2 *Paralipómenos* 34:14-21. En IV.4.2. estudiaremos la relevancia del *Libro de la Ley* para la constitución del Estado Hebreo.

<sup>156</sup> Atilano Domínguez (en Spinoza: *Tratado Teológico Político*, p. 102) traduce «*ex ingenio muliebri*» como «por su temperamento femenino».

<sup>157</sup> Atilano Domínguez (*Ibidem*) omite los subrayados así como el término «corporal» al traducir «*pro vario corporis temperamento*» sólo como «según su diferente temperamento». Para nuestra argumentación es muy importante conservar el término por su referencia a la constitución corporal. Cabe decir que el contexto de este pasaje es desmentir que los profetas no hagan profecías cuando están enojados. En este contexto, Spinoza aduce a las siguientes profecías 1 Reyes 22:8 y 2 *Paralipómenos* 18:7 (en donde Miqueas sólo profetizó males a Ajab) y citamos a continuación las palabras que anteceden al pasaje citado: «[...] Dios reveló a Moisés, que estaba irritado contra el faraón, la tristemente célebre matanza de los primogénitos (ver Ex 11:8), y, por cierto, sin emplear instrumento alguno [en la revelación]. Dios se reveló también a Caín furioso. A Ezequiel, impaciente por la ira, se le reveló la miseria y la contumacia de los judíos (ver Ezequiel 3:14)». (TTP 2:33)

<sup>158</sup> 2 *Paralipómenos* 34:22-26. Ver Lagréé y Moreau (en Spinoza: *Traité théologique-politique*), p. 711, n. 20.

<sup>159</sup> 2 *Paralipómenos* 34:27-28.

<sup>160</sup> El otro pasaje en que Spinoza habla del *ingenium mulieris* es TP 11/3. En este caso nuestro autor no escapa de los prejuicios de su época: el ingenio femenino es débil en comparación del masculino porque es más apto a la misericordia que a la justicia, como ocurre en el ingenio del hombre racional y, por tanto,

Juldá era apto para profetizar la misericordia de Dios. Asimismo, el pasaje muestra que Josías reconoce la diferencia de ingenios de Jeremías y Juldá<sup>161</sup> y, ante el miedo por haber humillado y enojado a Dios y ganarse su odio, Josías prefiere consultar a la mujer con la esperanza de encontrar el perdón divino.

II.4.3. El segundo agente de variación de las profecías es *la disposición de la imaginación*<sup>162</sup>. Aunque claramente el temperamento corporal dispone la potencia de la imaginación, Spinoza lo distingue aquí de la disposición de la imaginación por la constancia: mientras que el primero varía en un mismo día<sup>163</sup>, el segundo no varía durante la vida del individuo como profeta, pues los ingenios no pueden imaginar cosas ajenas a lo que han percibido a lo largo de su vida<sup>164</sup>. Cuando el profeta se imagina la *mente* de Dios (*Dei Mens*), supone que Dios tiene mente y, por tanto, realiza de manera implícita el proceso de analogía de imaginar el ingenio de Dios a partir de su propio ingenio. En tal caso, su ingenio percibe verdades eternas a partir de la costumbre con la que ha asociado las imágenes durante su vida. Por ejemplo, mientras que el campesino Amós se representaba las verdades eternas por medio de bueyes y vacas, el militar Josué la hacía por medio de jefes y ejércitos y el cortesano Isaías por medio del solio regio.

La disposición de la imaginación también se distingue por el *estilo*, que puede ser elegante o tosco de las profecías y dependía de la erudición y capacidad del mismo profeta<sup>165</sup>, no de Dios mismo. Spinoza invita a que se: «compare, por ejemplo, al cortesano Isaías, 1, 11-20 con el campesino Amós 5, 21-24; que coteje después el orden y la argumentación de Jeremías, 49 (en su profecía contra Edom) con el orden y la argumentación de Abdías; y que compare, además, Isaías, 40, 19-20 y 44, 8ss con Oseas, 8, 6 y 13, 2». TTP 2:33-34) El holandés considera que los expertos en lengua

---

la mujer debe estar bajo la potestad del hombre racional. No dejemos de notar que el ingenio masculino común no queda mejor parado: para nuestro autor, éste está predispuesto al odio.

<sup>161</sup> La capacidad de reconocer las diferencias y particularidades de los ingenios es una capacidad capital del político pues, con tal reconocimiento, será capaz de conducir las voluntades del pueblo. Gracias a esta capacidad Moisés podrá construir el Estado Hebreo, ver IV.4.2.

<sup>162</sup> Nos dice el TTP que: «Las variaciones respecto a la *disposición de la imaginación* consisten en que, si el profeta era elegante, también percibía la mente de Dios en un estilo elegante, y si era confuso, la percibía confusamente; y esto es aplicable a todas las revelaciones que se le representaban a través de imágenes: es decir, que, si el profeta era campesino, se le representaban bueyes y vacas, etc.; si era militar, jefes y ejércitos; y, en fin, si era cortesano, se le representaba el solio regio y cosas similares» (TTP 2:32). Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, pp. 100-101) sólo traduce «*pro dispositione imaginationis*» por «imaginación», pero se pierde el sentido de predisposición física y psicológica del proceso de formación de la profecía (cursivas mías).

<sup>163</sup> Por ejemplo, las profecías de Eliseo mudaban en función de los cambios de sus afectos, es decir, de su alegría o tristeza. Ver el agente anterior, II.4.2.

<sup>164</sup> A lo sumo podrán hacer ficciones y unir partes de las imágenes para formar nuevas imágenes, como un caballo alado al unir parte del caballo con partes de un ave.

<sup>165</sup> Spinoza pone «*pro eruditione et capacitate prophetarum*», TTP 2:34.



hebrea podrán dar cuenta de las diferencias del estilo elegante de las profecías del cortesano Isaías y Nahúm contra las del estilo rudo o tosco (*rudis*) de Ezequiel y el campesino Amós<sup>166</sup> (TTP 2:33-34). En cuanto a la *forma* de las profecías, el filósofo holandés sostiene que las representaciones, jeroglíficos y signos proféticos varían en función de la disposición de la imaginación del profeta, de manera que un mismo significado es representado por signos distintos: mientras que Isaías se representa la gloria de Dios abandonando el Templo sencillamente como serafines de seis alas, Ezequiel se la representa detalladamente como cuatro seres con forma humana, con alas entrelazadas y caras tanto humana, como de león, toro y águila<sup>167</sup> (TTP 2:34). Los rabinos consideraban que ambas revelaciones eran la misma representación que se refería a la misma idea<sup>168</sup>; en contra, nuestro autor, considera que estas revelaciones son distintas representaciones que refieren a la misma idea, pues no es absurdo para su teoría de la imaginación que distintos signos se refieran a la misma cosa<sup>169</sup>. Por lo que respecta a la *claridad* de las profecías, nos dice Spinoza que la profecía era percibida por el mismo profeta de manera clara u oscura según la viveza de su potencia de imaginar. Por ejemplo, el mismo relato de Zacarías<sup>170</sup> muestra que él no entendía sus

<sup>166</sup> Por ejemplo, Spinoza considera que los siguientes cotejos muestra la diferencia del estilo: *Amós* 5:21-24 con *Isaías* 1:11-20; *Isaías* 40:19-20 y 44:8-ss con *Oseas* 8:6 y 13:2.

<sup>167</sup> En *Isaías* 6:1-4 leemos lo siguiente: «El año en que murió el rey Ozías, vi al Señor sentado en un trono elevado y magnífico, y el ruedo de su vestido llenaba el templo./ Por encima de Él había *Serafines* de pie. Cada uno tenía seis alas: con dos se cubrían el rostro, con dos los pies y con las otras volaban./ Y se gritaban el uno al otro, diciendo: “Santo, Santo, Santo es Yavé de los Ejércitos, su gloria llena toda la tierra.”/ Los postes de piedra de la entrada temblaban a la voz de los que gritaban y la casa se llenaba de humo». En cambio, en *Ezequiel* 1:4-9 leemos lo siguientes: «Yo miré; del norte soplaban un viento huracanado; se veía una gran nube de bordes brillantes, un fuego que despedía relámpagos y en medio del fuego algo muy brillante./ En el centro aparecía la figura de cuatro seres con forma humana,/ pero cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas./ Las piernas eran rectas y los pies semejantes a los de los del buey, y relucientes como bronce pulido. Por los cuatro lados,/ de debajo de las alas, salían manos humanas. Los cuatro tenían el mismo aspecto y sus alas las mismas dimensiones./ Las alas de uno se juntaban a las del otro. Al andar no se revolvían sino que caminaban de frente». y continúa la detallada descripción de las características de los seres, cara de león si era vista por la derecha, de toro si era vista por la izquierda, o cara de águila».

<sup>168</sup> Lagrée y Moreau (en Spinoza, 1999: 711, n. 23) citan el tratado *Hagiga*, 13 b del Talmud, en donde se dice que *Isaías* y Ezequiel ven lo mismo, pero la diferencia radica entre un ciudadano y un campesino que ha visto al rey. Por su parte, Maimónies (*Guía de los perplejos*, III) acepta lo dicho por los rabinos cuando cita este pasaje y comenta que se trata como si se viera al rey a caballo: porque Ezequiel no conoce nada del séquito que acompaña al rey, lo describe a detalle. Agregan que este pasaje sirve de base a la mística de la caravana.

<sup>169</sup> Sobre esta posibilidad, ver en II.2.3 el ejemplo de las huellas de caballo.

<sup>170</sup> En *Zacarías* 4:4-5 leemos que: «Tomando yo la palabra pregunté al Ángel que hablaba conmigo: “¿Qué significan éstos, mi Señor?” / Él me respondió: “¿No sabes qué significan estas cosas?” Yo contesté: “No, mi señor”». Lagrée y Moreau (en Spinoza, 1999: 712, n. 24) subrayan que toda la profecía de Zacarías es interrumpida por las preguntas de Zacarías acerca de su sentido, así como las respuestas respectivas.

propias profecías por oscuras sino hasta que otro se las explicó. En cambio Daniel<sup>171</sup> no comprendía sus propias profecías ni explicadas, pero no porque Dios no se las quisiera revelar claramente, pues «[...] sólo se trataba de asuntos humanos, que no superan los límites de la capacidad humana, a no ser porque son futuros [...]». (TTP 2:34). En este caso, la revelación habla de algo que sucederá en días futuros pero le permanecía oscuro a Daniel qué sucedería porque estaba turbado cuando su imaginación escucha las palabras, por lo que imaginó las palabras confusa y oscuramente. Como la imaginación es el único medio utilizado por los profetas, ellos percibieron muchas cosas fuera de los límites del entendimiento, es decir, fuera de las solas leyes de la naturaleza humana (TTP 1:28). Spinoza considera que su análisis de la disposición del temperamento corporal y de la imaginación es suficiente para probar que Dios o la Naturaleza dotó a cada profeta con una gracia (*Gratia*) distinta para profetizar, para unos mayor y para otros menor.

II.4.4. Por último, *las opiniones de los profetas* también determinaban las percepciones que tendrían sobre Dios. Nos dice el TTP:

Por eso, a los magos (ver *Mateo* 2), que daban crédito a los juegos de la astrología, se les reveló el nacimiento de Cristo por la imaginación de una estrella surgida en Oriente; a los augures de Nabucodonosor se les reveló en las entrañas de las víctimas (ver *Ezequiel* 21:26) la destrucción de Jerusalén, que el mismo rey conoció por los oráculos y por la dirección de las saetas que lanzó al aire; y a los profetas que creían que los hombres actúan por libre elección y por su propio poder, se les reveló Dios como indiferente y como si desconociera las acciones humanas futuras. [TTP 2:32-33]

El profeta es conducido por sus costumbres y hábitos a percibir los designios divinos y, por tanto, a darles crédito a unas manifestaciones en lugar de otras. Así, quienes creen en los juegos de la astrología, van a dar mayor crédito a las estrellas que perciben en los cielos que a las entrañas de los animales o por la dirección de las saetas lanzadas al aire. Al revés, estas últimas son manifestaciones dignas de crédito para los augures acostumbrados a imaginar que la voluntad de los dioses se manifiesta por esos medios.

Para Spinoza, la Escritura tiene muchos ejemplos que evidencian la ignorancia de las leyes divinas y naturales por parte de los profetas, ignorancia que determina

---

<sup>171</sup> Spinoza cita *Daniel* 10:14, en donde dice expresamente «[...] que él había venido para hacer entender a Daniel qué ocurriría a su pueblo en los días venideros». Lagrée y Moreau (en Spinoza, *Traité Théologico-politique*, p. 712, n. 26) comentan que la traducción spinoziana es más cercana al texto hebreo que la de Tremellius y Junios, quienes ponen «*consequentibus temporibus*», es decir, «durante los tiempos que seguirán» e indican en el margen que el hebreo entiende por eso los días: «*in consequentia dierum*». Ver *Daniel* 7:15, 28; 8:18, 27; 10:8-9, 16-17.

ciertas opiniones sobre las acciones divinas. Al respecto hay un evento muy importante en el relato de la batalla de Jericó, que es el siguiente:

[...] Josué se dirigió a Yavé y dijo a la vista de todo Israel: «Detente sol, en Gabaón/ Y tú luna en el valle de Ayalón.» / Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo hubo tomado desquite de sus enemigos. Así está escrito en el libro del Justo: «El sol se detuvo en medio del cielo y no se apresuró a ponerse, casi un día entero. / No hubo día igual ni antes, ni después, en que Yavé haya obedecido una orden de hombre. Es que Yavé peleaba por Israel».<sup>172</sup>

Es muy importante notar que Josué pide a Dios la prolongación del día porque busca el auxilio divino para dirigir la fortuna en beneficio del éxito del pueblo hebreo en la batalla, a la vez que considera que, si Dios dirige la Naturaleza en su beneficio, es porque es su pueblo y la divinidad pelea por él. En cuanto al comentario de nuestro autor sobre este pasaje, sostiene que la misma Escritura muestra que:

[...] Josué y también, quizá, el autor que escribió su historia, pensaron que el sol se movía en torno a la tierra y que la tierra, en cambio, estaba en reposo, y que el sol permaneció inmóvil durante algún tiempo. Pero, como muchos no quieren admitir que en los cielos puede darse cambio alguno, explican dicho pasaje de suerte que no parece decir nada similar. Por el contrario, otros que han aprendido a filosofar con más coherencia, como comprenden que la tierra se mueve y que el sol, en cambio, está en reposo o no se mueve en torno a la tierra, se empeñan con todas sus fuerzas en sacar eso mismo de la Escritura, por más que se resiste abiertamente a eso. Realmente, los admiro. ¿O es que tenemos que creer que el soldado Josué era experto en astronomía y no se le pudo revelar un milagro, o que la luz del sol no pudo estar más tiempo del habitual sobre el horizonte, a menos que Josué comprendiera su causa? [TTP 2:35-36]

En este caso, el soldado Josué ignoraba la astronomía y creía que el Sol giraba en torno a la Tierra y explicó un fenómeno meteorológico en términos de un milagro: la prolongación del día<sup>173</sup>. No dejemos de indicar que este análisis de los milagros en función del ingenio de la gente ya lo había realizado Huarte de San Juan en su *Examen de los Ingenios*, Huarte utiliza esta noción para explicar las diversas capacidades de los individuos y de las naciones si bien todas las almas son iguales. Volvamos a Josué. En estricto sentido, no tenía por qué conocer los medios que utilizó la Naturaleza para detener el día, a él le bastaba con que sucediera; podemos aceptar que el profeta ignoraba las causas del fenómeno sin contradecir la Escritura. Pero tampoco podemos explicar este fenómeno con el mero movimiento de la tierra alrededor del sol, pues el pasaje bíblico dice que se trata de un día especial como no había habido ninguno ni hubo otro después. Y continúa el comentario de nuestro autor con que ambas alternativas le parecen ridículas:

---

<sup>172</sup> *Josué* 10:12-14.

<sup>173</sup> Huarte de San Juan, *Examen de los Ingenios*, cap. IV, BAE 65, pp. 418-19. Una nota marginal en un ejemplar del TTP que se considera la copia de Spinoza lo señala, aunque apenas y ha merecido atención. Huarte trabaja la noción de ingenio a partir de la tradición hipocrática y galeana; en particular, en la disposición del cuerpo y en la mezcla de cuatro humores.

Por eso, prefiero decir abiertamente que Josué ignoró la verdadera causa de la prolongación de aquel día y que tanto él como la multitud que estaba presente, pensaban que el sol daba una vuelta diaria en torno a la tierra y, al mismo tiempo, que aquel día se había detenido un poco; que ellos creyeron que ésa fue la causa de la prolongación de aquel día, sin advertir que, a consecuencia del excesivo hielo que había en esos momentos en aquella región del cielo (ver *Josué* 10:11), pudo producirse una refracción mayor de lo habitual o algo similar [...]. [TTP 2:36]

Spinoza considera que debemos aceptar como verdad lo que relata la Escritura, pero esa verdad no está completa sino que es una verdad a medias que debemos completar: Josué ignora las leyes de la Naturaleza y los fenómenos que puede producir, por extraños que pueda hacerlo; por lo tanto, explica el evento en términos de la respuesta divina a su llamado. Spinoza sigue a La Peyrère<sup>174</sup> y reduce este milagro a las observaciones personales y a la astronomía de Gassendi: la luz del día se mantiene después de que se mete el sol porque ocurre una refracción mayor de la luz solar por el excesivo hielo acumulado en el cielo; se intenta demostrar que se trata de un fenómeno meteorológico para exponer que este fenómeno sólo ocurre en Palestina y no en el mundo entero. Pero a nuestro autor le interesa, además, que la imaginación del fenómeno no se limita a Josué sino a toda la multitud, por lo que todos creen que Dios prolongó deliberadamente el día en beneficio del pueblo hebreo. Incluso podrán usar este milagro para convencer a los paganos, quienes creen que el sol y la luna son divinidades, en el poder y excelencia de su Dios (TTP 6:92). Dicho sea de paso que pasajes como el anterior muestran que la fortuna ha ayudado al pueblo hebreo y esto será muy importante cuando el pueblo hebreo politice la religión<sup>175</sup>.

Los profetas tampoco tienen una idea adecuada acerca de las propiedades y atributos divinos. Ni siquiera estuvieron de acuerdo acerca de los atributos divinos: mientras que para Samuel<sup>176</sup> Dios nunca se arrepiente de sus decisiones, para Jeremías<sup>177</sup> podía cambiar sus decretos si los hombres cambiaban para bien o para mal y, en cambio, para Joel<sup>178</sup> sólo se arrepiente del mal (TTP 2:42). Lo mismo sucede con las capacidades del hombre: tanto para el Génesis<sup>179</sup> como para Jeremías<sup>180</sup>, el hombre puede dominar las tentaciones de pecado; en cambio, para Pablo<sup>181</sup> sólo Dios permite

<sup>174</sup> Lagrée y Moreau (en Spinoza, *Traité Théologico-politique*, p. 712, n. 32) comentan que La Peyrère (en *Praeadamitae* y *Systema theologicum ex Prae-Adamitarum Hypothesi*, 1655, pp. 208-213) también reduce este milagro a las observaciones personales y se apoya en la astronomía de Gassendi.

<sup>175</sup> Sobre la politización de la religión en el Estado hebreo, ver IV.4.2.

<sup>176</sup> 1 *Samuel* 15: 29.

<sup>177</sup> *Jeremías* 18:8, 10.

<sup>178</sup> *Joel* 2:13.

<sup>179</sup> *Génesis* 4: 7.

<sup>180</sup> *Jeremías* 18:8-10.

<sup>181</sup> *Romanos* 9:10 ss; 3:5; 6:19.

que el hombre domine las tentaciones de la carne (TTP 2:42). Por su parte, el prejuicio de un Dios corpóreo llevó a pensar que Dios descendió rodeado de fuego al Monte Sinaí y que éste humeó<sup>182</sup> (TTP 6:93). Por su parte, en el *Éxodo*<sup>183</sup> Dios le dice a Moisés: «me revelé a Abraham, Isaac y Jacob como Dios Sadai, pero bajo mi nombre Jehová no fui conocido por ellos». «El Sadai» significa en hebreo «Dios que basta», que da a cada uno lo que es suficiente. En cambio sólo a partir de Moisés se le conoce como Jehová, es decir, nombre que en hebreo expresa los tres tiempos: existió, existe y existirá por siempre<sup>184</sup> (TTP 2:38). Por su parte, Noé creyó que Dios destruiría al género humano porque creía que el mundo no estaba habitado fuera de Palestina (TTP 2, p. 37). Salomón comprendió las medidas del templo según su capacidad, que no era la de un matemático y creía que la relación entre la periferia y el diámetro del círculo era de 3 a 1 (TTP 2:36).

Encontramos otro ejemplo de los errores especulativos acerca de la naturaleza divina en el relato de Caín. Spinoza sostiene que:

La revelación de Caín [...] sólo nos enseña que Dios amonestó a Caín a que viviera mejor. Ese es el único objetivo y la sustancia de la revelación, y no enseñar la libertad de la voluntad o cosas filosóficas. Por tanto, aunque en las palabras y en el contenido de dicha amonestación está clarísimamente incluida la libertad de la voluntad, nos es lícito pensar lo contrario, dado que aquellas palabras y razones sólo están adaptadas a la capacidad [*captum*] de Caín. [TTP 2:42-43]

Como hemos dicho en otros capítulos, para Spinoza todos los seres humanos somos modos de Dios, la única sustancia, por lo que es absurdo el deseo de hablar con Dios como si se tratara de hablar de hombre a hombre. Pero esta intención muestra que, quien lo desea, tiene una imagen antropomórfica de Dios y podemos desacreditar todo aquello que la razón muestre que es absurdo. De los consejos percibidos por Caín, sólo debemos seguir aquella amonestación para vivir mejor, pero no la proposición de que el libre arbitrio es una propiedad de la mente; esta última proviene de la imagen que Caín se formó de la omnipotencia de Dios como un libre arbitrio y por medio de la cual acomodó la revelación. Por lo que hemos dicho en el capítulo anterior<sup>185</sup>, podemos rechazar esta ilusión. El ingenio de Caín y de los profetas de los que habla la Escritura no les permite concebir adecuadamente a Dios, por lo que no pueden tener ideas adecuadas sobre sus propiedades, atributos y modos; por tanto, sus palabras no expresan nada acerca de la naturaleza de la única sustancia.

<sup>182</sup> *Éxodo* 19:18. *Deuteronomio* 5:19.

<sup>183</sup> *Éxodo* 6:3.

<sup>184</sup> Atilano Domínguez en su traducción de Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 108, n. 68.

<sup>185</sup> Ver en I.2.6 los argumentos en contra del libre arbitrio.

#### II.4.5. Los anteriores ejemplos llevan a Spinoza a una conclusión:

Los profetas pudieron ignorar, sin menoscabo de su piedad, no sólo estas cosas [los verdaderos atributos divinos], sino otras más importantes, y de hecho las ignoraron. En realidad no enseñaron nada particular sobre los atributos divinos, sino que tuvieron opiniones bien vulgares acerca de Dios. [TTP 2:37]

Las diferencias en las opiniones que tienen los profetas acerca de los atributos divinos se explican en función del ingenio de cada profeta, mientras que la piedad fue constante y común en ellos. Spinoza muestra que en la Escritura hay muchos ejemplos de personas incultas que podían hacer profecías, como la esclava de Abraham, Agar<sup>186</sup>, así como de sabios que no destacaron por sus profecías, como Salomón, Hemán, Darda y Calcol<sup>187</sup> (TTP 2:29). En contra de Maimónides, para quien los profetas fueron grandes filósofos y teólogos en tanto que sacaron conclusiones a partir de la verdad de las cosas al grado de que entre sí estaban de acuerdo en todo (TTP 7:115), Spinoza considera que la profecía es falsa e inadecuada en el terreno especulativo: en la Escritura no hay sabiduría acerca del conocimiento de las cosas naturales, al grado de que nunca hizo más doctos a los profetas ni al pueblo, porque exponen las imaginaciones de su ingenio (TTP 2:30) y, por tanto, podemos rechazar las opiniones de los profetas en estas cuestiones<sup>188</sup>. Por tanto, el particular genio de los profetas no es el de un filósofo que se interesa por las verdades de la Naturaleza, por lo que no nos debe preocupar afirmar que ignoraron los verdaderos atributos de Dios y que lo percibieron como si fuera un ser<sup>189</sup> que creó el Universo y que le asigna fines a las cosas para cautivar a los hombres y ser venerado por ellos. Empero, como veremos en los siguientes capítulos, lo importante del ingenio de los profetas es su ánimo e ingenio inclinado a lo justo y a lo bueno.

<sup>186</sup> Génesis 16:7-13. Comenta Atilano Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 96, n. 48) que Maimónides interpreta este pasaje en sentido contrario: *Guía de los perplejos*, II, 42, p. 360.

<sup>187</sup> 1 Reyes 5:9-11.

<sup>188</sup> Lagrée y Moreau (en Spinoza, *Traité Théologique-Politique*, p. 739, n. 52) anotan que Spinoza probablemente siga la postura de Elías del Mendigo (1460-1497), quien dio clases en Padua, centro del averroísmo cristiano y fue maestro de Pico de la Mirándola. Su *Examen de la Religión* (o *Berinth ha Dat*) muestra la influencia de la doble verdad; aunque se cuida de no negar la posibilidad de la interpretación filosófica de la religión, sostiene que aquellos que buscan elucidar esos asuntos por la vía especulativa, los dulcifican con métodos de estudio propios de los procesos intelectuales. Spinoza tenía esta obra en su biblioteca en la compilación hecha por el hijo del autor.

<sup>189</sup> Ver II.3.1.

## Conclusiones del capítulo II

Spinoza aprovecha los sentidos tradicionales del término «*ingenium*» pero lo redefine para que exprese la realización particular tanto de la imaginación como de las pasiones que generan sus imágenes. Se funda en la constitución de un ser humano particular que le capacita no sólo para ser afectado por los cuerpos externos, sino para considerar la manera de autoconservarse y guiarse por dichas ideas. El concepto expresa el nudo entre la individualidad y la naturaleza humana, entre lo particular y lo universal, el conjunto de opiniones y pasiones que tiene un individuo concreto o, como veremos en el cuarto capítulo, una sociedad. De esta manera, mientras que las leyes de la imaginación y de los afectos explican abstractamente las imágenes y afectos que los cuerpos externos pueden producir, el concepto de ingenio nos explicará qué imágenes y qué afectos particulares tiene un ser humano concreto a partir del conocimiento de su constitución. Como es parte de la imaginación, este concepto tiene un carácter ambivalente: es negativo en cuanto forma ideas que no representan las esencias de las cosas, pero es positivo en cuanto que sus ideas representan características de esos cuerpos que aumentan la potencia del ser humano, al generar signos abstractos y salvar las limitaciones del cuerpo humano para referir las particularidades de los cuerpos. Por ejemplo, la causalidad final es una idea inadecuada pero útil para conducir los ingenios ignorantes de manera práctica por el mundo: ante la incapacidad por conocer adecuadamente, la mente recurre a su imaginación y, como ésta considera que lo más agradable es lo que se puede representar y recordar más fácilmente, define a las cosas por ciertas propiedades extrínsecas que le son útiles. En este sentido, toda causa final es una adaptación «pobre» e «inadecuada» de una verdad eterna por parte de una mente desbordada.

Asimismo, hemos encontrado diversos problemas morales, religiosos y políticos que surgen del enfrentamiento de la diversidad de ingenios: en cuanto las imágenes representan inadecuadamente las características intrínsecas de sus objetos o en tanto se asocian según un orden distinto al ontológico, los objetos no son deseados por su verdadera utilidad sino por el azar, la convención, la imitación, la exclusividad, etc. El análisis del ingenio de los profetas mostró que los conocimientos revelados que contiene la Escritura no expresan verdades metafísicas acerca de Dios ni verdades físicas acerca de las leyes de las cosas extensas, sino la proyección de las opiniones e ideas

inadecuadas de los ingenios, así como de sus miedos y esperanzas. Las asociaciones realizadas por el ingenio sin la guía de la razón no siguen el orden ontológico, aunque esto no significa que ingenio y entendimiento estén enfrentados: como veremos en el modelo del hombre libre, la razón puede guiar al ingenio.

Como veremos en los próximos capítulos, tanto la ética como la política se enfrentan al problema de regular las acciones humanas entre individuos avaros y ambiciosos, que desean imponer sus particulares ingenios sobre los demás y sólo consiguen estorbarse mutuamente. En este sentido, el problema de la ética y de la política será el paso del ingenio ambicioso al ingenio piadoso, es decir, el paso de las ideas inadecuadas y sus pasiones a las adecuadas y sus acciones: las primeras exigen signos externos que validen su representación, mientras que las segundas no requieren de criterios externos ni de cotejos para fundar su verdad, sino que son *norma sui*. En cuanto a la ética, propondrá la vida e ingenio del hombre libre, un modelo que supone el ingenio particular de cada uno para superar sus diferencias con la sola naturaleza humana. En cuanto a la política, el holandés propondrá la generación de un ingenio común por medio de la apropiación individual del interés colectivo.



## Capítulo III

### **El papel del ingenio para la ética: de la *Ambitio* a la *Pietas*.**

---

¿El ingenio del hombre ignorante y ambicioso es el mismo que el ingenio del hombre sabio y piadoso? En caso de que sean distintos, ¿cómo se da el paso de un ingenio al otro si consideramos los problemas epistemológicos, sociales y morales que genera la vida común del ingenio? A continuación argumentaremos que la diferencia entre la ambición y la piedad, medular para la ética, no se halla en la proyección del ingenio, sino en la constitución del individuo y el objeto deseado por ella: mientras que el ambicioso desea cosas inciertas y excluyentes, el piadoso desea las mismas cosas ciertas para sí que para los demás, pues los ama como a sí mismo. Mostraremos que el hombre sabio y racional tiene un ingenio muy distinto al del hombre ignorante e impulsivo (primer apartado de este capítulo), diferencia que fundamenta los dos modelos que Spinoza identificó para el paso del ingenio ambicioso al piadoso y la educación racional para una vida en común: el modelo del ánimo e ingenio del hombre libre como la vida racional, autónoma y libre (segundo apartado) y que es superior al modelo del hombre piadoso de la Escritura como una buena vida pasional e imaginativa. Éste es el verdadero sentido de la religión imaginativa según lo muestra la función del ingenio en el método hermenéutico (tercer apartado). Asimismo,

argumentaremos que, frente a los conflictos de un pueblo ignorante y supersticioso, el ánimo e ingenio piadoso de los profetas interpreta de manera parcial las verdades éticas pero de modo útil para la conservación de la vida en comunidad, a saber, como la obediencia e imitación de las normas morales sancionadas por un Dios antropomorfizado por su particular ingenio (cuarto apartado). Por último, estudiaremos la función del ingenio en la propuesta spinoziana de la religión universal, una propuesta de tolerancia al ingenio de cada cual en temas religiosos, fundamental para una religión universal adaptable a cualquier ingenio y que en verdad reúna en concordia a los hombres y la Naturaleza (quinto apartado).

### III.1. La ética: la vida racional y el ingenio piadoso del hombre libre.

III.1.1. Para Spinoza, preguntar «por qué debo ser ético» es lo mismo que preguntar «por qué debo conseguir mis propios intereses». La utilidad de la ética<sup>1</sup> radica en ayudar a los seres humanos a conseguir la forma de vida que en verdad satisfaga sus metas, es decir, encontrar los tres objetos que podemos desear honestamente (TTP 3:46<sup>2</sup>): 1º) entender las cosas por sus primeras causas; 2º) adquirir el hábito de la virtud o dominar las pasiones y, 3º) vivir en seguridad con un cuerpo sano. Spinoza fundamenta su ética en la metafísica y en la física (Ep 27, p. 160<sup>3</sup>) pero, como hemos

<sup>1</sup> Como señala Garret («Spinoza's ethical theory», p. 286-288) la ética spinoziana no menciona los siguientes términos morales porque los reservará para la discusión política: i) Lo que *está permitido* y lo que *no está permitido*; sólo utilizará estos términos en su discusión del estado natural (por ejemplo, E4A8). ii) *Derecho*: no menciona nada que no sea hecho por derecho (E4P37S; TTP 16:190-191). iii) *Pecado y mérito*: por ellos entenderá la obediencia o desobediencia al Estado civil (E4P37S2). iv) *Justicia e injusticia*: por ellos entenderá dar a cada uno aquello que se juzga que es suyo por decisión del Estado civil o lo opuesto (E4P37S2). Nuestro autor excluye estos términos del ámbito ético y los circunscribe al ámbito jurídico porque las evaluaciones éticas que recurren a ellos afirman relaciones entre las acciones humanas y los mandamientos de una autoridad que no necesariamente es interna (*Ibidem*, p. 312, n. 29).

<sup>2</sup> En el contexto del TTP en que expone estos tres deseos, Spinoza distingue felicidad eterna y felicidad temporal: los dos primeros son la verdadera felicidad o *Beatitudo* y dependen de nuestra capacidad por ser causa adecuada de nuestros actos y, por lo tanto, pertenecen al poder de la naturaleza humana. En cambio, el tercero es la felicidad temporal y dependen tanto de la potencia humana como de causas externas; para ser más específicos, se trata de la política: construir racional y colectivamente las condiciones para aprovechar las causas exteriores en la medida de lo posible. La distinción del TTP es la distinción entre el poder del Estado civil y la autonomía del individuo, asunto que trataremos con profundidad en IV.5.

<sup>3</sup> En el siglo XVIII muchos autores buscaron relacionar ciencia y ética, pero Garret («Spinoza's ethical theory», p. 307) comenta que Spinoza permaneció siendo el único que interpreta el conocimiento científico mismo (también describible como conocimiento de Dios) como la virtud más alta y la felicidad eterna. Pero este comentarista considera que, porque Spinoza deriva su teoría ética en forma geométrica de su metafísica, quien rechaza ésta entonces también rechaza aquélla.

visto en los capítulos anteriores, entiende algo muy distinto que la metafísica judeo-cristiana y las físicas aristotélica y cartesiana<sup>4</sup>: para nuestro autor, cada individuo busca su propia conservación por una necesidad metafísica y la ética lo único que hace es mostrar en qué consiste verdaderamente esa autoconservación, así como los medios más efectivos para conseguirla<sup>5</sup>; por lo tanto, el acto ético será ajeno a recompensas fuera de la misma autoconservación, pues no hay causas finales ni hay otro mundo más que éste. La ética es la rama de estudio de la Naturaleza que compara las maneras de vivir con respecto al verdadero bien, a la virtud, a la razón y a la libertad humana. Veamos estos conceptos.

El hombre libre es aquel que sólo tiene ideas adecuadas y actúa en consecuencia a partir de ellas. Pero, ¿cómo es posible un hombre libre si la necesidad impera en la Naturaleza y la voluntad humana no es libre de causas? Si bien Spinoza niega el libre albedrío como ausencia de causa al afirmar que toda voluntad y deseo humano tiene una causa eficiente, esto no implica que las acciones humanas sucederán sin remedio, sino que un evento determinado sucederá de manera necesaria siempre y cuando se presenten ciertas causas eficientes; de no presentarse dichas causas, nunca sucederá tal evento. Ahora, la libertad para Spinoza carece de determinación externa (E1Def7<sup>6</sup>), por lo que es compatible la libertad con la necesidad si la entendemos como autocausalidad. Entonces, la pregunta por la libertad no es una pregunta por conseguir opciones sino por dirigir las causas. Esta libertad del ser humano no es la sumisión pasiva al orden de la Naturaleza, por lo que la filosofía del holandés no se interesa por concebir la Naturaleza como un destino inquebrantable ni como un fatalismo, sino por concebir los medios para lograr la causalidad adecuada o autocausalidad y participar de manera activa en la expresión de sus leyes<sup>7</sup> a través de su propia naturaleza.

No obstante, ¿cómo podemos conocer nuestra propia naturaleza? Concluimos en el capítulo anterior que el avaro, el ambicioso y el envidioso elaboran juicios

---

<sup>4</sup> Sobre las diferencias entre la física cartesiana y la spinoziana, ver I.1.4.

<sup>5</sup> Garret, «Spinoza's ethical theory», pp. 286-297. A continuación sigo los comentarios de este autor acerca de la ética spinoziana.

<sup>6</sup> Aunque sólo Dios es libre en este sentido (ver I.1.2.), nuestro autor muestra que los seres humanos pueden conseguir cierto nivel de libertad: un ser humano actúa de manera libre en cuanto Dios produce efectos a través de la sola naturaleza de ese ser humano, por lo que no hay contradicción alguna entre decir que Dios causa de manera libre el comportamiento humano y decir que los seres humanos a veces causan de modo libre su propio comportamiento. Además, que las acciones buenas y libres deriven de la naturaleza divina no obsta para que apreciemos a quien es bueno libremente, pues Dios y su agente humano en este caso no compiten para causar el bien: el ser humano es un modo divino y su poder es parte del poder divino.

<sup>7</sup> Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, pp. 13-14.

inadecuados acerca de lo bueno y de lo malo pues sus juicios contradicen la naturaleza humana y, por tanto, ponen en peligro su propia vida. ¿Acaso el ser humano tiene algún criterio para saber con certeza lo que le es bueno y útil en verdad, conocimiento que guiará su vida y actividad? A la pregunta sobre cómo debemos vivir, Spinoza responde en términos estoicos<sup>8</sup>: de acuerdo con la naturaleza humana. Empero, el holandés no concibe la naturaleza humana a la manera de los estoicos, pues éstos consideran que el cuerpo es ajeno a la naturaleza humana<sup>9</sup>, mientras que para el holandés la naturaleza humana comprende mente y cuerpo. Dado el paralelismo físico-mental, Spinoza enuncia la siguiente regla de la potencia del individuo:

[...] cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su mente para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su mente. [E2P13S]

Si al momento de ser afectado el cuerpo humano tiene una potencia capaz de percibir las diferencias entre su cuerpo y el cuerpo afectante, esa percepción o idea expresará de manera clara y distinta algunas propiedades del cuerpo afectante. En cuanto el cuerpo humano está mejor dispuesto a ser afectado por distintos tipos de cosas, mejor dispuesta estará su mente para percibir clara y distintamente distintos tipos de objetos. La autonomía del individuo es el aumento tanto en su capacidad corporal para hacer y padecer más cosas a la vez, como en su capacidad mental para pensar y percibir más cosas a la vez. Por lo tanto, la potencia de la imaginación es la capacidad que tiene un ser humano para ser afectado por los cuerpos externos y formar imágenes que representen las propiedades de sus objetos, una capacidad para experimentar,

<sup>8</sup> Marías («Introducción a la filosofía estoica», pp. 17 ss.) muestra que, si bien para los estoicos la naturaleza humana es su razón, ésta no es privativa del hombre sino que ordena a todo el universo o Naturaleza. La virtud y vida racional es la concordancia del ser humano con el orden del universo o Naturaleza. En este sentido dice Marco Aurelio (*Meditaciones*, IV, 23): «Me conviene todo lo que está de acuerdo contigo, ¡oh mundo!, nada es prematuro ni tardío para mí si es oportuno para ti. Es para mí fruto cuanto me traen tus horas, ¡oh Naturaleza! Todo viene de ti, todo está en ti, todo vuelve a ti». (Trad. de Marías, *op. cit.*, p. 18). En este capítulo quedará claro el eco del estoicismo en Spinoza, así como las diferencias que le separan de él.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Epicteto (Diss. 4.1.128-131) cita a Cleantes en el siguiente pasaje para argumentar a favor de la compatibilidad entre libertad y determinismo: «Es libre el hombre que no tiene impedimentos, el cual maneja las cosas como quiere. Aquél a quien es posible impedir, forzar, obstaculizar o empujar a algo contra su voluntad, es esclavo. Y ¿quién no tiene impedimentos? El que no desea ninguna de las cosas ajenas. Pero ¿qué cosas son ajenas? Aquellas que no depende de nosotros ni tenerlas ni no tenerlas, ni tampoco tenerlas en cierto estado o dispuestas de cierto modo. Por consiguiente, el cuerpo es ajeno, sus partes son ajenas y la posesión es ajena. Por tanto, si te inclinas porque alguna de estas cosas como propia, pagarás las penas de las que es digno el que desea las cosas ajenas. Este camino conduce a la libertad, sólo éste se aparta de la esclavitud, el tener la capacidad de decir alguna vez con toda el alma: “Conduceme, Zeus, y tú, Destino a donde sea que ustedes hayan ordenado que yo esté”. Según Cleantes y Epicteto, no se puede actuar en contra del destino, pero sólo es libre quien lo sigue al deliberar conforme a él. Traducción y comentario de Salles y Boeri, *Los filósofos estoicos*.

recordar e identificar cuerpos externos. Esta potencia posibilitará una mayor o menor eficacia para encontrarse con el mundo físico conforme las imágenes que produce y puede producir sean más o menos claras y distintas.

Para Spinoza, la mente humana<sup>10</sup> puede conocer su naturaleza de modo adecuado por medio de las nociones comunes, ideas de las afecciones que resultan de la interacción entre el cuerpo humano y los cuerpos externos<sup>11</sup> con los que comparte propiedades (E2P39<sup>12</sup>). Cuantas más afecciones de este tipo tiene el cuerpo, más capaz será su mente de formar ideas adecuadas de las propiedades de su naturaleza. Esta capacidad no es otra cosa que el ejercicio de la razón<sup>13</sup>, un proceso cognitivo e inferencial que, a partir de la comunidad de las ideas<sup>14</sup>, deduce ideas adecuadas de otras ideas adecuadas (E2P40). Las ideas de la razón son nociones comunes que fundan el raciocinio humano porque posibilitan la intuición<sup>15</sup>, es decir, el conocimiento de la esencia de cosas, ya sea la esencia del ser humano o la de las cosas externas. En

<sup>10</sup> Ver en I.1.3. y I.2.2. la descripción del paralelismo extensión-pensamiento y cuerpo-mente. Nos dice Spinoza que, en cuanto: «[...] tenemos en cuenta nuestra mente, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si la mente estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas» (E4P18S). Dado que mi mente no nace con un conocimiento adecuado de las cosas que le rodean, a la vez que se conoce a sí misma por medio de las afecciones de las cosas exteriores, estas afecciones le permiten formar «nociones comunes», es decir, ideas o autoafecciones que representan la conveniencia interna entre la proporción de M/R característica de mi cuerpo y las proporciones de M/R características de los cuerpos externos que me afectaron. Por ejemplo, el M/R es una noción común que formamos a partir de nuestra relación con otros cuerpos, pues todos los cuerpos convienen en que están en movimiento o en reposo. Por ello, nos dice Deleuze (*En medio de Spinoza*, p. 183), la geometría que propone Spinoza está lejos de una geometría analítica.

<sup>11</sup> Recordemos que la finitud de los seres humanos consiste en dos cosas: primero, que siempre hay algo más poderoso y contrario a ellos (ver E4P4 en I.2.9.), de cuyo encuentro se sigue la muerte del ser humano. Empero, los seres humanos son más poderosos que otros individuos que pueden utilizar en beneficio de su conservación, por lo que no sólo nacen y crecen a merced de encuentros fortuitos con los individuos a su alrededor, sino que puede organizar los encuentros para favorecer su conservación. Desde los postulados del cuerpo humano estudiamos esta capacidad, ver I.2.1.

<sup>12</sup> La esencia o naturaleza humana está presente en todas las afecciones de cuerpos externos que tiene (E2P37D, E2Def2) y las ideas de aquellas afecciones con las que comparte propiedades con los cuerpos externos le permiten conocer su misma naturaleza. La demostración radica en E2P39, que sostiene que la mente tendrá una idea adecuada de todo aquello que es común a su cuerpo y a los cuerpos exteriores. esta proposición se apoya tanto en el paralelismo psico-físico (ver I.2.2.) como en el entendimiento de Dios (modo infinito del pensamiento, ver I.1.2.): dada una cosa que comparte una propiedad común al cuerpo humano, en cuanto ésta afecta a éste, Dios se forma una idea del cuerpo humano que implica dicha propiedad sin necesidad de referirse al cuerpo externo (E2P7C), por lo que esa idea la concibe la mente humana adecuadamente, es decir, por sí sola. Es importante notar que la mente humana no conocerá sus propiedades si no interactúa con otros cuerpos, pues éstos

<sup>13</sup> E2P40S1 distingue tres procesos de formación de nociones universales: los primeros dos pertenecen a la imaginación, uno es por experiencia vaga y el otro por signos. En cuanto al tercer proceso, dice: «3º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (ver E2P38C, P39C y P40) y a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género».

<sup>14</sup> No olvidemos que una idea es, en última instancia, idea de una afección corporal, de modo que la razón trabaja con ideas de afecciones corporales y sus deducciones son las relaciones de implicación realizadas por el mismo entendimiento divino (E2P40D).

<sup>15</sup> Sobre el tercer tipo de conocimiento, ver I.2.5.

consecuencia, el ejercicio de la razón o del entendimiento<sup>16</sup> es el ejercicio de la sola naturaleza humana, a la vez que la mente conoce mejor su propia naturaleza conforme aumenta su potencia de entender (E2P39C, E4P27<sup>17</sup>), acrecimiento correlativo al aumento de la potencia de actuar de su cuerpo fundado en la conservación de su proporción de M/R<sup>18</sup>.

Spinoza encuentra en este aumento de la potencia el criterio para que la razón conozca de modo cierto<sup>19</sup> la utilidad<sup>20</sup> y bondad de una cosa, de un afecto, de una acción o de un comportamiento. En este sentido, podemos estar seguros de que:

Aquellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo, que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, son buenas; y, al contrario, son malas aquellas que hacen que las partes del cuerpo humano tengan entre sí otra proporción de movimiento y reposo. [E4P39]

Hay una correlación entre lo útil y lo bueno para la naturaleza humana porque son las dos caras de su potencia: una cosa será necesariamente buena para el ser humano cuando concuerda con su naturaleza o proporción de M/R (E4P31), pues esa comunidad afirma la existencia de la naturaleza humana, aunque esta afirmación implique descomponer la proporción de M/R de la cosa externa. A su vez, si una cosa daña<sup>21</sup> al ser humano, no lo hará por aquello que tienen en común sino por lo que se le opone (E4P30). Por ejemplo, el alimento es bueno para el cuerpo humano cuando éste descompone las partes del alimento y se las apropia al acomodarlas a su proporción de M/R<sup>22</sup>. Por el contrario, el arsénico le es malo porque descompone su proporción de M/R y le impone la proporción propia del veneno. De hecho, para nuestro autor, toda

<sup>16</sup> Aunque en I.2.5 vimos que Spinoza distingue claramente *ratio* (razón) y *scientia intuitiva* (ciencia intuitiva, E2P40S2), ambas son actividades del *intellectus finitus* (entendimiento finito o humano, E1P30, P31, etc.), para los objetivos de nuestra tesis vamos a usar indistintamente razón o entendimiento como contraparte al ingenio.

<sup>17</sup> Como veremos más adelante, tenemos certeza de que es un bien todo aquello que realmente conduce a entender (E4P27).

<sup>18</sup> Si queremos entender, dirá Spinoza, tenemos que actuar a través del cuerpo, actividad posibilitada por saber lo que es capaz de hacer el cuerpo humano. De ahí la relevancia de la pregunta spinoziana: de entrada no sabemos lo que puede el cuerpo de cada uno de nosotros (E3P2, P2S).

<sup>19</sup> Así, la primera definición del cuarto libro de la *Ética* reza: «por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil» (E4Def1).

<sup>20</sup> Nos dice Spinoza que: «Aquello que dispone al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros cuerpos; y, al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello». (E4P38)

<sup>21</sup> Lo opuesto de lo útil-bien no es lo inútil sino lo nocivo-mal, por lo que Spinoza define el mal como aquello «[...] que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien» (E4Def2). Mientras que lo inútil es algo indiferente para el ser humano porque no le afecta de manera positiva, lo nocivo es un obstáculo para su autoconservación porque reprime, niega e impide la potencia de su conato.

<sup>22</sup> Así contesta Spinoza a una objeción que le hacía Blijenbergh (Ep 22, pp. 138-139) sobre su concepción de la Naturaleza: que era un inmenso caos. Spinoza no ve problema alguno: desde el punto de vista de la naturaleza entera, Dios no conoce el mal, lo malo ni el caos, porque la naturaleza abarca todas las composiciones (Ep 23, p. 146-ss.).

muerte es una especie de envenenamiento<sup>23</sup>. De lo anterior se concluye que las nociones de bien y de mal no representan valores trascendentales al ser humano<sup>24</sup> o, en términos del holandés, «[...] no indican nada positivo en las cosas, es decir, consideradas en sí mismas, [...] [pues] no son más que modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí» (E4Praef<sup>25</sup>). Las ideas del bien y del mal no son otra cosa que la conciencia de los afectos de alegría o tristeza (E4P8): el concepto del mal es producto de ideas inadecuadas (E4P64C) y el concepto de bien le es correlativo (E4P68D), por lo que éste tampoco es producto de una entidad en sí misma sino de una relación. En consecuencia, si el hombre naciera libre no requeriría del mundo exterior y nunca se formaría conceptos sobre el bien ni sobre el mal (E4P68<sup>26</sup>) entendidos como representaciones de cosas en sí mismas.

Sin embargo, esto no significa que desechemos los conceptos por su relatividad a la naturaleza humana, pues todos los seres humanos comparten una misma naturaleza (E2P38C) y, en cuanto éstos perciben las cosas, los afectos y las acciones desde la perspectiva de su naturaleza, perciben desde una perspectiva eterna las propiedades

<sup>23</sup> La mente deja de tener la capacidad de imaginar no por sí misma (E3P4), ni porque el cuerpo deje de existir (E2P6), porque el paralelismo evita la causalidad entre cuerpo y mente. Más bien, eso se deberá a otra idea que le es contraria a la mente (E2P18), a la vez que otro cuerpo le es contrario al cuerpo humano (E3P11).

<sup>24</sup> Spinoza no afirmaría una teoría de los valores objetiva extrema: las nociones de bueno y malo no indican nada positivo de las cosas consideradas en sí mismas (E4Praef), pues no son cosas fuera del ser humano. Pero tampoco afirmaría una teoría subjetiva extrema porque puede distinguir deseos y preferencias. Según Ogien («Normas y valores», p. 1149), una teoría objetiva de los valores exige reconocer la existencia de valores por completo independientes de nuestros juicios, aun cuando éstos fueran los mejores; plantea la estabilidad de los valores y la independencia de las variaciones de los intereses o de las emociones del sujeto. Por ejemplo, Moore sostenía que podemos considerar que de dos estados de cosas, una es mejor que otra independientemente de que no hubiera nadie para corroborarlo. El principal problema que enfrentan las teorías de valores subjetivas es la imposibilidad de distinguir lo que deseamos de hecho y lo que consideramos que es deseable (Ogien, *op. cit.*, p. 1148). Un ejemplo extremo de la teoría de los valores subjetiva es la posición de Hume: el valor de un objeto o de una acción varía según la intensidad del interés o de las emociones del sujeto.

<sup>25</sup> Lo bueno y lo malo nunca son sustantivos sino adjetivos, es decir, predicados de las cosas en cuanto se relacionan positiva o negativamente con otras. Spinoza considera que las definiciones empíricas de lo bueno y de lo malo (que analizamos en II.2.2 ss) son percepciones inadecuadas que derivaban exclusivamente de las pasiones, es decir, de las alegrías y tristezas derivadas del ingenio particular de cada cual, así como del azar afectivo; el significado de tales definiciones difieren para todos los ingenios: dadas sus distintas historias, un mismo objeto puede ser bueno para un ingenio y malo para otro.

<sup>26</sup> Para el filósofo holandés, el bien no es nada como el mal tampoco lo es porque son vínculos positivos o negativos entre la naturaleza humana y la naturaleza de los cuerpos externos, y no existen fuera de dicha relación. Sólo podemos hablar de valores como bueno y malo en el ámbito humano, mientras que, para los animales y demás individuos de la Naturaleza, la historia seguramente es muy distinta. Ver E3P57S (en II.2.6.) en donde Spinoza distingue los deseos del hombre y del caballo. En la demostración de E4P68 advierte que la hipótesis de un hombre que nace libre es falsa pero útil moralmente: así Moisés la utiliza en su imagen de Adán, el primer hombre. Cabe decir que al contrario de la perspectiva spinoziana, las filosofías del Uno como la de Platón y Plotino afirman la fórmula «el mal no es nada» porque consideran que todo es Bien; es decir, el Bien o lo Uno crea al Ser y hace que las cosas sean lo que son; para esta perspectiva, el malvado no es malvado voluntariamente sino por ignorancia, pues todos quieren el Bien. Según Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 59-60, 71-72), Leibniz seguirá en esto a Platón.

comunes entre ésta y los cuerpos exteriores por medio de la razón<sup>27</sup> (E2P44C2), pues las contempla como son en sí mismas (E1Ax6), de modo verdadero (E2P41), necesario y no contingente ni relacionadas con un tiempo en particular (E2P44). De modo que esta relatividad no es la perspectiva subjetiva de cada individuo sino una perspectiva objetiva que le permite a Spinoza utilizar las nociones de bien-útil y mal-daño como nociones comunes para construir el modelo del hombre libre: podemos utilizar con certeza el término «bien-útil» para referirnos a aquellas cosas, afectos o acciones que perfeccionen al ser humano y aumenten su libertad, es decir, que dispongan su cuerpo para que sea afectado de muchísimos modos por cuerpos exteriores o para que éste los afecte de muchos modos (ver Postulados de E2P13S<sup>28</sup>); esto le permite a su mente percibir su propia naturaleza y, por lo tanto, aumentar sus potencias de obrar y entender y conservar mejor su existencia. Por su parte, podemos utilizar con certeza el término «mal-daño» para referirnos a aquellas cosas, afectos o acciones que alejan al ser humano de su perfección y aumentan su servidumbre, esto es, que le imponen una proporción de M/R distinta a la suya y, por tanto, le causan tristeza (E3P11S, E4P8D) y reprimen sus potencias de actuar y entender, como ocurre en el caso del avaro, del ambicioso y del envidioso. De ahí que estas nociones comunes sean más útiles que las nociones universales que forma la imaginación (E2P40S1) para construir el modelo del hombre libre.

Cuando la razón evalúa las cosas desde la perspectiva eterna de la naturaleza humana, no sólo percibe siempre los mismos bienes para todos los seres humanos, sino que esta sola percepción le motiva *per se* para perseguir dichos bienes. Esto no es extraño si recordamos que la filosofía spinoziana identifica ideas (representaciones) y afectos (sentimientos o emociones), de manera que lo representacional y lo afectivo son dos aspectos de una misma realidad, evento o entidad mental. Si la razón demuestra que ciertos comportamientos, relaciones humanas y tratos conducen a la propia conservación, entonces *ipso facto* tales demostraciones pasan a ser motivaciones para perseguirlas, es decir, esa idea no dirige al deseo sino que ella misma es el deseo. Por tanto, el deseo no es algo que se añada a la idea que tiene la mente: es imposible

<sup>27</sup> En este sentido, la ética spinoziana antes de ser un problema moral de deber, es uno ontológico de poder. Deleuze (*En medio de Spinoza*, p. 182) dice que la ética se distingue de la moral en cuanto que es una etología, una cierta práctica de las maneras de ser como estatuto ontológico. Spinoza sugeriría que hagamos mapas etológicos de las afecciones y de los afectos de los que somos capaces; a partir de ellos «[...] percibimos que los hombres no son capaces de los mismos afectos según las culturas, según las sociedades» (*Op. cit.*, p. 179). En tal caso, los ingenios serían estos mapas etológicos. Por esto considera que Spinoza marcará tanto a Nietzsche.

<sup>28</sup> Ver el análisis de los postulados en I.2.1.



percibir algo útil y no perseguirlo. Porque la razón es inherentemente práctica y el conocimiento ético que deduce es intrínsecamente motivante<sup>29</sup>, será capaz de guiar la acción (*ex ducto rationis*), ofrecer consejos (*consilium rationis*), preceptos (*pareceptum rationis*), reglas (*praescriptum rationis*) y dictados (*dictamen rationis*).

En este tenor, Spinoza encuentra ciertas reglas que dirigen al conato y se siguen de la evaluación y comparación de las cosas desde cierta perspectiva eterna, de manera que entre dos o más opciones, la razón prefiere y desea aquella que más beneficie al ser humano, a pesar de que no esté presente sino que sea futura y su consecución implique diversos medios. Las reglas son<sup>30</sup>:

- A. Entre dos bienes perseguiremos el mayor (E4P65).
- B. Entre dos males perseguiremos el menor (E4P65).
- C. Entre cosas relacionadas causalmente, perseguiremos un mal menor que cause un bien mayor y despreciaremos un bien menor que cause un mal mayor (E4P65C).
- D. Entre bienes presentes y futuros, apeteceremos el mayor aunque sea futuro sobre el menor que sea presente (E4P66).
- E. Entre males presentes y futuros, perseguiremos el menor que sea presente sobre el mayor que sea futuro (E4P66).
- F. Entre cosas relacionadas causalmente y en las que la causa sea presente, perseguiremos un mal menor presente que cause un bien mayor futuro y despreciaremos un bien menor presente que cause un mal mayor futuro (E4P66C).

Todas las prescripciones de la razón son acordes con la naturaleza humana y, de manera necesaria, aumentarán la potencia de cualquier ser humano<sup>31</sup>. Cuando Spinoza termina de exponer estas reglas, dice en un escolio:

---

<sup>29</sup> Spinoza no tendrá necesidad de exhortar, dirigir ni suplicar a sus lectores, ni tampoco se lo propondrá, porque la propia razón de cada lector lo hará para cada uno. Ver Garret, «Spinoza's ethical theory», p. 296-297.

<sup>30</sup> En TTP 16, pp. 191-192, se exponen estas leyes en los siguientes términos: 1º) cada cual desea lo que considera bueno y desprecia lo que considera malo. 2º) desprecia un bien únicamente por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor. 3º) sufre un mal únicamente por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor. 4º) elegirá de dos bienes, el mayor y, de dos males, el menor.

<sup>31</sup> Según Garret («Spinoza's ethical theory», pp. 293-294), estas reglas no aceptan excepciones, pues podemos considerar que es más útil a largo plazo aceptar reglas sin excepciones que evaluar en cada ocasión la mayor utilidad. Para este autor, Spinoza y Kant concordarían en que podemos considerar que es la verdadera religión toda aquella que promueve la libertad, porque estaría acorde con nuestra naturaleza moral: soy capaz de instaurar leyes morales por mí mismo. Una importante diferencia entre la ética spinoziana y la kantiana es que el primero enuncia reglas sin excepciones junto con el cálculo de la utilidad de cada caso individual, mientras que Kant sólo enuncia lo primero. Empero, Espinosa («Spinoza

Si se comparan [...] estas cosas [las reglas de la decisión racional] con las que hemos mostrado [...] acerca de las fuerzas de los afectos, veremos fácilmente en qué se diferencia el hombre que se guía por el solo afecto y la opinión, del hombre que se guía por la razón. Pues aquél, quiera o no quiera, hace lo que ignora en extremo, mientras que éste no condesciende más que consigo mismo y sólo hace aquellas cosas que ha comprendido que son las primeras en la vida y que por eso las desea al máximo; y por eso mismo a aquél lo llamo esclavo y a éste, en cambio, libre, sobre cuyo ingenio y norma de vida<sup>32</sup> aún deseo añadir algo. [E4P66S<sup>33</sup>]

Esta clara referencia al ingenio del hombre libre muestra que el término *ingenium* no es exclusivo del hombre pasional que sólo se guía por la imaginación, se trate del ambicioso, del envidioso o del avaro, individuos que ignoran en realidad lo que quieren y son ajenos a los dictámenes de su propia naturaleza y son esclavos de sus pasiones. Por el contrario, el hombre guiado por la razón es libre porque sólo desea lo que le dicta su propia naturaleza y es coherente con ella, de manera que en ella se afincan su ingenio y norma de vida. Nada extraño que, como veremos más adelante, el filósofo holandés los proponga como el modelo ético a seguir.

III.1.2. A partir de las ideas adecuadas que llega a tener la mente, Spinoza afirma que: «[...] sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria. En efecto, los ojos de la mente, con lo que ve y observa las cosas, son las mismas demostraciones» (E5P23S). La diferencia entre lo que recuerda la mente y lo que demuestra es la diferencia entre ingenio y entendimiento, es decir, entre lo que dura en el tiempo y lo que es eterno<sup>34</sup>. Para comprender esta diferencia, no debemos confundir la proposición spinoziana «sentimos y experimentamos que somos eternos» con la proposición «sé y pienso que soy inmortal». Esta última propone la inmortalidad del

---

y el gobierno cotidiano de los afectos», pp. 85 ss) muestra que el holandés no recurre a un racionalismo a ultranza, sino que el hombre sabio reconoce los límites de la razón, aunque lucha por ampliarlos.

<sup>32</sup> Atilano Domínguez (en Spinoza: *Ética*, Trotta, p. 228) omite «ingenio» y sólo pone «sobre cuya forma de vida aún deseo añadir algo»; pero el texto latino pone: «de cuius ingenio, et vivendi ratione pauca adhuc notare libet». Apuhn (en Spinoza: *Étique*, Flammarion, p. 284) y Paurat (en Spinoza: *Étique*, Seuil, p. 445) traducen aquí *ratione* como regla (*régle*), pues se trata de la fuente de las acciones, no el producto de ellas (al que puede aludir el término «forma de vida»). Preferimos mantener la traducción de Atilano Domínguez de «norma» para estos casos, aunque la omitiera en E4P66S.

<sup>33</sup> Este escolio sigue a las proposiciones de las reglas del deseo racional (E4P65 a P66C), en donde Spinoza contrapone otra vez las diferencias entre el hombre impulsivo y el hombre guiado por la razón, pero ahora para introducir las proposiciones de las reglas de vida del hombre libre (E4P67 a E4P73).

<sup>34</sup> Podemos comprender la distinción entre tiempo y eternidad como una distinción entre el «tener un cuerpo» y el «ser a través de él»: compongo mi proporción de M/R con toda la Naturaleza, con Dios y en ese momento todos los afectos son activos porque ya no hay diferencia entre adentro y afuera, entre yo y mundo, lo que me viene de afuera también es lo que me viene de adentro y viceversa. Ver Espinosa Rubio, «Historia, naturaleza humana y experiencia», pp. 4 ss.

alma como su existencia antes y después de su unión con el cuerpo<sup>35</sup>. El argumento de esta proposición se centra en una supuesta intuición intelectual de la existencia del alma al margen de la existencia del cuerpo. Spinoza explicaría esta percepción como una ilusión de la ignorancia de la verdadera relación entre cuerpo y mente<sup>36</sup>. El holandés considera que la percepción y experiencia de la inmortalidad deriva de cualquier demostración o percepción adecuada. Es decir, para el holandés no todos los seres humanos experimentan que son eternos, sino sólo lo son quienes entienden ya que con las ideas adecuadas sus mentes acceden a un conocimiento eterno que deriva de Dios y, por tanto, participan de una perspectiva de lo eterno. Esa intelección ya no es una transición de la perfección humana sino que es la misma perfección humana como se da en Dios mismo<sup>37</sup>, por lo que no es una alegría sino una verdadera tranquilidad de ánimo o fruición del ser que Spinoza llama «beatitud» (*Beatitudo*, E4AC4; Ep 12), la suprema felicidad (E2P49S<sup>38</sup>) por conocer y amar intelectualmente a Dios (*amor Dei intellectualis*<sup>39</sup>, E5P32-37). En otras palabras, quien entiende adecuadamente algo ama las cosas con el mismo amor con el que Dios las ama<sup>40</sup> (E5P35, P36, P36C). No dejemos de notar que el Dios spinoziano no es una persona y, porque el amor es una especie de alegría hacia una causa externa (E3P13S), Dios no puede amar

<sup>35</sup> A pesar de sus grandes diferencias, Platón y Descartes proponen la inmortalidad como una existencia personal continuada después de la muerte biológica avalada, según ellos, por una intuición intelectual sobre la supuesta existencia del alma al margen de la existencia del cuerpo. Esta forma de eternidad es propia de la tradición judeo-cristiana. Como hace notar Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 145-146), este saber de la inmortalidad es una ocurrencia intelectual a la que llego cuando pienso que no nací con mi cuerpo ni moriré junto con él, por lo que esta intuición se tiene o no se tiene.

<sup>36</sup> Sobre el paralelismo cuerpo y mente, ver I.2.2.

<sup>37</sup> Recordemos que el pensamiento humano no sólo tiene un aspecto representativo sino también uno afectivo, y esto es posible porque el entendimiento divino también tiene un aspecto afectivo. En cuanto nosotros seguimos siendo seres existentes, experimentamos como amor actual el proceso de adquirir este afecto. Pero este amor es relativo a la parte eterna de nuestra mente y, en cuanto somos capaces de tomar la eterna perspectiva del conocimiento adecuado, podemos reconocer que este afecto ya no es un mero paso a una mayor perfección, sino que en sí mismo es eterno y es la perfección misma (E5P33S).

<sup>38</sup> Ver en particular la primera ventaja de la doctrina spinoziana, E2P49S, pp. 91-92.

<sup>39</sup> A partir de E5P21 Spinoza tratará de la parte eterna de la mente humana, así como con el amor intelectual y la felicidad que puede tener. Como sostiene Garret (*op. cit.*, p. 282), la eternidad de la mente es un tema que desafía toda categorización: es un problema metafísico (relación entre existencia y esencia, duración y eternidad), epistemológico (relativo a las características del segundo tipo de conocimiento y, especialmente, del tercer tipo), teológico (relación entre Dios y los seres humanos) y ético (relacionado con la felicidad, así como con la actitud adecuada hacia la vida y la muerte).

<sup>40</sup> Según Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 90), Spinoza definirá el tercer género de conocimiento como la coexistencia de tres ideas: la idea de yo, la del mundo y la de Dios; esta coexistencia consiste en que «[...] cuando Dios me afecta, soy yo quien me afecto a través de Dios. E inversamente: cuando amo a Dios, Dios se ama a través de mí». En este sentido, puedo decir «yo soy Dios» (Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 163-164) pero no como una identificación, sino con la distinción de la manera de ser, en donde mantengo mi esencia singular, la del mundo y la de Dios. Afectándome a mí mismo, Dios se afecta a sí mismo.

literalmente<sup>41</sup>; pero tiene una especie de alegría eterna: como es *causa sui*, su regocijo es objeto de sí mismo y *nosotros lo experimentamos* cuando aumentamos nuestra participación de Dios.

No obstante, Spinoza subraya que el conocimiento de esta doctrina de la eternidad de la mente no es requerida para la eficacia motivacional de la ética (E5P41), pues la utilidad de la fuerza de ánimo y de la generosidad se demuestran independientemente de ella (E5P41). En este sentido afirma la última proposición de la *Ética*: «la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias» (E5P42). Para Spinoza, afirmar que la virtud sería deseable sólo si la mente es inmortal es igual de absurdo que desear no seguir viviendo por saber que algún día nos moriremos. La felicidad deriva del entendimiento como la posesión actual y eterna de la virtud, mientras que la alegría deriva del ingenio como el indicador temporal de la felicidad. Felicidad y virtud son los dos lados de una misma moneda: la búsqueda de la felicidad es la búsqueda de la virtud y viceversa, pues ambas son fundamentales y valen igual.

Por ello, el hombre libre es motivado por la búsqueda directa del bien para la preservación de la vida y privilegia las ideas adecuadas sobre las inadecuadas, de manera que la mayor parte de su mente es eterna (E5P39) y, cuando su ingenio deja de existir porque su proporción de M/R deja de estar compuesta y expresada por partes<sup>42</sup>, lo que muere es lo menos significativo de él y su mente no es destruida totalmente (E5P23). A pesar de que la muerte nunca será positiva ni ventajosa porque es el fin de todo entendimiento posterior y de toda capacidad por aumentar la parte eterna de cada uno, nunca negará la naturaleza del ser humano ni la potencia que la expresa. Por lo tanto, la idea de la muerte y el temor que se deriva de ella afectan menos al ser humano cuanto más conoce de manera adecuada (E5P38, P38S)<sup>43</sup>. En consecuencia, la sabiduría

---

<sup>41</sup> Garret (*op. cit.*, p. 284) sostiene que debemos distinguir dos sentidos del término «afecto»: 1º) en un sentido limitado, el Dios spinoziano no tiene afectos porque no puede tener deseos ni varía su potencia, por lo que no tiene caso intentar que Dios nos ame (E5P17C, P19); 2º) en un sentido amplio, el Dios spinoziano tiene el tipo de afecto más elevado: no alegría literal, sino una felicidad eterna de la cual la alegría es una participación literal.

<sup>42</sup> La muerte no desacredita la existencia eterna de la misma proporción de M/R como modo comprendido en el atributo extenso, así como tampoco su idea en Dios: la esencia no es una posibilidad lógica sino algo real. Sobre la complicación en el atributo extenso y la muerte del individuo, ver I.1.4.

<sup>43</sup> Spinoza pone un buen ejemplo de la diferencia entre la vida imaginativa y la racional: «El enfermo come aquello a lo que tiene aversión por temor a la muerte; en cambio, el sano goza de la comida y así disfruta de la vida mejor que si temiera a la muerte y deseara directamente evitarla. Así el juez, que condena a muerte al reo, no por odio, ir, etc., sino por el solo amor a la salud pública, sólo se guía por la razón» (E4P63S).

del hombre libre siempre es meditación de la vida y nunca de la muerte, a la vez que ésta es lo último en lo que piensa (E4P67)<sup>44</sup>: adquirir conocimiento adecuado no sólo conlleva tener mayores recursos cognitivos para autoconservarse, sino incrementar la actividad y perfección de uno mismo, es decir, hacer eterna una mayor parte de la mente. De ahí que la antípoda del hombre libre sea el suicida, aquel que se odia a sí mismo y cuya última pasión es consecuencia de la máxima impotencia humana y la máxima esclavitud hacia cosas ajenas a su naturaleza<sup>45</sup>.

III.1.3. Toda acción o comportamiento que se sigue de la sola naturaleza humana es una virtud, es decir, un modo de ser que se identifica con la sola potencia del ser humano y cuyo fundamento es la autoconservación (E4P22C). Así leemos en la siguiente definición:

Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (*por E3P7*), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza. [E4Def8]

Cada virtud es un tipo de acción o comportamiento guiado por la razón, a la vez que la felicidad humana no es otra cosa que realizar estas acciones (E4P18S). Porque la mente siempre se alegra en cuanto contempla de manera distinta su potencia de actuar y de pensar (E3P53<sup>46</sup>), la mayor autoestima y contento de sí es aquella que surge de la razón (E4P52), pues en cuanto la mente tiene más ideas adecuadas percibe su potencia con mayor distinción que las demás cosas. En este sentido, Spinoza coincide con Aristóteles<sup>47</sup> al concebir la ética como la vida virtuosa o la vida de la razón activa

<sup>44</sup> Las nociones comunes nos sacan del mundo de las pasiones y de los efectos: por medio de ellas comprendo las causas del mundo de los encuentros positivos; entonces dejamos la fluctuación de nuestro ánimo y ascendemos a poseer nuestra potencia. Como sostiene Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 186-187), aquí hacemos filosofía y sólo cuenta la meditación de la vida, en donde la muerte sólo afectará mi parte más pequeña. Para nuestro autor, la idea de «una pulsión de muerte» sería la cima de la vida inadecuada; no hay afección de la propia muerte, pues no puedo tener una afección de mi propia descomposición.

<sup>45</sup> Otra conclusión de la identidad entre virtud y conato es: «[...] que los que se suicidan son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores, que repugnan a su naturaleza» (E4P18S). Con este rechazo, nuestro autor no deja de enfrentar un grave problema: si el aprecio hacia la vida es inherente a todos los seres, ¿cómo podemos explicar la decisión de quitarse la vida? Nuestro autor toma el caso de Séneca como paradigma del suicida: los suicidas son impotentes porque son obligados a quitarse la vida por causa exteriores en extremo poderosas, de modo que ven el suicidio como un mal menor frente a otros males mayores (E4P20S). Este problema ha sido analizado por Cohen, *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, pp. 164-ss.

<sup>46</sup> Ver el análisis de esta proposición en II.2.2.

<sup>47</sup> Para el Estagirita, la felicidad es el bien que todos los seres humanos queremos por sí mismo y no por algún provecho que nos reportaría; así dice en su *Ética Nicomáquea*: «el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y

(E4P24). El conato spinoziano no tiene finalidades fuera de sí mismo, por lo que el holandés concluye que «[...] la virtud debe ser apetecida por sí misma, y [...] no existe nada más digno o [que] nos sea más útil que ella, por lo que ella debiera ser apetecida [...]» (E4P18S). Aquí tiene eco el rechazo spinoziano de las causas finales: no es el caso de que la virtud sirva para ganarse un lugar en otro reino<sup>48</sup>, sino que la virtud es el mismo premio, círculo fructífero que produce mayor perfección en el ser humano. Ese premio no es otra cosa que la vida en Dios, pues éste es la causa inmanente de todas las cosas (TTP 4:74-75) a través de la cual todo es concebido de manera adecuada (E1P15). Por lo tanto, conocer a Dios es la máxima virtud (E4P28), al margen del tiempo de vida del individuo, pues se trata de una participación de lo eterno, que no tiene un inicio, ni un durante ni un final<sup>49</sup>. Esta vida en Dios trasciende el mismo ingenio e imaginación del individuo pues éstas son relativas a un contexto particular: como veremos en el siguiente apartado, el ingenio es como una escalera que, utilizada bajo la guía de la razón, le ayuda al ser humano para acceder a la vida en Dios y, en ello, el ingenio ha cumplido su función.

La regla de vida del hombre libre es la fortaleza de ánimo (*Animi Fortitudo*, E3P59S), es decir, la firme constancia del deseo de pensar y actuar bajo la guía de la razón. Se trata de la genuina fuente de la actividad humana de la cual se siguen todas las virtudes y se vive una tranquilidad ajena a cualquier fluctuación de ánimo e incoherencia existencial sufrida por afectos contrarios. Es más, Spinoza afirma que la fortaleza de ánimo y el ingenio son el mejor criterio para evaluar la potencia humana<sup>50</sup>.

---

además en una vida entera (1, 7, 1098a 16-18). La más alta forma de felicidad será aquella acorde con las virtudes dianoéticas o intelectuales derivadas de la vida contemplativa (*bíos theoretikós*), de las cuales son muy importantes la prudencia (*phrónesis* o sabiduría práctica, que ha sido construida a través de una vida moderada en el término medio) y la sabiduría (*sophía* o sabiduría, que permite al ser humano contemplar los mejores objetos), pues permiten ejercer el intelecto o *nous* (6, 12, 1144a 5-6). Ver Martínez Manzano, «Introducción a la *Ética Nicomáquea*», pp. 12-18; Lledó, «Aristóteles y la ética de la «Polis» », pp. 148 ss.

<sup>48</sup> Para la ética spinoziana, es muy distinto quien ama al prójimo porque desea ganar un bien exclusivo o desea evitar un castigo, que quien lo hace porque sea la acción racional deseable y esta acción es el mismo premio, la felicidad, pues no hay otra felicidad que la que podemos conseguir en esta vida.

<sup>49</sup> Aquí no hay oposición entre un bien individual y un bien supremo, sino confluencia: el primero expresa el segundo porque lo individual presupone a Dios. Se trata de la identificación de «bien», «ventajoso» y «útil» y es relativo a cada cual, por lo que nuestro autor suele enunciarlo en primera persona del singular; en cambio, el segundo es lo que sabemos con certeza que es útil para todos los seres humanos, por lo que suele enunciarlo en primera persona del plural.

<sup>50</sup> El pasaje en que apoyo esta afirmación es parte del argumento que Spinoza utiliza para mostrar que la misma naturaleza dicta que las mujeres estén bajo la potestad de los hombres. El texto dice: «[...] si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual ingenio (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda, que, entre tantas y diversas naciones, se encontrarían algunas, en que ambos sexos gobernarán por igual [...]» (TP 11/4). El pasaje deja patente que nuestro autor no puede sustraerse a los prejuicios de la época, incluso cuando considera que procede científicamente al aceptar la experiencia como cierta, cuando apela demasiado a la tradición

A nuestro juicio, esto se debe a que toda acción que se sigue de la fortaleza de ánimo deriva de las ideas adecuadas de la mente y sus afectos y ha construido a su ingenio de manera constante para que sea guiado por la razón. Como veremos a continuación, Spinoza no podrá hablar de constancia de ánimo del hombre libre sin hablar de su ingenio, es decir, de una constitución corporal distinta a la del hombre impulsivo en cuanto que se ha moldeado conforme a la sola naturaleza humana.

III.1.4. Spinoza distingue las virtudes de la fortaleza de ánimo en función de la utilidad que reportan, a saber: la firmeza de ánimo y la generosidad.

- A) Son parte de la *firmeza de ánimo* (*Animositas*) las virtudes que sólo buscan beneficiar al agente, como la templanza, la sobriedad, la presencia de ánimo ante los peligros y todo deseo de autoconservarse por la sola guía de la razón (E3P59S).
- B) Son parte de la *generosidad* (*Generositas*) las virtudes que buscan también beneficiar a otros seres humanos y unirlos al agente por la amistad, como la modestia, la clemencia (E3P59S) y, sobre todo, la piedad (*Pietas*, E4P37S1).

Estudiemos primero las virtudes de la firmeza de ánimo. Estas virtudes fomentan las acciones y los pensamientos que sabemos con certeza que aumentarán nuestra potencia. Así, la jovialidad siempre es buena porque afecta positivamente a todo el cuerpo humano (E4P42), mientras que el deseo, el amor (E4P44) y el placer<sup>51</sup> no siempre son buenos porque pueden tener exceso; serán buenos sólo en cuanto sean inocuos (E4P45S). En este sentido, nos dice Spinoza que:

[...] 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, [propio] del varón sabio reponerse y restablecerse con alimentos y bebidas moderadas 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. Porque el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan de continuo un alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para entender muchas cosas a la vez. Esta norma de vida está, pues, plenamente acorde tanto con nuestros principios como con la práctica común. De ahí que, si alguna otra hay, esta norma de vida es la mejor, y hay que recomendarla por todos los medios, sin que sea necesario tratar más clara y largamente esto. [E4P45S2]

---

y las amazonas es la única noticia que tiene de un gobierno dirigido por mujeres. El pasaje latino dice: « Quod si ex natura feminae viris aequales essent, et animi fortitudine et ingenio, in quo maxime humana potentia et consequenter ius consistit ». Domínguez traduce «*ingenium*» como «talento».

<sup>51</sup> El placer es una alegría que sólo afecta algunas partes del cuerpo, no al todo, de modo que el placer puede evitar que seamos afectados por otros medios beneficiosos (E4P43). Ver I.2.7.

La complejidad de la constitución del cuerpo humano exige que disfrute en cuerpo y mente con cosas alegres y amenas por medio de los sentidos<sup>52</sup>; para conservar esta complejidad, el cuerpo humano debe ser alimentado y afectado por una gran diversidad de modos, tantos como partes tiene el mismo cuerpo, de manera que cada parte sea repuesta en virtud del todo, es decir, de la proporción de M/R. La razón recomienda que el cuerpo sea afectado de muchísimos modos, por lo que la norma de vida del hombre libre o sabio incluirá el disfrute de cosas exteriores que no perjudiquen a las personas, desde alimentos y bebidas hasta el teatro y la música. Es más, el hecho de que en todas las sociedades se disfrute de diversos bienes sirve de prueba para la compatibilidad de la práctica común con la norma de vida del hombre libre. Porque este apoyo aumenta la potencia de actuar y de pensar del ser humano, a pesar de que se propongan muchas otras normas de vida, estamos ciertos de que la propuesta por disfrutar moderadamente de los bienes sin dañar a nadie es la mejor y más útil para el ser humano. Para esa moderación ayuda el dolor, que es directamente malo, pero indirectamente puede ser un bien cuando reprime un placer excesivo que cause el daño propio o ajeno (E4P41).

Los valores de la fortaleza de ánimo conducen al hombre libre a conservar su propia existencia y aumentar su potencia de pensar y actuar sin dañar a otros seres humanos. Empero, esta fortaleza no incita al hombre libre a ser temerario ante los peligros, pues tanto la ciega audacia como el miedo son fuertes pasiones tristes motivadas por la fuerza de causas externas al ser humano y, por tanto, son afectos de ideas inadecuadas. Aún más, el hombre libre no tiene menos virtud ni menos firmeza de ánimo cuando evita los peligros que cuando los supera (E4P69, P69C), pues su firmeza requiere de una gran fuerza para reprimir tanto el miedo como la ciega audacia (E4P5). Consideramos que aquí es útil el ejemplo de la natación que pone Deleuze para ilustrar la diferencia entre la guía de la imaginación y la guía de la razón<sup>53</sup>. En cuanto no sé nadar, tengo imágenes del mar que representan un cuerpo contrario totalmente al mío y, al guiarme por esas imágenes, estoy a merced del ritmo del mar y de sus olas, así como en la vida pasional estoy a merced de los encuentros con las cosas exteriores cuya naturaleza ignoro y cuyos efectos de alegría o tristeza padezco. En cambio, en cuanto sé nadar tengo ideas adecuadas del mar y conozco la fuerza y ritmo de sus olas, de manera que cuando me meto al mar, sé componer mi proporción de M/R con la proporción de

---

<sup>52</sup> Sobre la utilidad del alimento, así como sobre la diversidad de partes del cuerpo humano, ver I.1.4.

<sup>53</sup> Deleuze pone este ejemplo: *En medio de Spinoza*, pp. 136-137.



M/R del mar a través de sus olas; así, sé cuando zambullirme bajo la ola, cuándo seguirla, etc. Las relaciones sociales son como las olas: estoy en el nivel de la imaginación si estoy sometido a contactos extrínsecos cuasi azarosos, a alegrías y tristezas cuyas causas ignoro. En cambio, estoy en el nivel de la razón si domino más las relaciones, si relaciono positivamente mi relación característica con la de otra persona.

III.1.5. Pasemos a las virtudes de la generosidad. Si bien la modestia y la clemencia son virtudes que favorecen la vida social, la piedad es la virtud social más importante para la filosofía de Spinoza, pues la define como el «[...] deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón» (E4P37S1). A través de este deseo, el hombre libre ama al prójimo como a sí mismo y fomenta el amor y la amistad entre los seres humanos (E4AC15) porque desea bienes comunes para todos ellos, bienes que aumentan la potencia y felicidad colectivas<sup>54</sup>, pues: «el bien que desea para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios» (E4P37<sup>55</sup>). En cuanto un ser humano conoce su verdadera utilidad, querrá compartirla con sus semejantes, pues este conocimiento conlleva la realización de la verdadera autoconservación que no es otra cosa que la vida en Dios. La piedad es un deseo derivado de la razón pues el ejercicio de ésta muestra que, entre las diversas cosas que afectan al ser humano, hay una que le es más útil que todas las demás. Dice Spinoza que:

Ninguna de ellas [cosas útiles para el ser humano] puede ser considerada más digna que aquellas que concuerdan totalmente con nuestra naturaleza. Pues, si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las mentes y los cuerpos de todos formen como una sola mente y un solo cuerpo<sup>56</sup>, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. [E4P18S]

<sup>54</sup> En este sentido, Spinoza inscribiría el altruismo como piedad entendido no como la oposición al *conatus* individual sino su favorecimiento por medio de la guía del deseo por el conocimiento de la verdadera utilidad de los seres humanos (E4P18S). No dejemos de notar que, para Spinoza, el amor al otro nunca es incondicional, sino dirigido a la conservación de la naturaleza humana.

<sup>55</sup> Aquello que perciba la razón que es útil para un ser humano será también útil para todos, pues se trata de un bien común para individuos con una proporción de M/R semejante. No se trata de los deseos desmedidos por bienes exclusivos pues, una vez conseguidos, los bienes comunes benefician a todos por igual. Dado que el entendimiento es el bien supremo de la mente (E4P26 - P28), pues expresa la actividad genuina de la mente y todo acto de conocer conduce a un conocimiento más perfecto de la intelección (E1P31S) y todos deseamos conocer la verdad y compartir este conocimiento con nuestros semejantes (E4P37).

<sup>56</sup> El texto latino pone: «*ut omnium Mentis et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant*».

Aquí nos encontramos con la superioridad de la vida racional sobre la vida pasional<sup>57</sup>: cuando se unen dos individuos cuyas naturalezas convienen y se guían sólo por ellas, persiguen los mismos bienes y huyen de los mismos males y, por tanto, aumentan mucho sus fuerzas que si estuvieran solos. A pesar de que se trate de una persona sabia, su vida será muy difícil si en soledad hace su propio vestido, cultiva, cocina, construye su hogar, etc. En cambio, si esta persona se une con otras personas sabias, se repartirán las actividades y responsabilidades, de manera que tal sociedad será benéfica para todos y hace a cada uno más poderoso que si estuviera independiente de los demás. Por lo tanto, el ser humano es lo más útil para el ser humano, tanto más en cuanto concuerden entre sí completamente y formen un solo individuo con una misma mente y un mismo cuerpo para todos, pues en tal caso conservarían mejor sus existencias y sus esfuerzos no se opondrían sino que conseguirían los bienes comunes con mucha mayor facilidad que si los buscaran de manera independiente. Si bien el hombre siempre es una parte de la naturaleza y sigue su orden común, puede seguir mejor ese orden junto con otros hombres porque su potencia de actuar será ayudada y fomentada (E4A7). Esta unión propuesta no es otra cosa que la asociación guiada por el ejercicio de la razón, pues ésta es la misma para todos y se dirige al mismo objetivo, a saber, a entender (E4P35). Por tanto, continúa el escolio: «[...] los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos» (E4P18S). Spinoza muestra que nada hay más útil para el ser humano que un ser humano guiado por la razón (E4P35C1) pues éste conduce a los demás para formar una sociedad dirigida por la sola naturaleza humana<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Como indica Tatián (*La cautela del salvaje*, p. 19-20), para Spinoza una comunidad no es algo dado con lo que se nace, sino una construcción. Para ello, se deben considerar los tres tipos de relaciones entre los hombres: el *conflicto*, cuando cierto tipo de pasiones separa a los hombres; la *inmunidad*, en cuanto bajo el influjo político se inhibe el poder de las pasiones, con lo que se inhibe también el poder que tienen los hombres de afectarse entre sí y la comunidad, cuando dos o más individuos componen sus potencias ya sea por sus pasiones o por su razón.

<sup>58</sup> Garret (*op. cit.*, pp. 303-305) no deja de notar que una total coincidencia de los intereses de los seres humanos es imposible: cada cual se esfuerza por su propia utilidad y tiene que competir con otros por recursos limitados, por lo que sus intereses no pueden coincidir. Entonces se pueden enfrentar a dilemas como el de seguir el propio interés o el de los demás. Ante el problema de la dimensión del autosacrificio, este comentarista considera que Spinoza lo acepta como posible, pero nunca como algo bueno ni recomendable racionalmente: sólo puede ser producto de la pasión. La razón no puede recomendar ni aprecio ni indignación hacia quien se autosacrifica por los demás. Pero la razón tampoco puede recomendar aprecio por quien rechaza autosacrificarse por los demás, ya que con ello no ha beneficiado a otros. Entonces, está fuera del alcance de las actitudes morales reactivas y de la responsabilidad moral, la cuestión de la decisión entre el autosacrificio de los demás o la autoconservación a costa de los demás; esta cuestión sólo le atañe a la razón. A pesar de ello, como no somos totalmente libres, sentimos aprecio por quien se autosacrifica.

y promueve la concordia porque ama al prójimo como a sí mismo. Los hombres libres o racionales no pueden engendrar otra cosa que concordia y amistad entre los seres humanos (E4A15), por lo que son fieles, muy agradecidos entre sí (E4P71), justos, equitativos, honestos, nunca engañan (E4P72) ni supeditan el interés ajeno a un interés contrario a la naturaleza humana<sup>59</sup>.

El término «*Pietas*» en la obra spinoziana no designa un cuerpo doctrinal<sup>60</sup> y difiere de la noción del cristianismo, que se basa en pasiones tristes como la misericordia, la compasión, la humildad y el arrepentimiento. Para el spinozismo estas pasiones no son virtudes<sup>61</sup> pues son pasiones tristes que reprimen la potencia del individuo y, por tanto, no pueden surgir de la razón (E4P50, P51, P53, P54). La compasión es una tristeza mala e inútil para quien se guía por la sola razón (E4P50<sup>62</sup>). Por su parte, la misericordia (*Misericordia*) se podría definir como el hábito de la compasión (E3AD18E), pues es «[...] el amor, en cuanto que afecta de tal manera al hombre, que goza con el bien de otro y, al revés, se entristece con el mal de otro» (E3AD24). Frente a estos afectos pasivos<sup>63</sup>, Spinoza encuentra que la razón aconseja

<sup>59</sup> Al comentar Spinoza con un amigo acerca de un libro anónimo titulado *Homo politicus*, sostiene que: «[...] es el libro más pernicioso que los hombres hayan podido concebir. El sumo bien para aquel que lo ha escrito es el dinero y los honores, a los que subordina su doctrina. Él conoce el camino para alcanzarlo, a saber: interiormente, rechazar toda religión, y exteriormente, aceptar aquella que más puede servir al propio bien y, ante todo, no ser fiel a nadie, sino en la medida de que sirva al propio interés. Por lo demás, alaba en sumo grado el fingir, el prometer sin dar, el mentir, el jurar en falso y otras muchas cosas» (Ep 44, de Spinoza a Jelles, 17 de febrero de 1671, p. 228).

<sup>60</sup> Porque no se trata de un cuerpo doctrinal particular, sino de un deseo universal para los seres humanos, prefiero la traducción de Atilano Domínguez de *Pietas* como «piedad», que la de Vidal Peña como «moralidad» (por ejemplo, Sp., *Ética*, Alianza, p. 290). Cabe decir que la traducción de Curley pone «morality» (*Collected Works of Sp.*, p. 218; asimismo Garret, «Spinoza's ethical theory», p. 309, n. 2), aunque Boyle traducía como «*Piety*» (Sp., *Ethics*, Everyman's Library, p. 166).

<sup>61</sup> Desde una postura cristiana, un corresponsal de Spinoza considera que su ética reduce la moral a una cuestión de gusto y, según las circunstancias, llama «virtud» a lo que le conviene y «vicio» a lo que no le conviene (Ep 22, pp. 140-142). Spinoza pone un ejemplo un poco extraño para refutar esta crítica, a saber: la diferencia entre los matricidios de Nerón y Orestes (Ep 23, p. 147). Las evaluaciones de las acciones humanas desde la ética se centran en la potencia expresada por la acción (E4P59, P59S): desde la perspectiva de la potencia, un mismo acto con una misma intención, un movimiento corporal con la intención de asesinar a la madre, puede expresar potencia o no expresarla en absoluto. El matricidio de Nerón muestra la impotencia de Nerón porque su única intención era matar a su madre y descomponer directamente su proporción particular de M/R; este acto muestra que Nerón era ingrato, despiadado e insumiso. En cambio, según el análisis spinoziano, el matricidio de Orestes expresa potencia porque restaura la relación entre Orestes y su padre, relación que había descompuesta por Clitemnestra cuando asesinó a Agamenón. Ver Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 69-70. El corresponsal es Willen van Blijenbergh (1632-1696), agente de granos y calvinista. Aficionado a la filosofía, estudió los PPC de Spinoza y le dirigió interesantes críticas sobre la teoría ética desde una postura calvinista cerrada. Es importante notar que en 1674 Blijenbergh publicaría una obra en contra del TTP. Ver Domínguez en Spinoza, *Correspondencia*, p. 161, n. 126.

<sup>62</sup> Sobre la compasión, ver II.3.2, en donde analizamos que Dios no tiene este afecto.

<sup>63</sup> Cabe decir que la compasión y la misericordia no sean virtudes sino afectos pasivos no significa que no sirvan para nada pues son pasiones muy útiles para aquellas personas que no pueden ser guiadas por la sola razón: los ignorantes buscarán ayudar a sus semejantes en cuanto sienten compasión por ellos

compensar pasiones tristes como el odio, el enojo y el desdén con el amor y la generosidad (E4P46), pues éstas redundan en la cooperación y formación de un solo individuo o sociedad<sup>64</sup>. A diferencia de aquellos proyectos éticos que entienden la autonomía como una independencia tanto de la sociedad como del «comercio» de los sentidos y proponen una vida en soledad, la ética spinoziana implica una relación estrecha con la vida social como único medio para el perfeccionamiento del ser humano. En este sentido, nos dice Spinoza que:

[...] como entre las cosas singulares no hemos conocido ninguna que sea más excelente que el hombre que se guía por la razón, en nada puede cada uno mostrar mejor cuánto vale su habilidad [*ars*] e ingenio, que en educar a los hombres de tal suerte que, al fin, vivan según el mandato de su propia razón. [E4A9]

La mejor forma de mostrar el valor del ingenio y de la habilidad propias es la educación racional de otros seres humanos, de manera que todos vivan acorde a su sola naturaleza. Esta educación queda clara en el deseo del hombre libre por procurar «[...] guiarse a sí mismo y a los demás por el libre juicio de la razón, y [...] hacer únicamente aquellas cosas que él mismo ha comprendido ser las primeras» (E4P70D). Esta guía del ingenio del hombre libre no es la misma que la del ingenio ambicioso e impulsivo, pues éste se impone sobre los demás para ser el único beneficiado aunque sea a través de la desgracia ajena (E4P34S). En cambio, el hombre libre no proyecta todo su ingenio particular sino únicamente la sola naturaleza humana, por lo que no se trata de una acción egoísta ni individualista, sino humana, benigna y coherente con cualquier ser humano. En otros términos, el ingenio del hombre libre ha sido esculpido según los cánones de la sola naturaleza humana y, cuando se proyecta sobre los demás ingenios, recupera la naturaleza común a todos los seres humanos.

La agudización del ingenio en sociedad ejemplifica la educación racional del ingenio. Comenta el TP que:

[...] los ingenios humanos son demasiado cortos para comprender todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes. [TP 9/14<sup>65</sup>]

Todos los seres humanos nacen ignorantes de las cosas exteriores y son presa de las afecciones y afectos de los cuerpos exteriores, por lo que podemos decir que todos

---

(E4P50S), Pero reprimir la compasión no significa odiar a quien compadecemos (E3P27C2), sino a la fuente de su tristeza y buscar eliminarla: nos esforzaremos por liberar de su miseria a quien compadecemos (E3P27C3), afecto que el holandés llama *benevolencia* (E3P27S2: *Benevolentia*).

<sup>64</sup> Ver IV.3.3.

<sup>65</sup> Este pasaje es parte de un argumento a favor de la democracia sobre la monarquía y la aristocracia. Ver IV.3.4.

los ingenios nacen igual de débiles<sup>66</sup>. Empero se fortalecen y agudizan (*acutum*) por medio del trabajo en comunidad, de manera que la práctica, la consulta (*consultum*), la escucha (*auditum*) y la discusión (*disputatum*) consiguen que los ingenios perciban cosas (*inventum*) que nadie antes había percibido. Así como el perfeccionamiento progresivo de los instrumentos y artefactos humanos es posible por medio de la sociedad como tradición<sup>67</sup>, la percepción de cosas útiles que antes nadie había percibido es posible por la agudización de los ingenios en sociedad, origen de soluciones, conceptos, herramientas, etc., que le permiten a los seres humanos beneficiarse de su entorno y de su sociedad. Para la ética spinoziana, perfeccionar la propia naturaleza significa perfeccionar la naturaleza de los prójimos y viceversa (TIE 14), por lo que deja de tener sentido la producción de saberes al margen de la sociedad, al grado de que a este perfeccionamiento de la naturaleza humana se supeditan todas las artes y las ciencias: metafísica, política, filosofía moral, educación, medicina, física (mecánica) y lógica, entre las disciplinas que menciona nuestro autor (TIE 14-16; E5Praef; TTP 4:60). El hombre no es más libre de los conflictos y oposiciones en el ascetismo, en la soledad, al comer yerbas ni al vivir en grutas<sup>68</sup>, sino al vivir en un Estado civil [*civitas*], pues la razón le guía para vivir en comunidad según la ley común (E4P73). Es más, la razón nos aconseja que amemos a quienes hacen el bien a los demás libremente, pues el aprecio por los demás (E4P51) y la gloria (E4P58) —afectos muy importantes para la vida civil<sup>69</sup>— son acordes con la razón si surgen de ideas adecuadas: mientras que el aprecio es el amor hacia alguien que ha beneficiado a otro (E3AD19) y la indignación es el odio hacia alguien que ha dañado a otro (E3AD20), el aprecio surge de la razón<sup>70</sup> (E4P51) en cuanto se sigue de la comprensión adecuada de las acciones de otras

<sup>66</sup> Por ejemplo, Spinoza se opone a la tradición adámica, pues rechaza la perfección y superioridad de Adán: en efecto, el primer hombre será el más imperfecto e impotente porque está totalmente a merced de encuentros de todo tipo (E4P68S).

<sup>67</sup> En el TIE 31 nos encontramos un pasaje paralelo a TP 9/14: «[...] los hombres, usando al comienzo instrumentos innatos, consiguieron fabricar, aunque con gran esfuerzo y escaso éxito, algunos objetos sumamente fáciles y, una vez fabricados éstos, confeccionaron otros más fáciles y, una vez fabricados éstos, confeccionaron otros más difíciles con menos esfuerzo y más perfección, y así, avanzando gradualmente de las obras más simples a los instrumentos y de los instrumentos a otras obras e instrumentos, consiguieron efectuar con poco trabajo tantas cosas y tan difíciles [...]». Este pasaje hace una analogía entre el perfeccionamiento progresivo de los instrumentos con el perfeccionamiento progresivo de las ideas.

<sup>68</sup> Deleuze (*En medio de Spinoza*, p. 144) dice que la solución no es abjurar de los cuerpos, pues ello es un suicidio, una solución malvada pues implica un odio inexpiable hacia la Naturaleza, el mundo y la misma naturaleza humana, pues somos cuerpo y mente.

<sup>69</sup> Por ejemplo, en IV.4.2. estudiamos cómo estos afectos articulan la vida civil del Estado hebreo.

<sup>70</sup> Esto no significa que todo aprecio derive de la razón, pues un individuo puede ser bueno con otro por imitación afectiva o por una pasión y no por la razón; en tal caso, no tenemos por qué alabar ni apreciar especialmente a esa persona.

personas. Cabe decir que la razón no puede aconsejar el odio ni la indignación por quienes hacen el mal a otros<sup>71</sup>: la indignación es necesariamente mala (E4P51S) pues es una forma de odio y de tristeza que conlleva el deseo de dañar o destruir a la persona odiada, algo contrario al objetivo de la razón de unir a los seres humanos por medio de la amistad. Esto no significa que la razón no recomiende el castigo: el deseo de retribución y autoprotección justifican el castigo, mas no el resentimiento, por lo que cuando el Estado civil castiga al delincuente, no lo hace por odio sino por deber (E4P51S)<sup>72</sup>.

III.1.6. En suma, la razón no propone cosas, afectos ni acciones contrarias a la misma naturaleza humana, sino acordes con ella<sup>73</sup>, de modo que seguir sus dictámenes conducirá a la verdadera utilidad humana y perfeccionará al ser humano: el hombre libre conoce y desea a Dios como el supremo bien; es feliz y virtuoso; su sabiduría es meditación de la vida y no de la muerte; trasciende la formación de conceptos sobre el bien y el mal; evita los favores de los ignorantes en la medida de lo posible; es muy agradecido con otros hombres libres; actúa honestamente y nunca engaña; y, en fin, es más libre en un Estado civil que en la soledad.

Spinoza se adelantó a muchos teóricos de la ética en su esfuerzo por independizar la ética de los mandamientos divinos al localizar totalmente en el individuo tanto el discernimiento ético, la autoridad ética como la fuente de la motivación ética<sup>74</sup>. Por tanto, la búsqueda de la propia utilidad no se opone a la ética sino que es conforme a ella: esta búsqueda no es la del ambicioso ni la del egoísta envidioso que quiere que todos lo perciban como el centro del universo, sino la búsqueda guiada por nociones comunes a todos los seres humanos, de modo que se desea para los demás lo mismo que se desea para sí. Como el conocimiento de Dios o la

<sup>71</sup> Es importante notar que el mismo Spinoza, guiado por la indignación hacia aquellos conciudadanos que asesinaron a los hermanos de Witt (ver III.3.1), estaba empeñado por salir a la calle y colocar un letrero que decía «*Ultimorum Barborum*». Pero si no lo hubiera detenido su prudente casero, seguramente el filósofo holandés hubiera tenido la misma suerte que los hermanos.

<sup>72</sup> En teoría, conforme ganamos más conocimiento adecuado, nuestro poder sobre nuestras pasiones se incrementa y, conforme se es más libre, menos indignación se sentirá. A partir de IV.3.3. analizaremos los deseos y afectos del Estado civil.

<sup>73</sup> Nuestro autor sostiene: «puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad —la que es verdaderamente tal— y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser» (E4P18S).

<sup>74</sup> Garret, *op. cit.*, pp. 306-307.

Naturaleza es la virtud más alta y la felicidad eterna, la ética spinoziana no sólo está basada en la ciencia, sino que su misma esencia es la práctica de la ciencia: el conocimiento científico nos permite participar en una comunidad pacífica y científica con otros coinvestigadores, compartir felicidad por las conquistas de los demás sin ser molestados por sus debilidades. De modo que Spinoza concluye: a mayor complejidad constitutiva del individuo, mayor capacidad para perseverar en su ser, pues el individuo será capaz de expresar con mayor autonomía el grado de potencia divina que es (E5P24)<sup>75</sup>.

### III.2. El modelo del hombre libre y los remedios de la razón.

III.2.1. Para la ética spinoziana, el ser humano es responsable de ser feliz pues es responsable de lo que está en su poder y, aunque no nace razonable ni libre, puede concebir su verdadera utilidad y puede ser causa adecuada de sus acciones<sup>76</sup>. Incluso cuando vive bajo el embate de las pasiones, puede percibir esa utilidad como lo que le es mejor, aunque no logre actuar conforme a ello. Spinoza cita el testimonio de Ovidio<sup>77</sup>: «veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor»; en este sentido cita al autor del *Eclesiastés*<sup>78</sup>: «quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor» (E4P17S)<sup>79</sup>. Estos testimonios muestran que el problema moral no siempre es ignorar cuál sea la verdadera utilidad, sino cómo conseguir la fortaleza de ánimo que mantenga al ser humano firme y coherente con los deseos racionales y superar el deseo de utilidades aparentes. En términos del ingenio, el problema es pasar del ingenio ignorante al ingenio sabio y liberal. A pesar de que los hombres suelen estar esclavizados a sus pasiones, Spinoza no

<sup>75</sup> Spinoza sostiene que: «[...] tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra, según que el objeto de una es más excelente y contiene más realidad que el de otra. Y, por tanto, para determinar en qué se diferencia la mente humana de las demás [almas] y en qué las supera, nos es necesario [...] conocer la naturaleza de su objeto, es decir, el cuerpo humano» (E2P13S).

<sup>76</sup> En este sentido, podemos decir que Spinoza acepta la libertad moral pero asimétricamente: en ocasiones podemos hacer el bien de manera libre, pero nunca haremos el mal de esta manera. Ver Garret, *op. cit.*, p. 299-301; p. 314, n. 41), quien toma el término «libertad asimétrica» de Wolf (1979).

<sup>77</sup> Ovidio: *Metamorfosis*, VII, 20.

<sup>78</sup> *Eclesiastés* 1:18.

<sup>79</sup> Sostiene a continuación nuestro autor: «Y no digo esto para sacar de ahí la conclusión de que es más conveniente ignorar que saber o que no existe diferencia alguna entre el inteligente y el necio en la moderación de los afectos; lo digo más bien porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, a fin de poder determinar qué puede y qué no puede la razón en orden a moderar los afectos».

considera que sea imposible moderar los afectos por la guía de la razón, sino que pueden conseguir cierto grado de libertad sobre ellas como superación de la coacción exterior. Para poder moderar y reprimir las pasiones, se debe ser realistas y conocer qué puede la razón y qué no puede hacer con los afectos.

Para adquirir la fortaleza de ánimo y el ingenio liberal, se debe tener la explicación adecuada de este problema moral. Para el filósofo holandés, este problema se presenta cuando un hombre persigue a la vez un verdadero bien y una cosa que le es contraria a su naturaleza, pero el afecto de ésta es más fuerte que el afecto de aquélla. Por tanto, a pesar de que aquel hombre ejerza su razón y conciba de manera adecuada lo que debe hacer y lo que no debe hacer, hace lo segundo. Por ejemplo, la razón nos recomienda afianzar las amistades para formar un solo cuerpo y una sola mente que beneficie a todos. Supongamos un individuo que percibe esta idea y que, al mismo tiempo, es afectado con gran fuerza por el deseo de ser apreciado por los demás, de manera que esta ambición<sup>80</sup> entra en conflicto con aquel deseo racional: la ambición le lleva a desear que los demás sólo le amen a él<sup>81</sup> y conformen una comunidad a su alrededor, de modo que la proyección de su ingenio ambicioso generará el conflicto social, hace u omite algo con daño propio o ajeno y se opone a la sociedad racional unida por la amistad. En este caso, la razón censura sin poder porque es puro concepto y por sí sola no puede hacer nada frente a los afectos más fuertes y contrarios. Esto no sería extraño para Hume y Kant<sup>82</sup>, para quienes las ideas y los afectos son dos clases distintas de eventos o entidades mentales, en cuyo caso el problema moral es cómo una idea racional puede motivar. En cambio, desde la perspectiva de Spinoza, para que la razón pueda reprimir los afectos y pueda dirigir la vida de los hombres, ella misma tiene que ser más que concepto y pasar a ser un afecto más fuerte que el afecto contrario a reprimir. ¿Cómo se consigue que las ideas de la razón sean afectos fuertes?

La propuesta spinoziana comprende tanto el fomento de los afectos activos y el aumento de su fuerza, como la disminución de los pasivos y la represión de su fuerza<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Ver en II.2.5. la definición del afecto de la ambición.

<sup>81</sup> Sobre el estudio de la proyección del ingenio, *Ibidem*.

<sup>82</sup> Hume considera que la razón no tiene fuerza motivacional porque considera que no puede ser afecto: «La razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas» (Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, 2, p. 617). Kant responderá que la razón debe ser práctica y debe tener una fuerza motivacional, aunque agrega que está más allá de nuestra capacidad explicar cómo es que la razón tiene fuerza motivacional. Ver Garret, *op. cit.*, p. 295-296.

<sup>83</sup> Con estos medios, Spinoza busca fortalecer en sus lectores el deseo de conseguir un entendimiento más adecuado, un deseo presente con cierta fuerza en todos los seres humanos. Para ello, busca mostrar que, con tiempo, el conocimiento adecuado tiene el poder de producir aquella disminución de la fuerza de las pasiones que ya había mostrado que era deseable.



El holandés propone cinco medios para que la mente adquiriera poder sobre los afectos y los reprima y conduzca para su beneficio (E5P20S<sup>84</sup>); estos remedios son:

- A. El conocimiento adecuado de los afectos.
- B. La separación de los afectos del pensamiento de la causa exterior que se imagina confusamente.
- C. La mayor permanencia temporal de los afectos de la razón sobre los de la imaginación.
- D. El fomento de afecciones que se refieren a propiedades comunes de las cosas o a Dios por medio de una multitud de causas.
- E. El ordenamiento y concatenación entre los afectos según máximas para seguir un mejor modo de vida.

El primer remedio es *el conocimiento adecuado de los afectos*. Todos los deseos y apetitos son pasiones sólo en cuanto surgen de ideas inadecuadas, pero pasan a ser acciones en cuanto surgen de ideas adecuadas (E5P3<sup>85</sup>), es decir, en cuanto sus ideas son derivadas por la sola potencia de la mente humana. Sobre este paso de las ideas inadecuadas de la imaginación a ideas adecuadas, nos dice Spinoza que:

[...] si la mente, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es (*por E1Def7*), si esta facultad de imaginar de la mente fuera libre. [E2P17S]

Una imagen es una idea inadecuada en cuanto la mente es su causa parcial, en cuyo caso representa a su objeto como presente aunque no esté presente. En cambio, esa misma imagen pasa a ser parte de una idea adecuada en cuanto la mente se concibe como su causa adecuada, es decir, en tanto concibe la cadena causal que formó a la imagen y que reconoce que el objeto representado ya no está presente, pero se le presenta por la fuerza de la misma mente (E3P3), sin referencia a las afecciones antes involucradas. Esta nueva idea es clara y distinta y elimina la inadecuación de la idea al comprender la necesidad que implica la imagen y la pasión que produjo. Al considerar

---

<sup>84</sup> Esta lista se encuentra en E5P20S y resume lo dicho entre E5P1 y P20. Cabe decir que Bennett (*Un estudio de la ética de Spinoza*, p. 345) critica a Spinoza que no todos estos medios sean técnicas terapéuticas que uno pudiera adoptar conscientemente para incrementar su propio poder sobre los afectos, así como su propia libertad. Pero Garret (*op. cit.*, p. 311, n. 20) muestra que únicamente el último medio puede funcionar como técnica, mientras que las otras no pretenden serlo. El principal objetivo de Spinoza en la primera mitad del quinto libro de la *Ética* no es describir técnicas que se adopten conscientemente a manera de ejercicios (esto lo habría mostrado en el cuarto libro), sino enlistar los principales aspectos en que tener ideas adecuadas tiende a disminuir la susceptibilidad a las pasiones a largo plazo.

<sup>85</sup> La demostración de E5P3 supone E2P21 y P21S, en donde Spinoza afirma que, así como la mente y su cuerpo son el mismo individuo concebidos bajo distintos atributos, la mente y su idea son el mismo individuo, salvo que el segundo es la mente considerada en sí misma sin relación con su cuerpo.

esta idea, la mente se reconoce como su causa y se siente contenta consigo misma, por lo que aumenta aún más su potencia. Ahora, los afectos de las cosas que imaginamos como libres son más fuertes que los afectos de las cosas que imaginamos como necesarias o inevitables (E5P5, derivada de E3P49), especialmente si se trata de cosas singulares<sup>86</sup>. Por tanto, en cuanto la mente deja de imaginar las cosas como libres y las imagina como necesarias, los afectos que éstas generan perturban menos a la mente y ésta adquiere cierto poder sobre ellos. Por ejemplo, entender que era inevitable un evento malo y desilusionante aminora la fuerza de los afectos que nos provoca el recuerdo del evento. De ahí que la idea de la necesidad en la Naturaleza provee esperanzas para la consolación en la desgracia (E4A32; E5P6). Este poder para aminorar la fuerza de los afectos pasivos está en todo ser humano, pues la mente puede formar ideas adecuadas de cualquier afección de su cuerpo (E5P4) y, por tanto, de cualquier afecto que se derive de ella (E5P4C), ya que todas las afecciones o estados corporales implican propiedades comunes de la extensión que se hallan tanto en el todo como en la parte (E2P40S2). En consecuencia, «[...] cada cual tiene la potestad de entender, si no totalmente, sí al menos en parte clara y distintamente sus afectos, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos». (E5P4S) En consecuencia, somos responsables del ejercicio de nuestra capacidad para comprender de modo adecuado la naturaleza de una pasión y tenerla más en nuestra potestad (E5P3C) y, con ello, ser cada vez más hábil para controlar las pasiones y moderarlas.

El segundo medio es que *la mente deje de imaginar de manera confusa una causa exterior y la comprenda de manera adecuada para que pueda separar de ella las emociones del ánimo o los afectos que generaba*. Si se sigue el primer remedio de los afectos se podrá dejar de imaginar de manera confusa una causa exterior y se le podrá comprender de modo adecuado, claro y distinto, por lo que esa causa exterior dejará de producir afectos pasivos (E5P2) y producirá afectos activos<sup>87</sup>. Este remedio ataca a la pasión desde su raíz<sup>88</sup>. Pongamos por caso que odio a una persona. Analizo a esa

<sup>86</sup> Bennett (*Un estudio de la ética de Spinoza*, p. 345) hace de esto un sexto medio del poder de la mente sobre los afectos a partir de los principios spinozianos, aunque el holandés nunca lo enunció como tal. A nuestro parecer, es parte del primer medio, por lo que lo incluimos aquí.

<sup>87</sup> Porque el amor y el odio son formas de alegría y de tristeza relativas a la idea de una causa externa como su objeto, cuando las experimentamos, la intensidad de la pasión que sentimos hacia su objeto disminuye cuando comprendemos la limitada actividad que tiene el objeto como causa del afecto (E5P3).

<sup>88</sup> Garret (*op. cit.*, p. 311, n. 18) recuerda que Bennett dice acertadamente que, en este caso, la pasión no disminuirá en poder, porque las asociaciones psicológicas seguirán en el cerebro; en todo caso se pasaría de odio a tristeza, pero no se eliminaría del todo. Garret sostiene que Spinoza podría contra argumentar que, al separar la pasión de la idea de su causa, al menos se evitaría que tal pasión hacia esa causa

persona desde la manera en que se ha comportado conmigo y, al aplicar el primer remedio, me encuentro con que esa persona se comportó como lo hizo por determinadas causas exteriores a ella y, dada su impotencia, no podía actuar de otro modo. De manera que comprendo de manera adecuada las acciones de esa persona y esta nueva idea que me formo de ella ya no me produce los afectos tristes y pasivos que antes me generaba. Aún más, puedo caer en la cuenta de que la causa de mi odio no es la misma persona sino una afección tercera, una mera asociación afectiva. Spinoza afirma que tanto el primer como el segundo remedio es una tarea prioritaria para que podamos separar los afectos de sus falsas causas y unirlos a nosotros como su causa adecuada (E5P4S), de modo que este proceso nos permita conocer más parcelas de nuestra potencia en la causalidad de nuestros afectos hacia objetos externos. Por ejemplo, dejo de ser perturbado por el amor causado por un objeto externo cambiante y perecedero y, más bien, soy afectado por un amor hacia mi propia potencia producto de la actividad necesaria de la Naturaleza a través de naturaleza, lo que me regocija con una verdadera tranquilidad de ánimo e incrementa mi potencia de pensar (E4P15D).

El tercer remedio consiste en que *los afectos de la razón permanecen mucho más tiempo que los afectos de las ideas inadecuadas*. Mientras que los afectos de las ideas inadecuadas varían en función de los continuos cambios y ausencias de sus causas externas —sus causas no son fomentadas por la presencia sino por la ausencia (E2P40S2)—, los afectos de las ideas adecuadas derivan de propiedades comunes de las cosas que son eternas —estas propiedades que están tanto en el todo como en la parte (E2P40S2, E5P7D) y nada que imaginemos puede excluirlas ni negarlas—, por lo que los afectos de las ideas adecuadas serán más persistentes y permanecerán mucho más tiempo que los de las ideas inadecuadas (E5P7), por lo que serán más poderosos. En consecuencia, conforme pasa el tiempo y la mente tiene afectos de ideas adecuadas, se acomodarán a ellas todos los afectos contrarios a la razón (E5P7D).

El cuarto remedio consiste en que *las afecciones que se refieren a propiedades comunes o a Dios son fomentadas por una multitud de causas*. Toda la Naturaleza es producto de Dios, por lo que todas las cosas naturales expresan las propiedades comunes de las leyes de Dios y al mismo Dios como su causa. Asimismo, cualquier cosa que nos afecte e imaginemos, comparte propiedades con nosotros y nos afectan las nociones comunes de la razón de manera constante, de modo que los afectos que

---

volviera a surgir o que tomara más fuerza. Además, proporcionalmente el nuevo afecto disminuirá la fuerza del primer afecto, en caso de que no cambien los vestigios del cerebro.

generen estas propiedades derivan de la razón. Además, para Spinoza un afecto es más fuerte cuando es producido por más cosas (E5P9), a la vez que cuantas más cosas lo causen, con mayor frecuencia será producido (E5P11).

Cuando el ser humano no es golpeado por afectos contrarios a su naturaleza, su potencia de pensar no está disminuida (E4P26) y tiene la potestad de meditar y poner en práctica los cuatro primeros remedios y conocer de manera adecuada los afectos por medio de sus causas eficientes y próximas, deducir unos de otros y formarse de ellos ideas claras y distintas (E2P40S2, P42S), en cuyo caso ordena y concatena las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento (E5P1, P10). Esta operación le permite a la mente no ser fácil presa de los afectos malos pues aquello que está ordenado y concatenado según el entendimiento lo está bajo una especie de eternidad y se presenta de manera constante, frente a lo cual contrasta la debilidad, inseguridad y fluctuación de los afectos derivados de las ideas inadecuadas. Por ejemplo, el conocimiento adecuado de las causas eficientes y próximas de los afectos disipa la confusión entre causa final y deseo, así como la creencia de que Dios es un rector antropomórfico de una Naturaleza impotente. Aún más, este conocimiento adecuado implica el conocimiento de que el culto a Dios no es caprichoso sino que sus causas radican en el particular ingenio de cada cual<sup>89</sup>: para una persona que creció habituada a una religión imaginativa, no podrá concebir de manera adecuada la única sustancia si no realiza este trabajo crítico sobre las creencias de su propio ingenio y conserva intacto sólo aquello que se refiere a la piedad, mientras que aquello que se refiere a la antropomorfización divina lo explica por medio de la misma educación. Entonces aumenta su potencia por dos vías: por un lado conserva de su biografía aquello que pertenece a la verdadera religión, por otro lado atribuye a la potencia de su imaginación los atributos humanos que antes pensaba que tenía Dios.

III.2.2. Sin embargo, el ser humano suele ser golpeado por afectos contrarios a su naturaleza. ¿Podemos hacer algo contra esos afectos mientras no tengamos un perfecto conocimiento<sup>90</sup> de ellos? Ante la dificultad que encuentran los seres humanos

---

<sup>89</sup> Ver II.3.1 ss en donde analizamos las consecuencias religiosas de la proyección del ingenio sobre la divinidad y su antropomorfización.

<sup>90</sup> Es importante notar que Spinoza no dice «cuando no tenemos un conocimiento adecuado del modelo», sino «cuando no tenemos un conocimiento perfecto de él», lo que significa que requerimos tener *alguna* idea adecuada sobre el modelo para poder llevarlo a cabo. Esa idea adecuada no es difícil que se dé pues,

para reflexionar sobre la sencillez, la inocencia y la fe<sup>91</sup>, Séneca recomendaba la risa contra los vicios para no imitarlos y superar los embates de las pasiones que entristezcan al ánimo. Leemos en su *De la tranquilidad del alma* que:

Debemos [...] rendirnos a no tener por aborrecibles, sino por ridículos, todos los vicios del vulgo, imitando antes a Demócrito que a Heráclito. Éste siempre que salía en público lloraba, y el otro reía. Éste juzgaba todas nuestras acciones por miserias, y aquél las tenía por locuras<sup>92</sup>.

El filósofo estoico sigue la recomendación de Demócrito<sup>93</sup> de reírnos de la fluctuación de ánimo en lugar de aborrecerle pues considera que tal actitud es más humana que llorar: quien ríe conserva esperanza, dice, mientras que el que llora sólo aloja desconfianza. Sin embargo, Spinoza considera absurdo el dilema entre reír o llorar por los vicios humanos pues este dilema sólo exhibe la ignorancia de la verdadera naturaleza humana y el aprecio y la alabanza por una naturaleza humana imaginada por un ingenio que sueña que el deber moral del alma es domar al cuerpo. De ahí que Spinoza haga la siguiente amonestación a la historia de la ética y la filosofía moral:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de un imperio<sup>94</sup>, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y sólo por sí mismo y no por otra cosa es determinado. [E3Praef]

El holandés considera que la distinción sustancial entre cuerpo y alma, entre Naturaleza y espíritu<sup>95</sup>, conlleva la ilusión de que el alma no sólo pueda vivir al margen de la naturaleza corporal, sino que deba hacerlo. Por ejemplo, Platón opone cuerpo y alma y considera que cuando uno actúa el otro padece<sup>96</sup> y la finalidad moral del hombre es purificar al alma liberándola de las pasiones. Para esta perspectiva, la moral no recomienda un estudio de las pasiones, sino un elogio de las virtudes del alma sobre las

---

como hemos visto al inicio de este apartado, podemos percibir ciertas ideas adecuadas, como la idea de sociedad, aunque terminemos interpretándola mal, como ambición o gloria personal.

<sup>91</sup> Se trata de la reflexión de la *simplicitas*, de la *innocentia* y de la *fides*. Séneca, *De la tranquilidad del alma*, 15, 1.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 15, 2. Esta misma apreciación la encontramos en: Horacio, *Cartas*, 2, 1;

<sup>93</sup> Juliano (*Cartas*, 201 b-c) relata que Demócrito se reía de la tristeza de Darío cuando éste, recién enviudado, creía que era el único en el mundo que sufría penas; entonces le propone a Darío que reviviría a su esposa si encontraba en su reino tres personas que no hubieran sufrido pena alguna (Demócrito, A 20 Diels-Kranz). Ver Sorabji, *Emotions and Peace of Mind*, pp. 17 ss.

<sup>94</sup> El texto latino pone: « *veluti imperium in imperio* ». En la dimensión política del ingenio analizaremos la relevancia del concepto de *imperium* para Spinoza: Atilano Domínguez lo traduce como Estado (Spinoza, *Tratado Político*, p. 82, n. 18 y pp. 99-100, n.54) y, como mostraremos en nuestro cuarto capítulo, es la composición de ingenios, nunca como independencia del imperio de la Naturaleza sino como su manifestación como multitud.

<sup>95</sup> Esta distinción también explicaría la ilusión de una Naturaleza sin fuerzas, ver II.3.1. En I.2.2. estudiamos que para Spinoza cuerpo y mente son la misma cosa, partes de la Naturaleza que siguen sus leyes.

<sup>96</sup> Por ejemplo, Platón, *Fedón o del alma* (66 a-d); *República*, Libros 6 y 7.

pasiones, de manera que la burla de éstas permitirá que el ser humano deje la jaula que ocupa desde que nació. Para quienes imaginan una naturaleza humana no corporal, continúa Spinoza: «La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen [...] no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan». (E3Praef) Quienes ignoran la naturaleza humana, llaman «vicios» a los afectos que naturalmente se siguen de ella (TP 1/1), pues perciben los conflictos de los afectos como faltas o errores de una naturaleza humana ilusoria dominada por un cuerpo con características distintas a ella. Tales vicios serían responsabilidad del que los sufre en cuanto supone que todo ser humano es capaz de un dominio absoluto sobre su cuerpo. Para aquellos ingenios que creen que los vicios son faltas de una naturaleza humana caída, «[...] el que ha aprendido a denostar con más elocuencia o argucia la impotencia de la mente humana, es tenido por divino» (E3Praef). Considera divino a tal ingenio quien cree que realiza el deber moral de señalar las consecuencias del dominio del cuerpo sobre el alma. Tales ingenios, dice el TP:

[...] suelen reírse o quejarse de ellos [de los hombres que sufren los vicios], criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. [TP 1/1]

El falso celo religioso de aquellos individuos considera que es una obra divina quejarse, denigrar y detestar las pasiones humanas, como si ellos no las sufrieran, pues consideran que agradan al Dios que imaginan cuando, en realidad, no hacen otra cosa que rechazar su propia naturaleza<sup>97</sup>.

En contra de las morales dualistas que fomentan el odio y la venganza, Spinoza considera que no hay una naturaleza humana caída ni viciosa<sup>98</sup>, como tampoco pueblos ni naciones caídas<sup>99</sup>. Esto lo evidencia el estudio geométrico de pasiones<sup>100</sup> como la

<sup>97</sup> Ver II.3.2, en donde estudiamos las ilusiones acerca de un Dios rector de una Naturaleza impotente y que, en lugar de seguir los principios de amor y piedad de la religión, a diario manifiestan crueldad sobre sus seres queridos o aquellos por los que siente compasión.

<sup>98</sup> En el próximo capítulo analizaremos con profundidad la diferencia entre la ética spinoziana y las morales heterónomas y dualistas.

<sup>99</sup> En IV.3.3. analizaremos un texto clave (TTP 17:217) para mostrar que la Naturaleza no crea las naciones, sino sólo a los individuos, y son éstos quienes crean las naciones y es a ellos únicamente a quienes podemos culpar del éxito o fracaso de las naciones que construyen.

<sup>100</sup> Spinoza dice que, quienes afirman la existencia de aquella naturaleza humana ilusoria, «[...] les parecerá sin duda admirable que yo me proponga examinar los vicios e inepticias de los hombres según el método geométrico y que quiera demostrar con una razón cierta aquellas cosas que ellos proclaman ser contrarias a la razón, vanas, absurdas y horribles». (E3Praef) Spinoza critica a quienes defienden la concepción del «ser humano caído» que su desprecio al mismo hombre e ignorancia de la verdadera naturaleza humana les incapacita para comprenderlo científicamente; por consecuencia, son incapaces de

avaricia, la ambición y la envidia, pasiones que no se dan al margen de la naturaleza humana sino que se siguen de ella cuando es afectada por objetos que le son distintos.

Continúa el prefacio al tercer libro de la *Ética*:

Así, pues, los afectos de odio, ira, envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares; y admiten, por tanto, ciertas causas por las que son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier cosa, cuya simple contemplación nos agrada. Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder de la mente sobre ellos con el mismo método con que he tratado [...] de Dios y de la mente, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos. [E3Praef]<sup>101</sup>

El interés spinoziano por comprender la naturaleza humana como parte de las leyes comunes de la Naturaleza radica en que únicamente su comprensión geométrica<sup>102</sup> podrá ayudarnos a cambiar aquellas pasiones que nos entristecen. Sin las demostraciones geométricas mantenemos nuestra ignorancia, agravamos nuestras pasiones y sólo sentiremos desprecio o burla. Para el filósofo holandés no sólo tenemos derecho a comprender la Naturaleza, sino que estamos obligados a hacerlo si queremos vivir mejor; por lo mismo, no hay más que una razón, a saber, que todas las cosas naturales —incluyéndonos— expresan la potencia de la naturaleza, por lo que no hay vicios ni defectos. Es más, Spinoza hace razón suya<sup>103</sup> que en la Naturaleza no haya vicios y que estemos obligados a comprender todo aquello que nos parezca un vicio. A

---

comprenderse a sí mismos. Y anuncia más adelante lo que hará en los libros tercero y cuarto de la *Ética*: «Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder de la mente sobre ellos con el mismo método con que he tratado [...] de Dios y de la mente, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos» (E3Praef).

<sup>101</sup> Spinoza menciona en diversos pasajes el estudio de las pasiones humanas como si fueran líneas, planos y cuerpos: PPC, I, pp. 127-ss, 151-ss, 226-ss; E1A; TP 1/4; Ep 30, p. 166.

<sup>102</sup> De hecho, el interés spinoziano por comprender científicamente la naturaleza humana fue bien recibido por la Ilustración, mas no así el *mos geometrico*, pues se creyó que reducía todo conocimiento de los seres humanos y de sus sociedades a un conocimiento matemático como versión de la matematización de la naturaleza como en la filosofía natural galileana o cartesiana. De ahí que Spinoza no tuvo influencia duradera en las ciencias sociales y en la investigación cultural porque se creyó que era incapaz de explicar las diferencias entre los seres humanos y entre las sociedades. Por ejemplo, Vico critica a Spinoza que sujete la mente de Dios al destino y rechace el libre albedrío, por lo que consideraría que el destino regula las mentes y cosas humanas, perspectiva que para el napolitano no permite reflexionar adecuadamente sobre la naturaleza humana ni sobre las acciones humanas (*Ciencia Nueva*, §1109). Consecuencia de esta perspectiva es el estudio geométrico de los hombres y sus sociedades, un estudio que los homogeneiza como objetos de la naturaleza regidos por leyes naturales como la necesidad. Por ello Vico se opone a sujetarlo todo al método geométrico y, en cambio, busca hacer una historia de las ideas humanas empujada por la providencia divina. La idea detrás de la ciencia nueva es que sólo podemos conocer verdaderamente lo que hemos hecho y, porque el hombre es el autor de la historia humana, los acontecimientos culturales deberían serle más fáciles de entender que los físicos; Vico intenta conciliar esta creatividad con la existencia de leyes naturales que determinan el devenir histórico. Ver Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, pp. 16-17.

<sup>103</sup> La cita de E3Praef, que citamos en I.1.4., inicia con las siguientes palabras: «Pero mi razón es ésta [*Sed mea haec ratio*]: que nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo», para luego decir que la potencia de la Naturaleza siempre es la misma.

partir de ello, Spinoza propone el siguiente remedio contra los afectos pasivos mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos:

Lo mejor que podemos hacer [...] es concebir una recta regla de vida, o sea, unos criterios<sup>104</sup> seguros de vida y confiarlos<sup>105</sup> a la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea sí ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición. [E5P10S]

El remedio consiste en imponer a nuestro ingenio la norma de vida recta (*rectam vivendi rationem*) e ingenio del hombre libre y virtuoso. Se trata de imitar principios seguros de vida (*certa vitae dogmata*) que nos perfeccionarán<sup>106</sup> y liberarán de la fuerza de los afectos. Empero, como no se tiene todavía un conocimiento perfecto de los afectos, las pocas ideas racionales que se tengan no motivarán lo suficiente como para dejar de ser perturbados por los afectos pasivos. En otros términos, ¿podemos seguir un ingenio que no tenemos completamente presente ni está detrás de nosotros indicándonos todo el tiempo qué hacer y qué omitir? La condición para emular el modelo del hombre libre es apreciarlo y percibirlo como válido<sup>107</sup>, de manera que *la mente ordenará sus*

<sup>104</sup> Sigo aquí la Modifiqué ligeramente la traducción de Atilano Domínguez (en Spinoza: *Ética*, Trotta, p. 251, que reza: «[...] concebir un recta norma de vida o unos criterios [...]») para ser coherente con la traducción que he hecho a lo largo de esta investigación de «*ratio vivendi*» como «regla de vida».

<sup>105</sup> Atilano Domínguez (*Ibidem*) traduce «*mandare*» por «grabarlos». Si bien me parece que esta traducción responde al argumento spinoziano, pongo «confiarlos» porque es una traducción más fiel al texto.

<sup>106</sup> Podemos hablar de «perfeccionamiento del ser humano» porque ya tenemos claro cuál es el modelo de ser humano al que queremos llegar: el hombre libre y virtuoso, es decir, un ser humano que se ama a sí mismo y, a la vez, ama a sus prójimos como a sí mismo y desea para ellos lo mismo que para él. Si bien Spinoza considera que el uso común de los términos perfecto e imperfecto no indica nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas, no rechaza estos términos sino que los retiene y redefine por su utilidad para tener un modelo de naturaleza humana frente a nosotros y conducirnos hacia él: los seres humanos somos más o menos perfectos según nos acercamos a ese modelo o nos alejamos de él (E4Praef). Aunque la perfección es definida en términos de un modelo de naturaleza humana, E4Praef no especifica este modelo. Garret (*op. cit.*, p. 287) subraya que lo especificará en las subsecuentes descripciones de virtud (E4Def8), guía de la razón (introducida en E4P18S) y, especialmente, en la descripción de hombre libre (introducida en E4P66). Estas nociones más específicas suplantán el lugar del concepto de perfección, por lo que este concepto casi no aparece en el cuarto libro de la *Ética*. Otros comentaristas sostenían que la ausencia se debía a que en E2Def6 encontramos la definición no ética de perfecto como sinónimo de realidad, que es el sentido con el que se utiliza el término en los primeros dos libros de la *Ética*.

<sup>107</sup> La validez de las reglas es un paso indispensable para aceptar algo como modelo a seguir, de lo contrario no tendrá ninguna fuerza afectiva. Esto lo vemos en TIE 13, en donde nos dice Spinoza: «Como [...] la debilidad humana no abarca con su pensamiento ese orden [eterno y leyes fijas de la Naturaleza] y, no obstante, el hombre concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya y ve, además, que nada impide que él la adquiera, se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a esa perfección. Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella, se llama verdadero bien; y el sumo bien es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza. Cual sea aquella naturaleza humana lo mostraremos en su lugar, a saber, e conocimiento de la unión que la mantiene con toda la Naturaleza». Es muy importante notar que la primera de las tres reglas de vida (*vivendi regulas*) que debemos dar como válidas para el perfeccionamiento de la naturaleza humana, nos dice en TIE 17, se encuentra: «hablar según la capacidad del vulgo [...]» (*Ad captum vulgi loqui*), pues, «no son pocas las ventajas que podemos sacar [...] si descendemos [*concedamus*], cuanto nos sea posible, a su capacidad». ¿Acaso esto significa que Spinoza nos dice que nos beneficia adaptar nuestras palabras al *ingenio* del vulgo? Aunque el TIE ya habla de la diferencia entre el entendimiento (*Intellectus*) y la capacidad (*captum*) particular de cada cual para percibir las cosas, nunca utiliza el término



*afectos según las máximas de la vida del hombre libre*<sup>108</sup>. Este remedio consta de tres pasos: primero, confiar (*mandare*) las reglas de vida del hombre libre a la memoria, es decir, asociar cada regla con las situaciones posibles que se encontrarían con mayor frecuencia. Segundo, la regla afectará a la imaginación conforme se presenten las situaciones que han sido asociadas a ella y se actúe conforme a ella. Tercero, este proceso afectará a la imaginación de manera constante con las reglas de vida del hombre libre<sup>109</sup>. Por tanto, aunque el individuo no haya deducido geoméricamente las reglas de vida del hombre libre, las graba en su ingenio y éste es capaz de recordarlas con mucha mayor frecuencia conforme las asoció a más experiencias que posiblemente vivirá su mismo ingenio. Se trata de asociar las máximas de la vida e ingenio del hombre libre con las circunstancias de la vida particular en donde apliquen según le indique su particular ingenio, de manera que las máximas, así como la intelección ética y los

---

«*ingenium*» porque, a nuestro juicio, todavía no desarrolla los medios para comprender y evaluar la constitución particular de un individuo. Por ello considero importante seguir aquí la traducción de Jean-Paul Margot y Lelio Fernández (Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Tecnos, p. 11) de «*concedamus*» como «condescendemos» en lugar del «nos adaptamos» que pone Atilano Domínguez (Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Alianza, p. 81): a partir de los beneficios de la vida social (aunque el TIE no indica cuáles son esos beneficios, lo podemos decir por lo que hemos visto del cuarto libro de la *Ética*), lo que recomienda Spinoza es que adaptemos nuestras palabras y no nuestra mente a la capacidad del vulgo.

<sup>108</sup> Cabe decir que si bien los remedios spinozianos para los afectos aprovechan parte de la investigación cartesiana para reprimir las pasiones (Descartes, *Las pasiones del alma*, I, 50), hay importantes diferencias: mientras que el francés considera que se puede tener un poder absoluto sobre las pasiones, el holandés considera que, aunque la mente no puede suprimir totalmente las pasiones, a través de la ciencia intuitiva puede hacer que constituyan una mínima parte de la mente (ESP14, P20S) y que la mayor parte esté constituida por ideas adecuadas y las acciones que se siguen de ellas. Asimismo, los remedios del francés se centran en el dominio de la mente sobre el cuerpo a través de la glándula pineal, lo que de paso demuestra el callejón sin salida al que conduce su inconmensurabilidad entre la *res extensa* y la *res cogitans*. En cambio, los caminos propuestos por Spinoza describen los distintos medios por los cuales la capacidad cognitiva de la mente adquiere poder sobre sus afectos. E5Praef expone los problemas de la glándula pineal. Spinoza dice que Descartes: «[...] afirma que el alma o la mente [*animam seu mentem*] está principalmente unida a cierta parte del cerebro, a saber, a la llamada glándula pineal, con cuya ayuda la mente siente todos los movimientos excitados en el cuerpo, así como los objetos externos, y que la mente, con sólo querer, puede moverla de diversas maneras. Afirma que esta glándula está suspendida en medio del cerebro, de tal suerte que puede ser movida por el mínimo movimiento de los espíritus animales» (E5Praef, p. 278). En *Las Pasiones del Alma* (I, 10, 30-36, 44, 50), Descartes sostiene que la glándula pineal está suspendida en medio del cerebro y es movida por cada choque de los espíritus animales de distinta manera. Ahora bien, toda volición de la mente está unida, a su vez, a cierto movimiento de la glándula; con ello, la glándula no sólo percibe los cuerpos exteriores por medio de los choques, sino que es movida por la voluntad del alma a la manera como lo hicieron los espíritus animales. En el artículo 50 de la primera parte de *Las Pasiones del Alma*, recuerda Spinoza, Descartes sostiene que, a pesar de que la voluntad está unida a determinado movimiento de la glándula, el hábito puede unir la voluntad a los movimientos; de ahí que la voluntad pueda reprimir los afectos humanos.

<sup>109</sup> Sostiene Kaminsky (Spinoza: *la política de las pasiones*, p. 46) que: «[...] las imaginaciones no quedan abolidas sino sus formas perversas de apropiación y uso. De ellas se siguen necesariamente las cosas que le sirven y necesita el hombre para conservarse; es esta misma necesidad la que conlleva la consecuente determinación del hombre a hacerlas».

deseos activos que representan, vengan a la mente cuando más se les necesiten (E5P10S, P12, P13, P14)<sup>110</sup>. Spinoza pone un ejemplo<sup>111</sup>:

Entre los criterios de vida hemos puesto, por ejemplo (E4P46 y P46S), que el odio hay que vencerlo con el amor o la generosidad, y no compensarlo con el odio recíproco. Ahora bien, para que tengamos a mano este precepto de la razón siempre que sea útil, hay que pensar y meditar con frecuencia en las ofensas comunes de los hombres, y cómo y por qué vía se repelen muy bien con la generosidad; ya que entonces uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este criterio y la tendremos siempre a la mano (*por E2P18*), cuando se nos presente la ofensa. [E5P10S]

En el capítulo anterior concluimos la facilidad con la que los seres humanos sienten odio entre ellos y tienden a desear vengarse. El holandés propone el siguiente remedio a esa tendencia: primero, que se reflexione sobre las posibles experiencias de odio y venganza que tendrá el ingenio en su entorno; segundo, que el ingenio asocie estas posibles experiencias con la regla racional de que el amor y la generosidad vencen al odio. La asidua reflexión sobre distintos casos de ofensas nos permitirá conocer sus causas y asociarla con las ventajas de la generosidad, de modo que la regla afectará a la imaginación conforme se presenten situaciones asociadas con las ofensas y se actúe de manera generosa y no por odio ni por venganza. Por tanto, si continúa la meditación sobre el odio y la generosidad, el ingenio tenderá a actuar con mayor generosidad y cada vez con menos odio y deseo de venganza. Este remedio impone el orden del entendimiento o de la causalidad adecuada a los pensamientos e imágenes de la persona, por lo que fomenta las ideas y afectos activos sobre los pasivos. Por ello, para que este remedio tenga buenos resultados, nos dice Spinoza que: «[...] al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, hay que atender siempre (*por E4P63C y E3P59*) a aquello que en cada cosa es bueno, a fin de que siempre seamos determinados por un afecto de alegría». (E5P10S) Esta llamada de atención recuerda que la risa y la alegría fomentan la intelección mientras que ésta es reprimida por la burla e irrisión de los llamados «vicios». Así Spinoza sostiene que:

Entre la irrisión (que en E4P45C1 he dicho que es mala) y la risa reconozco una gran diferencia. Porque la risa, como también la broma, es mera alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es por sí misma buena (*por E4P41*). Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse. [E4P45S2]

Para que el ingenio pueda asociar las posibles experiencias con las normas de vida e ingenio del hombre libre, debe meditar sobre la risa y la alegría en esas experiencias y no sobre la envidia, la burla, el desdén, el enojo, la venganza

<sup>110</sup> Este remedio se parece al que Descartes utiliza en sus *Pasiones*, I, 50, pero el método spinoziano prescinde tanto del dualismo mente-cuerpo como de la teoría de la voluntad libre con los que Descartes la relaciona.

<sup>111</sup> En este mismo escolio (E5P10S) pone dos ejemplos más: el principio de la amistad y la sociedad común sobre el odio y la venganza, así como la firmeza de ánimo sobre los comunes peligros de la vida.

(E4P45C1), la subestimación ni el desprecio (E4P48)<sup>112</sup>. Por el contrario, una norma de vida que prohíbe todo tipo de deleite y placer no deriva de la razón sino de la superstición, pues va en contra del *conatus* y es una especie de suicidio en vida. Quien asocie sus experiencias con esa norma de vida irá en contra de su conato y entrará en un círculo vicioso de impotencia pues, de cuanta pasión humana se le presente, sólo percibirá su impotencia y quebrantará su ánimo<sup>113</sup>. Aún más, ese individuo se esforzará por quebrantar el ánimo de los demás y arrastrarlos al círculo de impotencia ya que pretenderá imponer su ingenio a los demás y dirigir su vida; a pesar de que apelara al celo del culto divino, por ejemplo, en realidad haría impotentes a los ánimos y los esclavizaría a sus pasiones. En contra de la perspectiva del ingenio envidioso, Spinoza indica que ha dirigido su ánimo según la regla de fomentar la risa y la alegría<sup>114</sup>:

¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Esta es mi norma y así he orientado mi ánimo. Ni un numen ni otro que no sea un envidioso, se deleita con mi impotencia y con mi desgracia, ni atribuye a nuestra virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos de un ánimo impotente; sino que, por el contrario, cuanto mayor es la alegría de que somos afectados, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, más necesario es que participemos de la naturaleza divina. [E4P45S2]

Spinoza encuentra que en general toda alegría es buena y toda tristeza es mala (E4P41), de modo que se propone como regla para su ánimo e ingenio la regla del hombre libre<sup>115</sup>, a saber, motivar las alegrías y los placeres sin exceso y evitar las tristezas pues, aunque la alegría o el placer no es la posesión completa de la potencia, sí es su aumento y propicia la formación de nociones comunes, medio seguro para salir de la esclavización de las pasiones. En este sentido, nos dice el holandés que:

[...] quien intenta moderar sus afectos y apetitos por el solo amor a la libertad, ése se esforzará cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo del gozo que nace de su verdadero conocimiento; pero de ningún modo en contemplar los vicios

<sup>112</sup> Ver en III.2.2. la crítica spinoziana a las morales y éticas que se burlan de los seres humanos.

<sup>113</sup> En el recuento que hace Spinoza de la exposición geométrica del cuarto libro, nos encontramos el siguiente capítulo que rechaza toda enseñanza moral que se centra en la crítica de los vicios, sobre todo aquellas enseñanza que se presentan con fachada religiosa: «Por el contrario, aquellos que han aprendido a denigrar a los hombres y a reprobar los vicios más bien que a enseñar las virtudes; no a fortalecer los ánimos de los hombres, sino a quebrantarlos; esos tales son molestos a sí mismos y a los demás. De donde resulta que muchos, por excesiva impaciencia de ánimo y falso celo por la religión, prefirieron vivir entre brutos más bien que entre los hombres; por ejemplo, los niños o los adolescentes que no pueden soportar con serenidad las discusiones de sus padres, y se meten en el ejército y prefieren las incomodidades de la guerra y el imperio de la tiranía a las comodidades domésticas y a las amonestaciones paternas, y soportan imponerse cualquier peso, con tal de vengar a sus padres» (E4A13).

<sup>114</sup> Cabe decir que en TIE 17 da tres reglas de vida como válidas para dirigir nuestra vida, mientras que en la *Ética* profundiza mucho más.

<sup>115</sup> El pasaje de E4P45S2 pone «Mea est haec ratio, et sic animum induxi meum». Aunque no menciona al ingenio, lo incluimos porque no hay ánimo sin constitución y ésta es el ingenio. El holandés sostiene que ha hecho la regla de su vida sólo fomentar las acciones y los pensamientos que sabemos con certeza que aumentarán nuestra potencia. Este fomento de la alegría es una de las reglas de vida del hombre libre, por lo que podemos considerar que el pasaje indica que él se ha impuesto seguir el modelo del hombre libre.

humanos y denigrar a los hombres, ni en alegrarlos con una falsa apariencia de libertad. Y quien observe con diligencia estas cosas (pues tampoco son difíciles) y las ejercite, ése podrá en un breve espacio de tiempo dirigir casi siempre sus acciones según el mandato de la razón. [E5P10S]

En lugar de meditar sobre los vicios y rechazar la naturaleza humana, el remedio spinoziano radica en que adoptemos costumbres acordes a la razón para que éstas posibiliten la misma razón: podremos seguir el modelo del hombre libre si en nuestro ingenio asociamos sus máximas y preceptos a aquellas situaciones que les requieran. Para Spinoza la causa de la impotencia de la razón frente a los afectos contrarios radica en la imperfecta percepción de la utilidad: la imaginación percibe la utilidad de manera parcial y subjetiva, por lo que la presencia de la razón es escasa con respecto a la imaginación, es decir, prevalece el deseo desmedido por una utilidad falsa centrada en bienes exclusivos e inciertos. Es posible esto por medio de la imitación afectiva a través de la emulación (*Aemulatio*), afecto que el holandés define como «[...] el deseo de una cosa, que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo» (P27S1). Podemos emular una norma de vida aunque no entendamos su verdadera utilidad, pero esa imitación posibilitará la posterior comprensión adecuada de la utilidad. La imitación de acciones conforme a la virtud produce la vivencia de sus beneficios, entre los cuales se encuentra ser afectado por las propiedades comunes, de modo que somos capaces de tener más ideas adecuadas que nos permitirán, a su vez, conocer mejor los afectos y seguir los remedios spinozianos.

El holandés aplica este remedio al afecto de la ambición. Nos dice:

[...] si alguien ve que persigue demasiado la gloria, pensará en su uso correcto y con qué fin hay que perseguirla y por qué medio puede ser adquirida; y no, en cambio, en su abuso y en la vanidad e inconstancia de los hombres o en cosas por el estilo, en las que nadie piensa, si no es por una enfermedad del ánimo. [E5P10S]

Dada la constitución del ambicioso, su ingenio no deja de querer la gloria pero, cuando se empeña en reflexionar sobre el abuso y las guerras a las que llevan los individuos por su ambición de gloria y honores, sólo se reprime a sí mismo y disminuye mucho su potencia. Por tanto, continúa Spinoza:

Pues con estos pensamientos se afligen, por encima de todo y de todos, los ambiciosos, cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y, mientras vomitan ira, quieren aparecer sabios. Por eso, es cierto que los más ansiosos de gloria son aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo. [E5P10S]

Dado que el ingenio ambicioso sigue funcionando a pesar de que no encuentre la ansiada gloria, el análisis spinoziano encuentra que es bastante probable que quienes detestan la gloria realmente la desean, a la vez que al quejarse de ella sólo consiguen

afligir más su ánimo y aumentar su impotencia<sup>116</sup>. Esta forma de torturarse a sí mismos no reprime el deseo de gloria sino que, al contrario, lo agrava, pues no le encuentran un cause positivo al afecto sino uno negativo. Por el contrario, el remedio que propone Spinoza no exige negar la constitución ambiciosa e intentar cambiarla por otra, sino que se le encause por medio de la meditación sobre la utilidad de este afecto y se ordenen las posibles experiencias que podría tener para que se adapte el afecto a la piedad, en lugar de meditar sobre el daño que produce la ambición. ¿Qué beneficio tiene la ambición? Es útil para la sociedad en cuanto consideramos que la alabanza es un bien deseado por los hombres, a la vez que la sociedad alaba aquellos individuos que actúan en beneficio de ella. Por tanto, en cuanto se identifica la gloria con el bien común<sup>117</sup> de la sociedad, la búsqueda de los honores y de la gloria es buena para la sociedad porque es la búsqueda del bien común. Es más, este ingenio ambicioso puede trocar su ambición en piedad, con tal que reflexione sobre los verdaderos beneficios de este afecto y deje de querer agradar los mudables deseos del vulgo<sup>118</sup>. En tal caso este ingenio no desea bienes exclusivos por impulso, sino bienes comunes a todos los seres humanos por virtud, por lo que actúa de modo coherente con todo ser humano. Nos dice el holandés que: «[...], quien se esfuerza en guiar a los demás por la razón, no obra por impulso, sino humana y benignamente, y es de ánimo sumamente coherente» (E4P37S1). Es decir, cuando este individuo proyecta su ingenio sobre las demás personas, se esfuerza por guiarlos según ideas adecuadas de la razón, como el beneficio de la sociedad. Por medio de virtudes generosas como la piedad, el hombre libre no lucha por adaptar a los demás seres humanos a un ingenio impulsivo y particular sino, más bien, busca compartir un ingenio universal en cuanto que es común a todos los

---

<sup>116</sup> Este análisis es aplicable a otras pasiones como la avaricia y los celos: en cuanto a la avaricia, quien se queja amargamente de la riqueza, de los vicios y del despilfarro ajeno probablemente sea un avaro pobre que, en lugar de haber intentado entender sus pasiones de modo adecuado, se ha dedicado a asociar la riqueza ajena con la frustración de su deseo, de modo que sólo siente envidia por el bien ajeno y ésta se expresa por medio del odio hacia ese bien (E5P10S). En cuanto a los celos, quienes son mal recibidos por sus amantes tienden a quejarse del engañoso ánimo de las mujeres y su inconstancia, pero olvidan esto en cuanto son rebidos nuevamente por su amante (E3P32-P35S, E5P10S).

<sup>117</sup> Se trata de las virtudes civiles.

<sup>118</sup> El primer escolio de E4P37 nos recuerda que los individuos impulsivos son egoístas porque no desean para los demás los mismos bienes que desean para sí: mientras que el avaro desea ser el único con todos los recursos económicos, el ambicioso desea ser el único alabado y el envidioso desea el mal ajeno pero no el propio, de manera que el ímpetu de estos individuos por imponer su particular ingenio reprime el ingenio de las demás personas y el odio resultante crece de manera exponencial en un círculo vicioso. Empero, el problema no es la proyección del ingenio en sí misma, sino la proyección de un ingenio incoherente y fluctuante que persigue cosas excluyentes ajenas a la naturaleza humana. Ver II.2.6. en donde analizamos el inicio de este escolio.

seres humanos porque está constituido a partir de la sola naturaleza humana. En este sentido, leemos al inicio del quinto libro de la *Ética* que:

[...] el apetito por el que se dice tanto que el hombre actúa como que padece, es uno y el mismo. Hemos mostrado, por ejemplo, que la naturaleza humana está conformada de tal suerte que cada uno apetece que los demás vivan según su propio ingenio (*por E3P31S*); y ese apetito, en el hombre que no se guía por la razón, es una pasión que se llama ambición y no se diferencia mucho de la soberbia; en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud que se llama piedad (*ver E4P37S1 y E4P37D2*). [E5P4S]

Ya se dijo que la naturaleza humana determina que cualquier hombre ame con mayor constancia el bien que desea para sí en cuanto percibe que los demás hombres también lo aman (E3P31), por lo que se esforzará para que los demás amen ese bien (E3P31C). Ahora, la misma naturaleza humana determina este esfuerzo tanto en el ingenio ambicioso como en el ingenio piadoso, pero la diferencia radica en que el bien deseado por el primero es un bien que no ha sido derivado de la sola naturaleza humana, mientras que sí lo hace el bien del segundo: se trata de un bien común para todos los seres humanos y del cual todos pueden gozar (E4P36, P37, P37D), por lo que el gozo de ese bien le conviene a cualquier ser humano. En consecuencia, seguir los preceptos de la razón nos introduce en una espiral que aumenta nuestras potencias de actuar y de pensar, al grado de que llegará un momento en que nuestra mente demuestre los mismos preceptos de la razón y ya no requiramos de este último remedio contra los afectos malos, es decir, trascendamos nuestro mismo ingenio. Aún más, sólo la experiencia nos enseña que un individuo es justo y piadoso, mientras que otro es necio y contumaz.

II.2.3. Si bien la amistad y la sociedad son racionalmente deseables, para seguir los mandatos de la razón, nos dice Spinoza:

[...] se requiere habilidad [*ars*] y vigilancia. Los hombres, en efecto, son variables (pues raros son los que viven según el precepto de la razón) y, sin embargo, son con frecuencia envidiosos y más proclives a la venganza que a la misericordia. Para soportar, pues, a todos según su ingenio y controlarse a sí mismo, a fin de no imitar sus afectos, se requiere una especial potencia de ánimo. [E4A13]

A pesar de que los ingenios ignorantes son muy variados, por lo general son afectados por un puñado de pasiones, como el odio, la envidia, la venganza, la avaricia y la ambición<sup>119</sup>. Los remedios que hemos visto para estos afectos exigen una especial potencia de ánimo, es decir, habilidad para asociar las normas de la vida recta del ingenio libre con las posibles experiencias, así como vigilancia constante para actuar

<sup>119</sup> En estos individuos no varían las pasiones como afectos negativos, sino los contenidos de esas pasiones.

conforme a esas normas. La amistad de los hombres guiados por la razón es muy útil para apoyar esa potencia, mientras que la amistad y sociedad de hombres ignorantes puede ser un ancla que reprima esa potencia. Cuando un ignorante e impulsivo quiere beneficiar a otro, su ingenio le representará un bien excluyente como beneficio o regalo. Nos dice el holandés: «Por eso, el ignorante, que ha hecho algún beneficio a alguien, lo valorará según su propio ingenio y, si se ve que es menos estimado por aquel al que se lo hizo, se entristecerá (*por E3P42*)» (E4P70D). Aceptar los regalos del hombre ignorante implica devolverle el beneficio y esto conlleva aceptar las pasiones que le mueven y, por tanto, aceptar la proyección de un ingenio pasional. El ingenio particular del ignorante evalúa tanto el regalo como el recibimiento de parte del beneficiado, de manera que la no devolución del beneficio en los mismos términos del ingenio del ignorante sería percibido por éste como una represión a su ingenio y autoestima y, por tanto, se entristecería. Pero el ingenio del hombre libre difiere mucho del ingenio del hombre ignorante y concluye Spinoza que: «el hombre libre, que vive entre ignorantes, procura cuanto puede declinar sus beneficios» (E4P70<sup>120</sup>). «Cuanto puede» porque a la vez que no se quiere amoldar a las pasiones del ignorante como a ninguna pasión ni imitar su ingenio, no dejan de ser hombres. Así nos dice el holandés:

Digo *cuanto pueda*, porque, aunque los hombres sean ignorantes, son, sin embargo, hombres, que en las necesidades pueden prestar una ayuda humana, mejor que la cual no hay. Y por eso, sucede con frecuencia que sea necesario recibir de ellos beneficios y, en consecuencia, corresponderles con gratitud según su ingenio. A lo cual se añade también que hay que ser cautos en declinar sus beneficios, para no dar la impresión de que les despreciamos a ellos o de que, por avaricia, tememos corresponderles, no sea que, mientras que huimos de su odio, incurramos por ello mismo en su ofensa. De ahí que, al declinar sus beneficios, hay que tener en cuenta lo útil y lo honesto. [E4P70S]

Incluso la vida entre ignorantes es mejor que la vida solitaria, afirma Spinoza, pues prestan gran ayuda para la conservación de la existencia aunque sea a través de los beneficios que sus ignorantes ingenios les recomienden. En tal caso, lo útil y lo honesto recomiendan al hombre libre evitar el odio de los ignorantes y aceptar sus beneficios y corresponderlos en términos de los ingenios ignorantes.

En resumen, los seres humanos sujetos a las pasiones entran en conflicto por sus diferencias: no son contrarios en naturaleza sino en ingenio, incluso cuando tienen pasiones aparentemente similares, pues las pasiones nunca son iguales sino que dependen de cada individuo porque son negaciones de sus poderes particulares (E4P32).

<sup>120</sup> La demostración de esta proposición comienza recordando que «cada cual juzga según su ingenio qué es bueno» y remite a E3P39S, en donde el holandés ponía «*ex suo affectu*», de modo que en E4P70 el hombre ignorante es el ingenio conducido por el impulso de un solo afecto. Ver II.2.4., en donde analizamos esta expresión en E3P39S y su identidad con el «*ex suo ingenio*».

Esta contrariedad los hace propensos a entrar en conflicto entre sí (E4P32). En cambio, si se imita el ánimo del hombre libre se camina hacia la autonomía porque se dispone al ingenio para que cambie un objeto de deseo excluyente por otro común, mismo que expresa la potencia de Dios o la Naturaleza. Al fomentar acciones que expresan la sola naturaleza humana, como una reacción en cadena el ser humano será más autónomo. De ahí que el proyecto ético spinoziano busca que recuperemos la confianza en nuestras propias capacidades, la risa y la alegría y dejemos atrás el modo de pensar supersticioso, la burla y el desprecio, síntomas de la pérdida de libertad. Por tanto, el paso de la moral heterónoma a la ética exige que el hombre sea capaz de ser consciente de la racionalidad implícita en la imitación de actos racionales. Para reconocer esta racionalidad, basta reconocer las consecuencias positivas del acto realizado, es decir, los vínculos beneficiosos que genera.

### **III.3. El ingenio en el método hermenéutico spinoziano.**

III.3.1. La discusión en torno al criterio para distinguir la idea adecuada de Dios y las imágenes antropomórficas de él no era un mero problema teórico para Spinoza pues en el siglo XVII gran parte de las guerras entre los Estados y a su interior eran guerras religiosas, aunque en ocasiones se trataba de la teologización de intereses económicos y políticos<sup>121</sup>. Vale la pena hacer una breve exposición de algunas doctrinas religiosas que conviven con el calvinismo en Holanda, religión que tiene sus fundamentos en el luteranismo. Frente a la venta de indulgencias de la Iglesia Romana como medio para la remisión de los pecados de los fieles católicos, así estuvieran vivos o ya en el purgatorio, en 1517 Martín Lutero<sup>122</sup> rechaza esta práctica en sus 95 tesis. El alemán rechaza la tradición romana y su visión cuantitativa de la religión como una

---

<sup>121</sup> Como comenta Osier («L'hermeneutique de Spinoza et de Hobbes», pp. 320-321), Spinoza y Hobbes no abordan la hermenéutica de las Sagradas Escrituras en general, sino sólo con relación a las cuestiones teológico-políticas relativas al contexto histórico.

<sup>122</sup> Martín Lutero (1483-1546) niega la sucesión de Pedro como vicario de Cristo y, por tanto, la autoridad de la Iglesia Romana. Las tesis 8 a 29 se refieren a las ánimas en el purgatorio, mientras que las tesis 30 a 68 a los vivos. Aranguren («La ética protestante», pp. 491 ss) muestra que Lutero presenta su propuesta religiosa frente a un mundo cristiano que no seguía la vida según la Biblia. Asimismo, recuerda los vínculos entre el lenguaje económico-contable y el religioso-occidental: nacemos con una deuda, se pide a Dios que perdone nuestras deudas, a la vez que es deseable que nosotros perdonemos a nuestros deudores. Cabe decir que la crítica de Aranguren al juridicismo que reduce la moral a la justicia (tipo Rawls) sería secundada por Spinoza: su propuesta del contrato social sólo aplica para la política pero no para la vida ética, que es mucho más amplia como veremos en III.1.



moral de premios y castigos. Entonces, ¿qué criterio tenemos para reconocer a Dios? A partir de que la propia conciencia reconozca la Sagrada Escritura como la palabra divina, el Espíritu Santo enseña las verdades cristianas: el hombre es un ser caído por el pecado original y por la Ley antigua, de modo que no hay vocación ni llamada de Dios, por lo que el hombre carece de libertad y es incapaz de cumplir la voluntad divina; sólo Dios perdona a los pecadores y éstos sólo se justifican a través de la fe y no por medio de las obras, sea la caridad o la piedad<sup>123</sup>. Según Lutero, Cristo paga nuestra deuda y quita nuestra culpa por el pecado con su pasión y muerte, nos perdona y permite que seamos justos al darnos el don de la fe (entendida como esperanza y no sólo como creencia<sup>124</sup>) por medio de la gracia divina.

Ahora, Juan Calvino considera que para reconocer la fe<sup>125</sup> y saber qué dice la Escritura con certeza, se debe afirmar que la Biblia es la palabra de Dios, a la vez que entendemos su verdadero significado y mensaje por medio de la persuasión interna que nos dio Dios, que es la iluminación del Espíritu Santo que da la evidencia incuestionable. Este reposo de la mente es mejor argumento racional pero está reservado para algunos elegidos por Dios, pues él predeterminó todas las acciones y ya decidió quiénes se salvarán por medio de la predicación del Evangelio. De hecho, las acciones

---

<sup>123</sup> Lutero recurre a dos pasajes de Pablo para sostener esta interpretación: *Romanos* 1:17 : «Esta Buena Nueva nos revela cómo Dios hace *justos* a los hombres, por la fe y para la vida de fe como lo dijo la Escritura: *El justo por la fe vivirá*». Así como *Romanos* 3:27-28: «Y ahora, ¿dónde está nuestro orgullo? Se acabó. ¿Cómo? No por la Ley con sus obervancias sino por otra Ley que es la fe. / Pues nosotros afirmamos que el hombre es tenido como justo por la fe y no por el cumplimiento de la Ley». (Ver H. Martínez en su prólogo a Lutero, *Escritos Reformistas de 1520*, pp. 16-17.) Si bien Spinoza no cita el primero en su obra, cita en tres ocasiones el segundo: TTP 4:65, 11:151 y 11:157. En III.4.3 discutiremos la primera cita, pues Spinoza la utiliza para ejemplificar la manera en que Pablo adapta sus palabras al ingenio de su audiencia. Cabe decir que parecería que el holandés interpreta este pasaje en el mismo sentido que Lutero, que la fe vale sin las acciones, pero hay un giro: el holandés entiende por ley la adaptación que hace la imaginación de las verdades eternas y, en este caso, se trata de la ley positiva e histórica de los hebreos, aquella que sólo se refiere a un pueblo particular pero no a todos los seres humanos, es decir, las verdades eternas de la sola naturaleza humana. La fe para Spinoza es la obediencia e imitación a un Dios antropomórfico para que actúe como si fuera guiado por la razón, como veremos en III.4.1.

<sup>124</sup> En 1524 Erasmo de Róterdam (1466/9-1536) publica su *De Libero Arbitrio* en contra de la exigencia de Lutero de la propia conciencia como único criterio para interpretar la Escritura. Erasmo considera que esta exigencia sólo promoverá disputas entre los hombres y la defensa de las tesis más absurdas, pues los seres humanos son incapaces de comprender a Dios y sostiene que se puede permanecer escéptico hacia las investigaciones teológicas porque lo relevante es tener un espíritu cristiano piadoso y simple que siga la tradicional interpretación de la Iglesia Católica. En 1525 Lutero publica *De Servo Arbitrio* en el que ataca la posición de Erasmo: el verdadero cristiano no puede ser escéptico y esta actitud sólo pone en peligro su salvación, pues la conciencia del cristiano debe afirmar ciertos principios que están inscritos en ella. Ver Popkin, *The History of Scepticism*, pp. 1 ss.

<sup>125</sup> Juan Calvino (1509-1564) escribe sus *Instituciones de la Religión Cristiana* en contra del protestante español Miguel Servet (1511-1553) y su *Errores de la Trinidad* (en donde sostiene sus tesis antitrinitaria a partir del argumento de que no hay evidencia bíblica para afirmar la Trinidad), así como en contra de lo que consideraba herejías. Calvino procesó a Servet por hereje y se le quemó en la hoguera. Ver Popkin, *op. cit.*, pp. 8 ss.

piadosas no son méritos para ganarse la gracia divina sino manifestaciones suyas, es decir, Dios ya eligió de antemano a los piadosos y misericordiosos. Asimismo, el calvinismo retira del culto católico elementos como la música, los santos, los ornatos y se queda sólo con la oración y recitación de salmos.

El calvinismo fue la religión oficial de la República de los Países Bajos, siete provincias protestantes que se proclamaron independientes de la España de Felipe II en 1579 bajo la guía de Guillermo I, independencia reconocida por España en 1648. Estos países gozaban de plena libertad comercial: contaban con Ámsterdam como el principal puerto comercial y financiero de Europa en el siglo XVII, rivalizaban militarmente contra la Inglaterra de Cromwell y la Francia del Rey Sol y la República se unía a través de un sistema de Regencias, cada una elegida por los representantes de las familias burguesas. Pero el calvinismo se enfrentó a diversos grupos disidentes. En primer lugar, los arminianos<sup>126</sup>, replicantes o remotrantes rechazan las doctrinas calvinistas de la gracia y la predestinación y consideraban que los hombres podían actuar en favor de su propia salvación, pues los beneficios de la Gracia eran ofrecidos a todos los hombres. Aunque en los Países Bajos se establecieron algunos filósofos<sup>127</sup> al huir de los ambientes intolerantes, no había una tolerancia total: surgen los gomaristas<sup>128</sup> o contraremotrantes como la respuesta calvinista en contra de los seguidores de los arminianos y defienden el riguroso determinismo de Calvino, especialmente sobre la predestinación, que afirma que el pecado original, la caída del género humano, así como la propia redención se hallan decretados por la previsión divina. En 1619 concluye la reunión de ministros calvinistas conocida como el Sínodo de Dort, los arminianos son

<sup>126</sup> El teólogo holandés Jacobo Arminius (1560-1609) fue profesor liberal de la Universidad de Leiden y, ante la creencia de que el calvinismo traicionaba el espíritu de la Reforma, pugnaba por una separación entre las cuestiones políticas y la libertad de conciencia y sostenían que las acciones de los seres humanos contribuían en su salvación, una postura que se enfrentaba a las doctrinas de la gracia y la predestinación defendidas por los calvinistas. Después de su muerte, en 1610 cuarenta y cuatro ministros calvinistas seguidores de Arminius presentaron una «Recriminación u Objeción (*Remonstrance*)» y pidieron protección a los Estados de Holanda ante el peligro de una represión de parte de los calvinistas. Ver Kolakowski, *op. cit.*, 80-87. Nadler, *op. cit.*, p. 34

<sup>127</sup> De principio, René Descartes (1596-1650) llega a Holanda en 1618 para recibir instrucción militar, pero se queda hasta 1649, aunque con algunos viajes a Francia. (Ver Descartes, *Oeuvres*, pp. xxii-xxiv). El filósofo inglés John Locke (1632-1704) huye en 1683 a Holanda cuando es acusado de participar en el intento de asesinato del rey inglés Carlos II (1630-1685) y regresa en 1688 cuando se da la «Gloriosa Revolución» cuando deponen a Jacobo II de Inglaterra (1633-1701) y ponen a Guillermo III de Orange (1650-1702), el estatúder de los Países Bajos a partir de 1672 y hasta su muerte.

<sup>128</sup> Sobre el pastor holandés François Gomar o Gomar (1563-1641), ver Kolakowski, *op. cit.*, 80. Los teólogos calvinistas que se opusieron a los Replicantes los acusaron de papismo y de intereses cercanos a España, enemigo católico de los Estados de Holanda. La polémica Replicantes/Contra-Replicantes permeó no sólo discusiones teológicas sino también políticas, como la manera que debían dirigir la guerra contra España o el derecho de las autoridades civiles para controlar el ministerio eclesiástico.

detenidos, juzgados y algunos de ellos decapitados<sup>129</sup>. A raíz de la polémica Replicantes/Contra-Replicantes los judíos, católicos y protestantes heterodoxos que habitaban en los Países Bajos no dejaron de sentir inseguridad ante la imposición ortodoxa calvinista e impusieron hacia dentro de sus comunidades medidas similares.

Baruch Spinoza nace en Ámsterdam en 1632<sup>130</sup>, en un siglo donde las discordias religiosas se reflejaban en la Guerra de los 30 años (1618-1648) y el poder absoluto en Luis XIV (1643-1715). El gobierno de Jan de Witt<sup>131</sup>, desde 1653 hasta pocos días antes de su muerte en 1672, consideraba la libertad comercial el mayor bien de la República y concedía cierta libertad y tolerancia religiosa a diversas sectas frente a las persecuciones de los calvinistas: por ejemplo, los socinianos<sup>132</sup>, antitrinitarios que rechazan la divinidad de Jesucristo, reducían los contenidos sobrenaturales y revelados de la fe cristiana por medio de su racionalización: la razón es el último criterio para leer la Biblia, por lo que defienden la libertad de conciencia y la no violencia. Los anabaptistas lucharon por la justicia social y la restauración de la sencillez evangélica y niegan la validez del bautismo infantil y afirman que sólo los creyentes adultos lo merecen. Los menonitas seguían la doctrina anabaptista y consideran que el pacifismo es la principal idea del Evangelio. Los cuáqueros se caracterizaban por el abandono de ritos y el uso del silencio en el culto; se niegan a prestar y a tomar juramento, y a fabricar y portar armas, pues consideran la guerra como una lucha fratricida. Los colegiantes<sup>133</sup> organizaban actos de culto y practicaban el bautismo por inmersión, aunque no querían formar una

<sup>129</sup> A pesar de que el Sínodo reitera su compromiso por la libertad de conciencia, también presionan porque el culto público sea acorde al calvinismo, por lo que purgan su Iglesia, le prohibieron a los arminianos la apertura de iglesias y escuelas, a la vez que decapitan a Johan van Oldenbarneveldt (1547-1619), Abogado o Consejero político de la República Holandesa quien había participado activamente en la independencia de España, pero era la principal figura política que apoyaba a los arminianos. El resto de los arminianos sobrevivió al juicio y se concentraron en Ámsterdam, por lo que el puerto obtuvo la fama de favorecer la libertad de conciencia. Ver Kolakowski, *op. cit.*, 84. Nadler, *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>130</sup> No olvidemos lo que sostiene Misrahi (*Spinoza*, pp. 13-14): para comprender el verdadero problema filosófico planteado por Spinoza, debemos considerar su situación existencial como un individuo situado en el mundo. Sobre la vida de Spinoza y los conflictos religiosos que heredó y presenció, ver Nadler, *Spinoza*, pp. 15-251, así como las Introducciones de Atilano Domínguez a su traducción del TTP y del TP.

<sup>131</sup> Jan o Johan de Witt (1625-1672) gobernó junto con su hermano Cornelius y murieron juntos a manos del pueblo.

<sup>132</sup> La doctrina de los *socinianos* era un sistema religioso, fundado por Lelio (1539-1604) y Fausto Socini (1525-1562), que lleva al extremo las tesis reformistas al negar el dogma de la Trinidad y la divinidad de Jesucristo; consideran que el Padre es la única persona divina. Tuvo éxito entre los pequeños comerciantes y artesanos, quienes sentían sus deseos de liberación traicionados por el calvinismo y el luteranismo. Ver Kolakowski, *Chrétien sans Église*, pp. 127-128, 189. Nadler, *Spinoza*, pp. 199.

<sup>133</sup> Ver Kolakowski, *op. cit.*, pp. 206-236, en donde menciona el círculo spinoziano. Nadler, *op. cit.*, pp. 233-238.

comunidad religiosa determinada, pues eran librepensadores y defensores conscientes de la tolerancia.

En la época de Spinoza, la libertad religiosa y política estaba amenazada constantemente por la lucha que dirigía el partido calvinista de la casa de Orange en contra de Jan de Witt. La rivalidad militar contra Inglaterra y Francia terminó por mermar la economía de las provincias, aumentó el disgusto popular, el sectarismo y la sedición, hasta que en 1672 se depone a Jan de Witt y se pone a Guillermo III de Orange como estatúder o gobernador político con carácter hereditario. Si bien los calvinistas ya habían levantado cargos en contra de Spinoza desde 1670, a partir de la muerte de de Witt pueden perseguirlo públicamente: en 1674 prohíben su *Tratado Teológico Político*<sup>134</sup>, por lo que Spinoza desiste la publicación de su *Ética* en 1675. Por desgracia, a más de tres siglos de distancia las guerras de religión siguen siendo parte de nuestro panorama político actual, por lo que no podemos dejar de considerar las soluciones spinozianas como posibles.

Baruch era descendiente de judíos portugueses expulsados de la península ibérica en 1492, después del Edicto de los Reyes Católicos. El credo judío comprende los siguientes principios: la existencia, la unidad, la incorporeidad, la omnisciencia y la eternidad de Dios; su culto exclusivo afirma la verdad de la profecía y la superioridad de Moisés, la verdad de la revelación de la Torá y su inmutabilidad, la recompensa y el castigo, la venida del Mesías y la resurrección de los muertos. El padre de Baruch pertenece a la burguesía judía que, provenientes de Portugal o de Flandes, busca su estadía en Ámsterdam. Baruch recibe una educación orientada a la burguesía comercial, centrada en el hebreo y en las Sagradas Escrituras<sup>135</sup>. El 27 de julio de 1656 fue excomulgado por la comunidad, tanto por herejía como por desacato de la ley judía<sup>136</sup>

<sup>134</sup> Publicado a principios de 1670, el 30 de junio las autoridades calvinistas iniciaron la lucha por la prohibición del TTP. Ver Nadler, *op. cit.*, pp. 400-401.

<sup>135</sup> La educación conviene con la posición económica y política de su familia, y no porque estuviera encaminado a ser rabino, por lo que no cursó más años. Junto con su hermano menor Gabriel, Baruch hereda el negocio de importación y exportación del padre a su muerte. Es en la bolsa de Ámsterdam en donde conoce a los que serán sus amigos de por vida, libre pensadores y colegiantes que lo introducen en el estudio del latín y de autores antiguos y contemporáneos, como Aristóteles, Maquiavelo, Descartes y Hobbes.

<sup>136</sup> No se sabe con certeza qué problemas religiosos discutió con la comunidad judía, pero el filósofo se negó a recibir una suma anual de dinero que le ofrecieron para profesar externamente el judaísmo y, más tarde, sufrió un atentado, del cual salió ileso. La nota de la excomuniación (*herem*) que se publicó en la tribuna (*teva*) terminaba con las siguientes palabras: «Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros [estáis] vivos hoy: advirtiendo que nadie le puede hablar oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él» (Freudenthal, 115-6; Vaz, 164/12. Texto compilado y traducido por Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, pp. 186-187). Spinoza siguió viviendo en Amsterdam por lo menos

junto con los españoles Juan de Prado y Daniel Ribera. Sufrir la excomunión no era algo cotidiano en la religión judía, pero ya otros habían corrido esa suerte al ser acusados de herejía: por ejemplo, en 1623 Uriel da Costa fue excomulgado y, al no soportar la afrenta, se suicidó poco después. Probablemente la comunidad judía ordenaba castigar e incluso excomulgar a todo miembro que intentara convertir a un cristiano al judaísmo<sup>137</sup> para mostrarles a los gobiernos calvinistas locales que controlaban a sus miembros<sup>138</sup>. En 1657 los Estados de Holanda concedieron a los judíos los mismos derechos que a los ciudadanos holandeses, aunque tales derechos no los asumieron completamente sino hasta un siglo más tarde.

III.3.2. Ahora, ¿cuál es el verdadero mensaje de la Escritura? El holandés considera que los enfrentamientos bélicos entre quienes se autodenominan religiosos es la mejor prueba de que no conocen la verdadera religión sino una imaginativa que les conduce a desear imponer sus ingenios particulares sobre los demás con vistas a ganarse el favor divino. En este sentido:

El vulgo [...] de nada parece preocuparse menos que de vivir según las enseñanzas de la Sagrada Escritura, y vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que piensen como ellos. [TTP 7:97]

El vulgo o los supersticiosos interpretan los textos sagrados sólo con vistas a avalar su avaricia, es decir, sus deseos desmedidos por bienes inciertos. Los problemas religiosos derivan de la diversidad de los ingenios avaros y ambiciosos que luchan entre sí para dar el mejor culto a Dios y ganarse su favor. Incluso cuando se acepta un único libro como texto sagrado, cada ingenio interpretará a su manera ese texto y rivalizará con los otros ingenios por imponer su interpretación. Por si queda alguna duda ante

---

seis meses después de la excomunión, hasta que la comunidad judía logró que la Regencia lo expulsara de la ciudad; vivió en Rijnsburg de 1661 a 1663, en Voorburg de 1663 a 1670 y en La Haya de 1670 a 1677, año en que murió.

<sup>137</sup> Kolakowski, *op. cit.*, pp. 77-87. Nadler, *op. cit.*, pp. 34-37. Es importante notar que Hugo Grocio (iusnaturalista del que hablaremos en IV.1) formó parte de la comisión que informó a los ciudadanos de los Estados de Holanda sobre el estatuto legal de la comunidad de judíos sefarditas. Propuso darles refugio a los judíos por razones teológicas, morales y prácticas y recomendó algunas restricciones a los judíos, mismas que fueron rechazadas en 1619 por los Estados de Holanda al concluir el Consejo que cada Estado debía decidir si aceptaba o no a los judíos.

<sup>138</sup> Ver Atilano Domínguez en su introducción a Spinoza, *Tratado Teológico Político*, pp. 13-14. El Consejo de los Estados de Holanda les exigió que observaran la ortodoxia y la Ley de Moisés y que no permitieran desviaciones en su comunidad. Nadler, *Spinoza*, pp. 31-33; ver notas 20-22. Las recomendaciones se encuentran en la obra *Remonstrative nopen de ordre dije in de landen van Holland endre Westvriesland dijent gestelt op de Joden*.

estos argumentos, Spinoza apela a su propia experiencia para mostrar que hay hombres contrarios a la religión aunque digan dar culto a Dios:

Me ha sorprendido muchas veces que hombres que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros. [TTP Praef:8]

Spinoza considera que la religión cristiana profesa los principios de la verdadera religión, a saber: que se amen y sean fieles entre sí, que contengan sus pasiones y sean pacíficos. Empero, el holandés aplica lo que dice Mateo, que conocemos a los hombres por sus frutos<sup>139</sup>, es decir, los cristianos creyentes de las causas finales malinterpretan los principios de su religión para que Dios cumpla sus deseos, incluso si esa interpretación implica atacar a otros seres humanos o, peor aún, dañar a sus seres amados o aquellos por los cuales se compadece (*Crudelitas* o *Saevitia*: E3AD38<sup>140</sup>). Así continúa con su experiencia:

Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo, que ya no es posible distinguir quién es casi nadie —si cristiano, turco, judío o pagano—, a no ser por el vestido y por el comportamiento exterior, o porque frecuenta esta o aquella iglesia o porque, finalmente, simpatiza con tal o cual opinión y suele jurar en nombre de tal maestro. Por lo demás, la forma de vida es la misma para todos. [TTP Praef:8]

Lo dicho sobre los cristianos aplica a los fieles de los demás cultos: la experiencia del holandés le ha mostrado que las únicas diferencias entre ellos son exteriores e imaginativas, es decir, se refieren a la vestimenta, a las palabras o a las imágenes; fuera de ello, no hay diferencias entre los miembros de diversas religiones pues todos se odian entre sí a diario por las causas más nimias. En esta percepción de la vida religiosa se aplica aquello de que «del dicho al hecho, hay un gran trecho». Como veremos en el próximo capítulo, el problema no radica tanto en que sean mentirosos, sino en que su ingenio tiene una idea equivocada de la religión: en lugar de percibir adecuadamente su utilidad social, perciben inadecuadamente su utilidad como la consecución de bienes inciertos.

Para nuestro autor, la superstición y el deseo desmedido por las cosas inciertas han desfigurado a las religiones y las alejan de su verdadera finalidad, centrada en la piedad<sup>141</sup>. A partir de esto, Spinoza interpreta la Sagrada Escritura como el conjunto de relatos sobre las adaptaciones ingeniosas que hicieron los profetas de la piedad para

<sup>139</sup> *Mateo* 7:16.

<sup>140</sup> Esta crueldad hacia las personas que le aman es propia de los ministros de ánimo impotente cuyo contento de sí se centra en destruir el ánimo de las personas que lo rodean. Frente a este ministerio, Spinoza propone la reflexión de máximas de la norma de vida e ingenio del hombre libre, problema y solución que estudiaremos en III.2.2.

<sup>141</sup> Sobre esta finalidad y cómo se le conoce, ver III.1.

conducir moralmente al pueblo. Por ello rechaza la divinidad de la Escritura y la creencia de que Moisés sea el autor del Pentateuco. El holandés sigue una tradición hermenéutica que niega dicha autoría y se basa, precisamente, en las conclusiones que saca del contexto<sup>142</sup>: los relatos hablan de Moisés en tercera persona y nombra sitios que en la época de este personaje tenían otros nombres, etc., por lo que podemos afirmar que fueron escritos posteriormente a él. Pero nuestro autor no se consideraba el único en rechazar estos dogmas, sino que reconoce que otros han comprendido de manera adecuada a la Escritura, aunque también eran conscientes de oponerse a un dogma teológico de las Iglesias que apoyaba su autoridad. Sobre este dogma en la tradición hebrea, nos dice Spinoza que:

[...] los fariseos lo han defendido incluso con tal pertinacia, que han llegado a tener por hereje a quien pareciera opinar otra cosa. Por este motivo, Ibn Ezra, hombre de ingenio<sup>143</sup> más liberal y de no mediocre erudición, y el primero, que yo sepa, en haber señalado este prejuicio, no se atrevió a explicar abiertamente su pensamiento, sino que se limitó a indicar el asunto en términos un tanto oscuros. [TTP 8:118]

Ha habido agudos comentaristas de la Escritura como Ibn Ezra que rechazaron la subordinación de la razón a la letra, pero su prudente ingenio les aconsejó oscurecer sus palabras para no ganarse el odio de los teólogos. Pero éstos no se detienen en su esfuerzo por imponer su particular ingenio sobre los demás. Spinoza remite a la teología todo aquello que supera la capacidad humana, como la profecía (TTP 6:95), pero en cuanto a ignorancia y no a ininteligibilidad: cuando Spinoza dice que algo supera nuestra capacidad indica que no lo conocemos por las solas leyes de nuestra naturaleza, pues sus causas están fuera de la esencia humana, y, por otra, ignoramos sus causas. Continúa el TTP en otro lugar:

Vemos [...] cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo. Y, si algo les inquieta en su tarea, no es el temor a atribuir al Espíritu Santo algún error, ni a alejarse del camino de la salvación, sino a que otros les convenzan de su error y a que su propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los demás. [TTP 7:97]

Para Spinoza, la teología no puede ser una ciencia precisamente porque supuestos como que la Biblia es la palabra de Dios o que éste tiene una voluntad libre de causas excluyen a la razón como instrumento para percibir la Naturaleza, así como a toda ciencia, lo que le abre la puerta a todo tipo de absurdos. La teología no puede tener claridad sobre su objeto de estudio ya que, por prejuicio, considera que estudia misterios

<sup>142</sup> Ver en TTP 8:118-120 las seis pruebas que Spinoza toma de Ibn Ezra para argumentar en contra de la autoría de Moisés del Pentateuco.

<sup>143</sup> Atilano Domínguez traduce «*ingenium*» como «talante»; el texto pone: «*liberioris ingenii vir*».

para la mente humana, al grado de pensar que hay palabras y signos no humanos ocultos en la misma Escritura. Este escepticismo hacia la razón prueba que la teología no deja de ser un altercado en donde se enfrentan distintos ingenios por ver quién se impone sobre quién: las autoridades que administran la interpretación de la Escritura son guiados por la gloria de ganar la admiración de los demás supersticiosos e ignorantes, de modo que persiguen a cuantas personas se les opongan pues miran esa oposición como una represión de su conato. En otros términos, quieren ser los administradores exclusivos de las causas finales<sup>144</sup> y fantasean sobre una Naturaleza distinta a la que existe y, como la perciben por medio de la imaginación y no del entendimiento, la defienden por medio de ella, odiando a quienes se les oponen y temiendo perder su autoridad sobre los demás hombres. Spinoza dice:

Por eso no consigo admirar lo suficiente el ingenio de aquellos [...] que ven tan profundos misterios en la Escritura, que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas, que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado. [TTP 13:167]

Spinoza ironiza con los teólogos que perseguían a amigos suyos y a disidentes de las religiones porque eran supersticiosos atados a sus pasiones. Si cada ingenio interpretara la Escritura sin la guía de la verdadera religión, entonces caeremos en un escepticismo que llegaría a desconfiar incluso del verdadero sentido de cada oración que la compone. Precisamente este escepticismo es el que ha llevado a muchos a creer que oculta arcanos. Así nos dice Spinoza: «[...] si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota imaginarlas en sueños, que al hombre más culto descubrirlas en la Escritura» (TTP 13:168). Las discusiones y especulaciones teológicas eran conducidas por las metafísicas de Platón y Aristóteles, pero las intenciones de los autores de la Escritura poco tenían que ver con estos sistemas. Por tanto, la conciliación de los textos filosóficos griegos y de la Escritura sería ajena a esos mismos textos. La admiración de los misterios de la religión es uno de los prejuicios más poderosos y más defendidos pues éstos se enseñan como imágenes inconexas o cosas singulares, libres (E3P49, E5P5) y necesarias (E4P11), que atrapan el ánimo de los supersticiosos y no les dejan pensar en otras cosas. En este sentido, exclama Spinoza: «¡Qué feliz sería también nuestra época, si la viéramos libre [a la religión], además [de especulaciones filosóficas], de toda superstición!» (TTP 11:158).

---

<sup>144</sup> Nietzsche coincidirá plenamente en esto con Spinoza.



Ante lo que hemos visto, Spinoza no puede concluir otra cosa que: «la experiencia muestra más que sobradamente que los hombres se equivocan muchísimo acerca de la religión y que parecen rivalizar en fabricar ficciones según el ingenio de cada uno» (TTP 16:199). Los diversos ingenios supersticiosos generan distintas religiones y cultos que los enfrentan en una pugna por ganarse el favor divino. Por lo tanto, el concepto de ingenio le permite a Spinoza afirmar que:

[...] nadie duda que el ingenio<sup>145</sup> humano es de ordinario muy variado y que no todos se contentan igualmente con todo, sino que las opiniones gobiernan de diversa forma a los hombres, puesto que las que suscitan en uno devoción, despiertan en el otro la risa y el desprecio, [...] <sup>146</sup>. [TTP 14:176-177]

No sólo cada ingenio y su cerebro<sup>147</sup> imagina a Dios de diferente manera, sino que la avaricia de cada uno por cosas inciertas ahonda esas diferencias al buscar nuevas formas de culto que no les hayan defraudado, de manera que cada uno se burla y desprecia a los otros porque considera que sólo él cuenta con el verdadero camino para llegar a los dioses y, por tanto, sólo él se ganará su favor. Para Spinoza, el supersticioso ignora el verdadero sentido de la religión y, por lo tanto, cree pertinazmente que se trata del medio para agradar a un Dios que misteriosamente administra la Naturaleza. En el nivel de la superstición, a fuerza de repetir una ilusión creen que se hará realidad y su significado vendrá a la presencia.

III.3.3. ¿Cómo podemos conducir a nuestro ingenio para que interprete de manera adecuada la Escritura? El método hermenéutico spinoziano parte del siguiente hecho: ningún ingenio es capaz de considerar a la vez absolutamente todos los relatos e historias contenidas en las Sagradas Escrituras, pues deducir, demostrar y explicar todas las discusiones, crónicas, guerras y consejos que incluye, supera no sólo la capacidad (*captum*) y las fuerzas de la plebe, que pudiera decirse que son muy débiles, sino

<sup>145</sup> Domínguez traduce «*Ingenium*» como «temperamento». Spinoza, *Tratado Teológico Político*, 2003, p. 314.

<sup>146</sup> En este texto, Atilano Domínguez traduce «*ingenium*» como «natural». Spinoza, *Tratado Teológico Político*, 2003, p. 70. Encontramos esta misma idea anunciada en el Prefacio con las siguientes palabras: «[...] los hombres son de un ingenio [*ingenium*] sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquéllas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa [...]» (TTP Praef:11).

<sup>147</sup> Después de exponer los distintos significados que cada ingenio le atribuye a las nociones universales y trascendentales, Spinoza concluye la exposición del Apéndice al primer libro de la *Ética* con una referencia a la constitución del cerebro: «Todo lo cual deja bien claro que cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas. No hay, pues, que extrañarse (señalemos también esto de paso) de que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como las que experimentamos, y a partir de ellas, al fin el escepticismo» (E1A, p. 37).

también las del hombre en general (TTP 5:78<sup>148</sup>). Como mostró la teoría de la imaginación, la potencia de la mente es capaz de imaginar a la vez cierto número de imágenes sin ser desbordada<sup>149</sup>, por lo que el ingenio será capaz de explicar a la vez cierto número de relatos e historias pero será desbordado si pretende explicar a la vez la ingente cantidad contenida. ¿Acaso esto significa que ninguna persona podrá comprender de manera adecuada la Escritura? No, más bien significa que el verdadero sentido de la Escritura no se encuentra en la consideración simultánea de todas sus historias y consejos, pues: «[...] los sagrados libros no fueron escritos por un solo autor ni para el vulgo de una misma época, sino por numerosísimos hombres, de diferentes épocas e ingenios<sup>150</sup>, hasta el punto que, si se computan todos, abarcarán casi dos mil años o quizá muchos más» (TTP 14:173). Una consideración general de la gran diversidad de historias, narraciones, conflictos, discusiones, guerras, consejos e, incluso, lenguas utilizadas en la Escritura<sup>151</sup>, muestra que no hay un único ingenio detrás de ellos, sino que fue redactada por muchísimos ingenios de distintas épocas y contextos, a la vez que es un conjunto de libros reunidos bajo criterios diversos. Empero, han circulado una gran diversidad de interpretaciones de la Escritura porque sus autores no dejaron claro cuáles eran las intenciones de sus escritos y no recibimos una historia de la Escritura en donde explicaran el sentido de sus palabras. Spinoza sostiene que:

[...] aunque esa historia es sumamente necesaria, los antiguos la descuidaron o [...], si acaso la transcribieron o transmitieron, pereció con el paso del tiempo; y [...], por consiguiente, gran parte de los fundamentos y principios de ese conocimiento han desaparecido. Aun eso sería tolerable, si la posteridad se hubiera mantenido dentro de los justos límites y hubiera transmitido de buena fe a sus sucesores lo poco que había recibido o encontrado y no hubiera forjado con su cerebro cosas nuevas. [TTP 8:117-118]

No sólo se ha perdido gran parte de la historia de la Escritura, sino que en distintas épocas sus custodios han introducido su particular ingenio en ella, de manera que es muy difícil tener una ciencia de la Escritura y un conocimiento claro de las verdaderas causas eficientes de la redacción de la Escritura y de sus avatares (TTP 1:29). Por ejemplo, los canónicos encontraron contradicciones entre el libro de Ezequiel y los de Moisés, por lo que no aceptaban el primero como parte de las Escrituras. Con vistas a que lo aceptaran, Ananías explicó las opiniones de Ezequiel para que concordaran con las de Moisés. Pero Spinoza considera que no queda claro cómo lo consiguió: «[...] si acaso [Ananías] escribió [para ello] un comentario que haya

<sup>148</sup> En III.4.4. citamos este texto.

<sup>149</sup> Sobre los límites de la percepción imaginativa, ver II.2.3.

<sup>150</sup> Domínguez traduce aquí «*ingenium*» por «temperamentos».

<sup>151</sup> Precisamente por su origen humano Spinoza prefiere llamar solamente «*Scriptura*» (Escritura) a la *Biblia* y evita el adjetivo «sagrado»; mantendremos este uso.

desaparecido o si incluso cambió las palabras y las oraciones de Ezequiel (si tuvo tanta audacia para ello) y las adornó a su ingenio<sup>152</sup>» (TTP 2:42), en cuyo caso sería muestra de la corrupción a la que fue sometida la Escritura a lo largo de su historia. Nuestro autor afirma que gran parte de los textos reunidos en la Escritura han sido modificados por personas audaces y poco razonables. Entonces, nos podremos encontrar contradicciones entre los textos pero estas contradicciones probablemente las identifica nuestro particular ingenio, lo que no significa que sean en sí contradicciones. Por ello, no tenemos derecho a modificar la Escritura a nuestro ingenio para que diga lo que nos gustaría que dijera. Cuando no conocemos aún el verdadero sentido de la Escritura, vemos contradicciones por todos lados y tendemos a malinterpretar todo el texto en un intento por resolverlas. En este contexto, Spinoza sostiene que:

Los comentaristas [...] que intentan conciliar estas contradicciones manifiestas [de la Escritura], inventan cuanto pueden, cada cual según la fuerza del propio ingenio [*pro viribus sui ingenii*]. Y así, al tiempo que adoran las letras y las palabras de la Escritura, no hacen otra cosa [...] que exponer los escritores de los sagrados Libros al desprecio, hasta el punto que se diría que no sabían hablar ni poner en orden lo que iban a decir. Más aún, no hacen sino ensombrecer la claridad de la Escritura; ya que, si a cada uno estuviera permitido interpretar las Escrituras a su guisa [*ad eorum modum*], no habría una sola oración de cuyo verdadero sentido no pudiéramos dudar. [TTP 10:147]

Cuando no cuentan con el verdadero sentido del texto, los ingenios lo interpretan *ad hoc* con sus pasiones más poderosas, sus mayores esperanzas y miedos. En lugar de atender al verdadero significado de las palabras, las adoran e idolatran porque creen que los profetas eran unos ignorantes que no se enteraban de qué decían ni de qué escribían y sus labios eran movidos directamente por Dios.

Si no debemos intentar resolver las contradicciones que nos encontramos entre los relatos de la Escritura, ¿cómo podemos guiar nuestro ingenio al interpretarla para que no salte y quiera verse reflejado en ella? ¿Podemos comprender el verdadero sentido de una obra tan basta y que ha sufrido tantos cambios de los cuales sólo han quedado registrados sus efectos? ¿Acaso la desbordante diversidad de ingenios que la compuso implica que somos incapaces de explicar la Sagrada Escritura? No, más bien implica que debemos considerar no sólo los límites de nuestro ingenio para interpretarla, sino también los límites de los ingenios que la compusieron. Spinoza sostiene que: «[...] tampoco debe ser tan difícil este método, como para que no lo puedan practicar más que agudísimos filósofos; sino que debe estar adaptada al ingenio

---

<sup>152</sup> Atilano Domínguez traduce *ingenium* por «gusto». Continúa el texto: «En todo caso, Ezequiel, 18 no parece concordar con Ex 34:7 ni con *Jeremías* 32:18, etc» (TTP 2:42).

y capacidad natural y común de los hombres<sup>153</sup>» (TTP 7:117). Este método debe partir del ingenio común y natural a todos los hombres pues la palabra eterna de Dios está grabada en nuestra mente y no en ciertos libros, lenguas, etc. (TTP 12:158). Si la Escritura fue redactada por hombres de carne y hueso, entonces la autoridad máxima para interpretarla no es una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad externa, sino que está en poder de cada uno de nosotros, pues dicha autoridad no es otra que la razón o luz natural capaz de comprender las intenciones de los autores y está al alcance del ingenio y de la capacidad natural de los seres humanos. Por lo tanto, el verdadero sentido de la Escritura no nos está vedado ni es exclusivo de unos cuantos iniciados o iluminados, sino que es accesible a través de la razón.

III.3.4. Uno de los principales objetivos que se propone la hermenéutica spinoziana es cómo evitar las interpretaciones avaras y ambiciosas de la Escritura y garantizar la interpretación adecuada. Spinoza encuentra un asidero seguro en el *mos geometrico* para elaborar un método hermenéutico que, antes de que cada quien proyecte su ingenio particular, pueda interpretar racional y adecuadamente las obras humanas y, entre ellas, la Escritura<sup>154</sup>. Así como el método para interpretar la naturaleza primero elabora una historia de los conatos de los individuos o fenómenos naturales, y luego distingue lo esencial de lo circunstancial<sup>155</sup>, nos dice nuestro autor que: «[...] así también, para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica» (TTP 7:98). Spinoza propone una hermenéutica universal porque considera que las reglas de la adecuada interpretación son las mismas que las que utilizamos para interpretar la naturaleza, esto es, todo lo que hay, por lo que se debe interpretar la Escritura como cualquier otro texto. El primer paso del método

<sup>153</sup>El texto latino pone: «(*norma interpretando Scripturam*) naturali et común hominum ingenio et capacitati accommodata [est]». Lagrée y Moreau (en Spinoza, *Tractatus Theologicus-Politicus. Traité Théologique-Politique*, p. 323) traducen con los siguientes términos: «a elle doit être adaptée à la capacité naturelle et à la complexión commune des hommes». Falla aquí la traducción de Atilano Domínguez, que dice: La norma para interpretar la Escritura «[...] debe estar al alcance del talento y de la capacidad natural del común de los hombres».

<sup>154</sup> Domínguez (*Spinoza*, p. 14) pone el método en tres críticas: «[...] historia crítica de cada obra, determinación del sentido de cada texto y juicio valorativo del conjunto. La crítica histórica determinará el autor y la lengua, la época y la transmisión del texto. La crítica textual fijará el sentido de cada término, frase o fragmento, atendiendo primero al contexto, después a los pasajes paralelos y finalmente al conjunto de la obra, de suerte. En fin, la crítica doctrinal emitirá un juicio razonado y personal sobre la verdad o falsedad de la Escritura, ya que en la vida humana la razón es el valor y el juez supremo».

<sup>155</sup> Ver I.1.6.

hermenéutico consiste en hacer una *historia naturae*, esto es, en compilar, describir y clasificar los relatos de la Escritura. Aquí el término «*historia*» tiene un sentido griego y baconiano<sup>156</sup> de investigación o conocimiento empírico en cuanto compilación, descripción y clasificación; este sentido opone este método de interpretación de la naturaleza al de anticipación de la inteligencia. El método para estudiar la Escritura debe «[...] examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que no me enseñara con la máxima claridad» (TTP Praef:9). ¿Acaso hay un criterio para distinguir lo propio de lo espurio? La crítica histórica será ese criterio pues «[...] la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia» (TTP 7:99). Si procedemos así, no introducimos palabras ni conceptos ajenos a los textos y no los manipulamos según le plazca a nuestro ingenio. El método sólo puede sacar sus definiciones de la misma crítica histórica de la Escritura de la siguiente manera: buscará todo aquello que exprese univocidad y lo postulará como definiciones, es decir, nociones comunes a las narraciones. A partir de la organización de las manifestaciones, seguimos un proceso inductivo para definir los ingenios y las mentes de los autores de dichas manifestaciones. De esta manera, el método comienza por hacer a un lado todo aquello que es equívoco dentro de toda la Escritura, aquello es más curioso que útil, y no tenemos que explicar absolutamente todos sus relatos. En un segundo momento, podremos buscar las diferencias y particularidades de cada objeto. Así como debemos descubrir las leyes de la naturaleza para comprender los fenómenos naturales, debemos descubrir los ingenios que compusieron los textos para comprender sus verdaderos sentidos. Precisamente porque las reglas de los ingenios dependen de la teoría de la imaginación, seguir el *mos geometrico* no significa un reduccionismo de la antropología a la física.

¿Cómo podemos diseñar una historia verídica de la Escritura que nos permita deducir su verdadero sentido? La primera parte de la historia de la Escritura: «debe contener la naturaleza y propiedades de la lengua en la que fueron escritos los libros de la Escritura y que solían hablar sus autores. Pues así podremos investigar todos los sentidos que, según el modo habitual de hablar, puede admitir cada oración» (TTP 7:99-100). Como los escritores de la Biblia eran hebreos, es de suma importancia conocer la

---

<sup>156</sup> Bacon, *Novum Organum*, I, 26: *interpretatione naturae*.

lengua<sup>157</sup> hebrea pues, a pesar de que escribieran en griego, utilizaron hebraísmos (TTP 7:111), es decir, signos compartidos por ciertos ingenios que hacen las mismas asociaciones porque han sido afectados de la misma manera por ellos<sup>158</sup> y, por tanto, dichos ingenios forman un solo ingenio agrupado como clase o nación<sup>159</sup>. Es posible la conservación de hebraísmos en la traducción del hebreo al griego en cuanto se conservan las asociaciones propias del pueblo de la primera lengua.

El segundo paso de la historia de la Escritura es el siguiente:

Debe recoger las opiniones de cada libro y reducirlas a ciertos temas capitales, a fin de tener a mano todas las que se refieren al mismo asunto. Anotar, después, todas las que son ambiguas u oscuras o que parecen contradecirse. En este momento, llamo oscuras o claras aquellas frases cuyo sentido se colige difícil o fácilmente del contexto de la oración, y no en cuanto que su verdad es fácil o difícil de percibir por la razón, puesto que sólo nos ocupamos del sentido de las oraciones, no de su verdad. Más aún, cuando buscamos el sentido de la Escritura, tenemos que guardarnos, ante todo, de no dejarnos influir por nuestro razonamiento, en cuanto que se fundamenta en los principios del conocimiento natural (por no mencionar los prejuicios). [TTP 7:100]

La historia de la Escritura debe construirse a partir del mismo texto y encontrar el verdadero sentido de cada oración en su particular contexto, no en cuanto a nuestro ingenio que es un contexto ajeno; se trata de conducir tanto nuestro ingenio como nuestra razón a buscar coherencia dentro del mismo texto y no del texto con nosotros. Por ejemplo, la Escritura fue redacta por hebreos, por lo que sólo contiene asuntos e historias del pueblo judío y no de otros pueblos; por tanto, por la Escritura no podemos rechazar que otros pueblos hayan tenido profecías (TTP 3:50-54). Por lo tanto, erramos en cuanto dejamos que nuestro ingenio interprete la Escritura si no conocemos aún el sentido de la Escritura, pues en tal caso nuestra principal pasión, gusto o interés buscará verse reflejado en el texto y, con ello, ser afirmada de una manera muy poderosa; incluso la misma razón debe ser guiada y evitar que intente reconciliar cuanta contradicción se encuentre (TTP Praef:10). No hay contradicciones dentro de un mismo

---

<sup>157</sup> Sobre la explicación spinoziana de la lengua como el conjunto de palabras significadas por los ingenios, ver II.2.3. Por lo tanto, diversos ingenios podrán comunicarse y dialogar sin caer en error siempre y cuando tengan las mismas representaciones y hagan las mismas asociaciones de los objetos de los que hablan. De esta manera, la imaginación posibilita la comunicación en cuanto los interlocutores hablen de cosas cuyos ingenios se representan de la misma manera, es decir, de objetos que les han afectado de la misma manera. Pero, esta comunicación no implica la adecuación del conocimiento expresado, pues las ideas expresadas pueden ser inadecuadas.

<sup>158</sup> Según Osier («L'hermeneutique de Spinoza et de Hobbes», pp. 328-329), porque todo lo que está sometido a la existencia y sufre cambios es un individuo, Spinoza no hablará de lenguas en general (perspectiva nominalista), sino de la lengua hebrea como un individuo compuesto que interactúa con el exterior. No creo que se trata de decir que la lengua hebrea tiene mente, sino de que tiene conciencia en cuanto un pueblo la habla y es consciente de su habla.

<sup>159</sup> Como veremos en el cuarto capítulo, el estudio spinoziano del ingenio compartido por una clase o nación no es un estudio desinteresado y meramente descriptivo de las culturas, sino un estudio comprometido que juzga el nivel de autonomía y libertad conseguido.

texto, porque se trata de un mismo contexto y una misma intención del autor; pero las habrá entre los distintos textos de la Escritura porque responden a distintos contextos, pero no debemos solucionarlas porque hacerlo es extrapolar distintos textos y contextos.

Spinoza advierte que la Escritura no siempre refiere todas las condiciones y circunstancias de las profecías (TTP 1:16; 2:31), pues:

Es sumamente raro que los hombres cuenten una cosa simplemente como ha sucedido, sin mezclar al relato nada de su propio juicio. Más aún, cuando ven u oyen algo nuevo, si no tienen sumo cuidado con sus opiniones previas, estarán, las más de las veces, tan condicionados por ellas que percibirán algo absolutamente distinto de lo que ven u oyen que ha sucedido; particularmente, si lo sucedido supera la capacidad de quien las cuenta o las oye, y sobre todo si le interesa que el hecho suceda de una determinada forma. De ahí resulta que los hombres, en sus crónicas e historias, cuentan más bien sus opiniones que las cosas realmente sucedidas; que uno y el mismo caso es relatado de modo tan diferente por dos hombres de distinta opinión, que parece tratarse de dos casos; y que, finalmente, no es demasiado difícil muchas veces averiguar las opiniones del cronista y del historiados por sus propios relatos. [TTP 6:91-92]

Como veremos a continuación, los relatos dependen del ingenio del individuo, que comprende tanto sus opiniones como los afectos que le producen; las opiniones son prejuicios en cuanto funcionan como axiomas de lo presenciado al grado de que el evento parece confirmar la opinión previa. El concepto de ingenio será clave porque no sólo explica cómo capta el individuo los sucesos, sino también cómo los relata, pues la narración se explica a través de las asociaciones particulares que hace cada individuo, a qué le da más importancia, desde qué disciplina escribe, etc.

Una vez que hemos estudiado la lengua hebrea y las opiniones de los ingenios que redactaron cada libro, nos dice Spinoza:

La historia de la Escritura debe describir [...] los avatares de todos los profetas, de los que conservamos algún recuerdo, a saber: la vida, las costumbres y preocupaciones<sup>160</sup> del autor de cada libro; quién fue, con qué ocasión, en qué época, para quién y, finalmente, en qué lengua escribió. [TTP 7:101]

La crítica histórica<sup>161</sup> de la Escritura nos permitirá conocer su verdadero sentido si investiga e identifica todas las causas que entraron en juego para producir las

---

<sup>160</sup> Cabe decir que Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 200) traduce el término «*studia*» como «gustos». Domínguez utiliza este término en ocasiones para traducir *ingenium*, con lo que mantiene coherentemente uno de los sentidos de nuestro concepto, a saber, diversidad constructiva e irreducible de los individuos. A pesar de ello, nos parece que debemos evitar aquí su uso porque trae consigo ambigüedad: en efecto, relaciona azar y hasta cierta indiferencia con las opiniones de los individuos. Además, en pasajes como el citado, consideramos esencial traducir el término por «preocupación», pues se trata de aquello que afecta con mayor fuerza al profeta, una situación esencial para la salvación religiosa, no cualquier apetito.

<sup>161</sup> El método hermenéutico spinoziano es un método racional y pragmático que extrae principios comunes a los objetos de estudio, y luego los utiliza como definiciones para deducir adecuadamente las palabras y obras humanas. La hermenéutica spinoziana considera sumamente importante la intención del autor para comprender el sentido del texto. Este método nos revela el sentido y significado de las obras humanas porque antes nos ha revelado la mente y el ingenio de su respectivo autor. Aquí tenemos el tercer paso de la crítica histórica.

narraciones que la componen. Entre esas causas nos encontramos con la vida, la época, la lengua, las costumbres, las preocupaciones, las circunstancias y las intenciones del autor de cada libro. Si contamos con estas causas, podremos explicar de manera adecuada cada libro. Pero estas causas se sintetizan en una que nos sirve para comprender el sentido de las palabras del autor, a saber, el ingenio del autor (TTP 7:101-102<sup>162</sup>). Este conocimiento será capital pues, como nos dice el siguiente pasaje:

[...] para que sepamos qué proposiciones son formuladas como leyes, [y] cuáles, en cambio, como enseñanzas morales, conviene conocer la vida, las costumbres y las preocupaciones del autor; aparte de que, cuanto mejor conocemos el genio e ingenio de alguien, mejor podemos explicar sus palabras<sup>163</sup>. [TTP 7:101-102]

Por «genio» debemos entender una imaginación más vigorosa que la de la multitud con aquel sentido tradicional de «ingenio excepcional»<sup>164</sup> pues Spinoza ha mostrado sus imaginaciones sobre Dios y sus acciones sobre la Naturaleza (TTP 2:29<sup>165</sup>). En cambio, por «ingenio» debemos entender el sentido propiamente spinoziano que hemos trabajado en este capítulo, a saber, la constitución anímica y física de cada cual. De ahí que el conocimiento del genio e ingenio de cada autor nos permitirá deducir el sentido que le dio a sus palabras, como una definición de la cual deducimos si sus palabras eran leyes civiles o enseñanzas morales. Por ejemplo, el mismo relato de un hombre que vuela por los aires cambia según el sentido e intención con la que fue redactado: en *Orlando furioso* sólo quería divertirnos, en las *Metamorfosis* servía para expresar cuestiones políticas y en la Escritura trataba cosas sagradas (TTP 7:110).

Supongamos que contamos con el ingenio de un autor de la Escritura, pero ¿cómo podemos estar seguros de que no quería engañar a sus lectores? Aquí viene a colación la pregunta que Spinoza le hace a un correspondiente: «[...] ¿quién puede ser de ingenio tan sagaz y astuto que pueda dar, disimuladamente, tantas y tan sólidas razones en favor de una causa que él cree falsa?» (Ep 43:220<sup>166</sup>). Esta pregunta supone un

<sup>162</sup> Ver II.4.1 en donde analizamos este pasaje.

<sup>163</sup> El texto latino pone: «*Nam ut sciamus, quaenam sententiae tanquam leges proferantur, quenam vero tanquam documenta moralia, refert scire vitam, mores ac studia authoris; adde, quod eo facilius verba alicujus explicare possumus, quo ejus genium et ingenium melius noverimus*». Traduzco «*studia*» como «preocupaciones» en lugar de «gustos», como hace Atilano Domínguez.

<sup>164</sup> Sobre el uso spinoziano de este sentido, ver II.2.2.

<sup>165</sup> Ver II.5.

<sup>166</sup> Jacob Ostens le pide a van Velthuysen su opinión sobre el TTP y éste le contesta (Ep 43:207) que no conoce al autor, pero considera que está a favor de la causa de los deístas (sobre esta discusión, ver I.1.2.). Jacob Ostens le envía esta epístola a Spinoza, quien se defiende del título de deísta de la manera siguiente (Ep 43:220, febrero 1671): afirma que van Velthuysen «[...] para hacer más fácil su objetivo, dice que *no soy torpe de ingenio*, y así puede demostrar más fácilmente que *yo he hablado sagaz y astutamente, e incluso con mala intención, en favor de la pésima causa de los deístas*. Eso basta para probar que no ha



estrecho vínculo entre aquello que demuestra adecuadamente un ingenio astuto y sagaz y aquello que éste considera como cierto: un ingenio que defiende con profundidad una tesis pone en ello todos sus recuerdos y relaciones de semejanza que identifica, de manera que no podría defender con profundidad una tesis que no creyera que es cierta.

Ahora, la última parte del método hermenéutico es una crítica valorativa. Spinoza nos dice que:

[...] una vez que hemos descubierto su verdadero sentido, es necesario servirse del juicio y la razón para darle nuestro asentimiento. Y si la razón, por más que reclame contra la Escritura, tiene que someterse totalmente a ella, ¿debemos hacerlo, me pregunto, con razón o sin razón y como ciegos? Si lo hacemos sin razón, obramos neciamente y sin juicio; si con razón, es que aceptamos la Escritura por el solo mandato de la razón y que no la aceptaríamos si contradijera a ésta. Pero yo pregunto: ¿quién puede aceptar algo con la mente, si protesta la razón? Pues, ¿qué es negar algo con la mente, sino que la razón protesta? Por eso nunca puedo admirarme bastante de que pretendan someter a la razón, que es el don supremo y la luz divina, a las letras muertas, que la malicia humana ha podido corromper [...]. [TTP 15:182]

Nuestro autor considera que, una vez comprendido el verdadero sentido de la Escritura, la razón no se debe someter a ella como a ningún criterio externo a sí misma pues, de hacerlo, dejará de ser razón; se pierde la razón cuando se le pretende someter a las letras: primero, porque éstas son nociones equívocas formadas por el azar<sup>167</sup>; segundo, como veremos a lo largo de este capítulo, la historia de la Escritura es una historia de interpolaciones, corrupciones y adaptaciones a los más diversos ingenios. Spinoza considera que su método para interpretar la Escritura es el mejor porque articula razón e historia para dar con su verdadero sentido, a saber, un grupo de enseñanzas morales y políticas adaptadas al ingenio del pueblo. Si su método presenta dificultades, serán producto más bien de la negligencia que de la naturaleza del mismo método (TTP 7:117).

III.3.5. Pasemos a la historia de Adán para analizar la manera en que el ingenio adapta una verdad eterna. Spinoza considera que Dios no pudo prohibir a Adán que

---

entendido mis argumentos. Pues ¿quién puede ser de ingenio tan sagaz y astuto que pueda dar, disimuladamente, tantas y tan sólidas razones en favor de una causa que él cree falsa? ¿Cómo, me pregunto, va a pensar él, después de esto, que alguien haya escrito con ánimo sincero, si cree que se puede demostrar con solidez tanto lo ficticio como lo verdadero? [Traducción a Atilano Domínguez, en Sp., *Correspondencia*, pp. 286-287.] Pero ya no me asombro de esto. Así, en efecto, ha sido burlado antes Descartes por Voecio y así han sido burlados en todas partes los mejores» [Traducción de Óscar Cohan, en Sp., *Epistolario*, p. 144.]. Cabe decir que Gisbert Voëtius (1589-1676) fue profesor de teología y párroco principal de Utrecht y consiguió que su universidad condenara a Descartes y que un tal Schoockius escribiera un panfleto en contra de Descartes por promover el ateísmo y la inmoralidad. Éste le contestó a Voecio con una carta en 1643. Ver Atilano Domínguez, en Spinoza, *Correspondencia*, p. 287, n. 276.

<sup>167</sup> Ver en II.2.3 el análisis de las palabras y de lenguaje.

comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal. La voluntad, el decreto y el entendimiento de Dios son lo mismo<sup>168</sup>, por lo que una prohibición divina significa, en realidad, la imposibilidad por hacer algo; si en verdad lo hubiera prohibido, Adán no habría podido comer el fruto. Tanto la decisión de Adán de comer el fruto como la acción de hacerlo no pueden ir en contra de la voluntad divina, pues eso introduciría imperfección en Dios, algo que es absurdo (Ep 19, p. 90). En este sentido, la decisión y acción de Adán de comer del fruto expresan algo que su cuerpo fue capaz de hacer para autoconservarse, es decir, expresan la conservación de su proporción de M/R a través del acto de nutrirse; porque este acto expresa perfección y no imperfección, su acción no puede ser un pecado (Ep 19, pp. 88-90). A pesar de que Dios le revelara que comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal le produciría irremediablemente la muerte<sup>169</sup>, no es extraño que Adán no percibiera adecuadamente la revelación porque no conocía aquel árbol ni su fruto. Nos dice nuestro autor que:

[...] como la Escritura cuenta que Dios le dio ese precepto a Adán y que, no obstante, Adán comió del árbol, es necesario afirmar que Dios tan sólo reveló a Adán el mal que necesariamente había de sobrevenirle, si comía de aquel árbol; pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniere. De ahí que Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y el mandato absoluto de un príncipe. Por tanto, sólo respecto a Adán y por su defecto de conocimiento, revistió aquella revelación el carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe<sup>170</sup>. [TTP 4:63]

Para Spinoza, Dios le reveló que ese alimento descompondría su proporción de M/R de la misma manera en que el entendimiento percibe que el veneno es mortífero (Ep 19, p. 93). Por lo tanto, la revelación que recibe Adán es el conocimiento cierto de la relación negativa entre su proporción de M/R y un objeto externo determinado. Pero la ignorancia de la proporción de M/R del fruto conlleva la incapacidad de percibir la relación causal entre la ingestión y la imposición de una proporción de M/R distinta a la suya: es decir, Adán es incapaz de entender que el veneno es el medio y la muerte es la consecuencia. Sin embargo, el ingenio de Adán percibe parte de aquel conocimiento, a saber, que el medio es una ley y que la consecuencia es un castigo, a la vez que el garante de esta ley es un príncipe que legisla y prescribe leyes y órdenes según su voluntad; de modo que cree que Dios prohíbe comer el fruto y que lo castigará si lo hace. En cuanto ingirió el fruto, creyó que pecó, de modo que se escondió e intentó

<sup>168</sup> Ver I.1.5. TTP 9, p. 62. CM 1, 3, pp. 243; CM 2, 9, pp. 266. E1P17S. Ep 19, p. 90, etc.

<sup>169</sup> *Génesis* 2 16-17: «Y Dios le dio esta orden al hombre: “puedes comer de cualquier árbol que haya en el jardín, / menos del árbol de la ciencia del bien y del mal; porque el día que comas de él, morirás sin remedio”».

<sup>170</sup> Texto paralelo en Ep 19, p. 93.

excusarse. Por lo tanto, la opinión que el ingenio de Adán tenía de Dios determinó la manera negativa en que percibió la revelación: sólo sabía que Dios es el hacedor de todas las cosas, pero ignoraba que es omnipresente y omnisciente, por lo que Dios se le presenta a través de esa opinión, como si fuera un hombre que ignora el pecado de Adán y el lugar en el que se escondió. De esta manera, Spinoza considera que Dios no le prohíbe nada a Adán sino que le revela una verdad eterna sobre una relación física entre su cuerpo y un fruto; pero Adán la percibe como una ley moral que indica lo que no debe hacer con un castigo si lo infringe<sup>171</sup>. Vemos que, para nuestro autor, la revelación es el conocimiento cierto de una relación causal futura, en donde se revelan las causas de la salvación o de la perdición como leyes que traen premios o castigos, a la vez que esas leyes son decretadas por un Dios antropomórfico rector de la Naturaleza que garantiza los premios y castigos.

Spinoza considera que Moisés simboliza con la historia de Adán antes de comer el fruto la potencia de Dios expresada por la sola naturaleza humana sin comercio con el exterior; la historia del primer hombre relata la potencia humana en cuanto no se relaciona con cosas externas sino sólo consigo mismo, es guiado exclusivamente por la razón y permanece libre porque no se vincula con el exterior y sólo tiene ideas adecuadas de sí mismo. En cuanto no se relaciona con nada exterior, las cosas no pueden serle útiles ni inútiles y, por tanto, no podrán ser buenas ni malas, de modo que si los hombres nacieran libres no se formarían ningún conocimiento del bien ni del mal (E4P64C; E4P68). Spinoza dice que:

[...] esto, y otras cosas [...], parecen haber sido simbolizadas por Moisés en aquella historia del primer hombre. Pues en ella no se concibe ninguna otra potencia de Dios que aquella con la que creó al hombre, esto es, la potencia por la que sólo proveyó a la utilidad humana; y en ese sentido narra que Dios prohibió al hombre libre que comiera del árbol del bien y del mal, y que tan pronto como comiera del él, al momento temería la muerte más bien que desearía la vida. Después, que, una vez que el hombre encontró la mujer, que concordaba totalmente con su naturaleza, conoció que no podía existir nada en la naturaleza que pudiera serle más útil que ella [...]. [E4P68S]

Pero los hombres no nacen libres sino, como en el caso de Adán, dada su finitud requieren del exterior para conservar su existencia. Según el filósofo holandés, Moisés bien pudo haber simbolizado con la historia de Adán el largo y penoso proceso de prueba, error y acierto del ser humano para distinguir lo útil de lo nocivo; asimismo, simbolizaría que este proceso puede llevar al hombre a actuar por miedo a la muerte en lugar de hacerlo por amor a la vida: en cuanto la muerte le acecha detrás de cada nueva cosa que prueba, el miedoso tenderá a reflexionar más en la muerte que en la vida

<sup>171</sup> Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 72-73.

(E4P67). Para nuestro autor, la libertad y la autonomía deben ser conquistadas, pero hay muchos obstáculos como el miedo a la muerte. Así, en contra de la tradición adánica que ve en el primer hombre al ser humano más perfecto, para Spinoza se trata del hombre más impotente; pero el mismo relato muestra que esa condición únicamente será salvada por la civilización: la revelación de Dios también implica que él debe buscar individuos que le ayuden mejor a conservar su proporción de M/R y, la mayor utilidad, la encontrará en la relación con seres con una proporción de M/R semejante a él<sup>172</sup>.

Si bien vemos la utilidad de la sociedad y de los bienes comunes que provee, este pensamiento sólo es accesible a través del entendimiento pero no de la imaginación, por lo que Adán no pudo ser consciente de la utilidad de la sociedad que formó con su mujer y percibió esta utilidad como un mandamiento divino. El relato de Adán muestra un principio esencial de la ética judía: las normas y valores morales basan toda su autoridad en Dios y entiende la necesidad de la naturaleza como un mandato divino<sup>173</sup>. Spinoza llama «mandato divino» a cualquier medio prescrito por la idea de Dios con nuestra mente como causa adecuada para conseguir el fin de la ley divina (TTP 4:60); la síntesis de la ley divina y los mandatos divinos es amar a Dios como sumo bien, pues se le percibe como el verdadero rector de la Naturaleza. Nos dice Spinoza que, aunque no está seguro de que su interpretación del relato del primer hombre concuerde con la intención del autor del relato:

Esto parece significar que Dios mandó a Adán que hiciera el bien y lo buscara en cuanto bien y no en cuanto es contrario al mal; es decir, que buscara el bien por amor del bien y no por temor del mal. Ya que, como hemos indicado, quien obra el bien porque conoce exactamente el bien y lo ama, obra libremente y con ánimo constante; quien obra, en cambio, por temor del mal, actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro. Por eso, este simple mandato de Dios a Adán comprende toda la ley divina natural y está totalmente acorde con el dictamen de la luz natural [...]. [TTP 4:66]

Dios le revela a Adán la ley divina: amar a Dios y obrar bien. Es una verdad eterna porque quien obra según el bien obra en beneficio de su proporción de M/R así como en beneficio de la proporción de M/R de los vecinos con un ánimo constante y sin fluctuaciones; en cambio, quienes obran por temor al mal lo hacen por influencias externas a ellos, de manera que su ánimo fluctúa y no aumenta mucho su potencia con la acción, a pesar de que sea acorde con la virtud. A pesar de ser una verdad eterna, el ingenio de los miedosos la percibe como una ley o mandato divino que conlleva premio

<sup>172</sup> La vida en un Estado civil, así como la construcción de un Estado democrático, son conclusiones evidentes que analizaremos en el próximo capítulo.

<sup>173</sup> Kellner, «La ética judía», p. 134.

al cumplidor y castigo al trasgresor. Nos encontramos aquí con el fundamento de la moralidad: la supresión del conflicto por medio de cierto tipo de sociedad; pero, como veremos cuando contrastemos la moralidad con la ética, la primera sólo suprime el conflicto con respecto al tipo de sociedad que constituye; incluso motiva el conflicto con toda aquella relación social distinta a sus propias relaciones. En cambio, la ética piensa en todos los seres humanos, no en un tipo de sociedad en particular. Esto será evidente en las clases o naciones: todo conjunto de normas morales reguladas por estas representaciones serán moralidades regionales e históricas que se oponen a otras moralidades y fomentan la oposición.

### **III.4. El ánimo e ingenio piadosos de los profetas.**

III.4.1. Para Spinoza, el verdadero sentido de la religión es actuar conforme a la piedad, ya sea porque se tiene un conocimiento adecuado de Dios o porque se obedece la imagen de un Dios antropomórfico y se le imita al amar al prójimo como a sí mismo. Esta obediencia exige dos condiciones:

- A. La concepción antropomórfica que los profetas y el pueblo ignorante se forman de Dios y le separa de la Naturaleza como si fuera su rector.
- B. El ánimo justo y piadoso del profeta, en contraste con el ánimo avaro, ambicioso y miedoso del pueblo.

A partir del análisis del ingenio de los profetas y del pueblo ignorante y ambicioso<sup>174</sup>, en este apartado examinaremos el ánimo piadoso y justo de los profetas como el medio para que sus ingenios repriman las pasiones del pueblo y los obliguen a imitarlos: si en la Escritura nos encontramos con una gran diversidad de eventos descritos, se debe a que este mensaje ha sido adaptado al ingenio particular del pueblo al que le hablaba cada profeta en función de su biografía personal y la de sus oyentes. A partir de esto, nos dice Spinoza que: «[...] los profetas son alabados y tenidos en alta estima, no tanto por la sublimidad y excelencia de su ingenio, cuanto por su piedad y constancia de ánimo» (TTP 2:37<sup>175</sup>). Expresiones como «el profeta tenía el espíritu de Dios», «Dios infundió su espíritu a los hombres», o «los hombres están repletos del

---

<sup>174</sup> Ver II.2.5 ss.

<sup>175</sup> El texto latino pone: « [Prophetas] non tam ob ingenii sublimitatem, [...], quam ob pietatem, et animi constantiam laudari».

espíritu de Dios o del Espíritu Santo», etc. (TTP 1:24 ss.<sup>176</sup>), significan que los profetas practicaban la piedad con una admirable constancia de ánimo y, por tanto, percibían la mente o juicio de Dios sobre las acciones humanas pero no sobre los atributos divinos. Porque en el segundo capítulo hemos identificado el «espíritu de Dios» con el sentido tradicional del ingenio como un ingenio superior al de la multitud<sup>177</sup>, podemos decir que el ingenio de los profetas era superior al del pueblo tanto para imaginar de manera viva las cosas como para guiarse piadosamente. El pueblo reconocía esa superioridad, por lo que los estimaban y admiraban y, por medio de estos afectos, se esfuerzan por emularlos: el pueblo desea actuar de manera piadosa aunque no comprenda ni la verdadera fuente ni las consecuencias de esas acciones. Es más, a continuación argumentaremos que sus profecías adaptaban esa piedad a las opiniones que el profeta y el pueblo tenían acerca de Dios para que imitaran a Dios. Antes de pasar a ello, es importante subrayar que el método hermenéutico empleado por Spinoza para la Escritura supone que: «[...] Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de la justicia y de la caridad divinas, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida<sup>178</sup>» (TTP 13:170). El fundamento de esta moral heterónoma es la creencia de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios<sup>179</sup> y que, si quiere ganarse el favor divino, debe imitar sus actos. Por ejemplo, leemos en *Levítico* 19:2 la siguiente prescripción: sean santos porque Yahvé es santo. Por su parte, Jonás amonesta al pueblo a que perdonen tanto a judíos como a gentiles, que le den a cada uno lo suyo y que amen al prójimo como a sí mismo al sostener que Dios es propicio, misericordioso, indulgente, amplio en benignidad y pesaroso del mal (TTP 3:50)<sup>180</sup>. De hecho, nuestro autor identifica la fe con la acción que imita a Dios, pues considera que la fe consiste: «[...] en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente» (TTP 14:175). Por tanto, la fe no salva por sí sola como afirmaran Lutero y Calvino<sup>181</sup>, sino en cuanto es obediente e imita las acciones divinas, afirmación que apoya en *Santiago* 2:17, a saber,

<sup>176</sup> Para mostrarlo, el primer capítulo del TTP estudia las distintas acepciones del término «espíritu de Dios» para comprender su significado como la mente o juicio de Dios. Ver II.1.

<sup>177</sup> Ver II.2.2.

<sup>178</sup> El texto latino pone: «*Dei attributa, quae homines certa vivendi ratione imitari possunt*».

<sup>179</sup> La ética judía considera que la santidad es la imitación de un Dios antropomórfico a partir de la creencia de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Ver Kellner, «La ética judía», pp. 136-137.

<sup>180</sup> Ver *Jonás* 4:2.

<sup>181</sup> Tratamos algunas cuestiones de estos autores en II.3.

la fe sin obras está muerta. Asimismo, quien es obediente posee una fe verdadera y salvífica, aseveración que también se apoya en 1 *Juan* 4:7-8, esto es, en que no ha conocido a Dios quien no ha amado.

El pueblo y los profetas estaban seguros de que Dios nunca engaña a los piadosos ni a los elegidos y esto es lo que da la máxima certeza a los profetas<sup>182</sup> (TTP 2:98): Dios utiliza a los piadosos como instrumentos de piedad y a los impíos o falsos profetas como los ejecutores de su ira. Por ejemplo, Moisés<sup>183</sup> ordena que sea condenado a muerte el profeta que enseñe nuevos dioses aunque compruebe sus enseñanzas por signos y milagros. Por su parte, Cristo<sup>184</sup> advierte a sus discípulos que Dios a veces engaña a los hombres con falsas revelaciones, mientras que Miqueas<sup>185</sup> lo dice acerca de los profetas de Ajab (TTP 2:31). Las profecías de Balaam<sup>186</sup> muestran que sólo personas piadosas y justas son capaces de hacer profecías, al grado de que sus maldiciones llegan a ser bendiciones (*Ibidem*). De ahí que las oraciones y maldiciones de los impíos no sean verdaderas profecías o, en términos del TTP, no conmuevan a Dios (TTP 3:52).

III.4.2. La Escritura relata las adaptaciones de la piedad a través de recursos retóricos como la persuasión y la disuasión. Así el TTP sostiene que:

Si alguien quiere persuadir o disuadir a los hombres de algo que no es evidente por sí mismo, sólo conseguirá que lo acepten, si lo deduce de algo que ellos conceden y los convence por la experiencia o por la razón, es decir, o con cosas que ellos han comprobado por los sentidos que suceden realmente o con axiomas intelectuales evidentes por sí mismos. [TTP 5:76]

Para aceptar una proposición como verdadera, la mente requiere su demostración. Empero, hay dos tipos de demostraciones: a) aquellas que siguen el orden del entendimiento y convencen por la razón, y b) aquellas que siguen el orden del ingenio particular y que convencen por medio de las asociaciones que acostumbra hacer. Las primeras son deducciones geométricas o racionales a partir de axiomas

---

<sup>182</sup> Spinoza se apoya en el proverbio de 1 *Samuel* 24:14 y en la historia de la súplica de Abigail en 1 *Samuel* 25:14-44.

<sup>183</sup> *Deuteronomio* 13.

<sup>184</sup> *Mateo* 24:24, que nuestro autor cita (TTP 2, p. 31) y Atilano Domínguez traduce de la siguiente manera: «[...] y cuando un profeta (es decir, falso) es inducido a error y pronuncia alguna palabra, soy yo, el Señor, quien indujo a ese profeta».

<sup>185</sup> 1 *Reyes* 22:23.

<sup>186</sup> *Deuteronomio* 23:6; *Josué* 24:10; *Nehemías* 13:2.

intelectuales evidentes y deducidos de la misma naturaleza humana<sup>187</sup>. En cambio las segundas sólo son demostraciones morales, es decir, ausencia de duda apoyada en las analogías acostumbradas por el ingenio particular. Mientras que la demostración geométrica no cambia y es la misma para todos los seres humanos, las morales sólo son válidas para unos ingenios y no para otros. En este sentido, la vía racional es la mejor para persuadir o disuadir a una persona que la sola experiencia pues, nos dice el holandés:

[...] a menos que la experiencia sea entendida clara y distintamente, aunque convenza al hombre, no logrará afectar su entendimiento ni disipar sus nieblas tanto como cuando el objeto en cuestión es deducido exclusivamente de axiomas intelectuales, es decir, de la sola virtud del entendimiento y siguiendo su orden de percepción; y, sobre todo, cuando se trata de un objeto espiritual y que no cae en absoluto bajo los sentidos. [TTP 5:76-77]

La condición para que una experiencia afecte a la mente como lo hace la demostración geométrica es que sea entendida de manera clara y distinta, es decir, que sea derivada de una idea adecuada<sup>188</sup>. Por ejemplo, cuando la mente deduce geoméricamente las virtudes éticas, no sólo las concibe por su sola potencia como verdaderas y comprende cómo forman parte de ella misma sino que, como vimos en el apartado anterior, *ipso facto* las deseará. Además, las ideas de las virtudes éticas funcionarán como nociones intelectuales que permitirán deducir situaciones que serán experiencias claras y distintas. Sin embargo, nos dice más adelante:

[...] para deducir las cosas de las más simples nociones intelectuales, se requiere, las más de las veces, una larga cadena de percepciones, aparte de una precaución suma, de un agudo ingenio<sup>189</sup> y de un dominio perfecto, cosas que rara vez se hallan juntas en los hombres. [TTP 5:77]

Spinoza considera que, para seguir largas cadenas de percepciones *a priori*, la mente requiere tres condiciones, a saber: precaución suma (*summa praecautio*), dominio perfecto (*summa continentia*) y agudo ingenio (*ingenii perspicacitas*<sup>190</sup>). Estas tres

<sup>187</sup> El conocimiento natural es el tipo de conocimiento más elevado y seguro, pues su demostración únicamente sigue la potencia y el orden del entendimiento, que es el orden de la misma naturaleza. A través del *mos geometrico* percibimos verdades eternas y las deducimos de pocos axiomas y definiciones evidentes. Ver I.1.2 y I.1.6. Ver KV 2, 1-3; TIE 18-29, 84-87; E2P40-P44.

<sup>188</sup> Convencimiento y comprensión no son sinónimos, pues podemos estar convencidos de la verdad de ideas inadecuadas en cuanto no dudamos de ellas porque no contamos con sus verdaderas causas. En tal caso, percibimos sólo efectos pero sin sus causas. En cambio, la demostración racional sí conlleva la comprensión, pues parte de axiomas intelectuales como premisas que demuestran la verdad de los efectos por el mismo orden del entendimiento, es decir, por el mismo orden ontológico. En el apartado anterior seguimos la demostración *a priori* de los principios éticos.

<sup>189</sup> Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 163) traduce «*ingenium*» como «talento».

<sup>190</sup> En este mismo sentido Spinoza utiliza el término en una carta a Oldenburg, después de argumentar a favor de la existencia de Dios como única sustancia, le envía las primeras cuatro proposiciones del primer libro de la *Ética* y le dice: «Así que no es necesario que exponga más claramente todo esto. No obstante, para demostrarlo con claridad y concisión, no he ideado nada mejor que someter al examen de su ingenio lo que yo he probado según el método geométrico. Les envío, pues, esos tres puntos por separado, esperando que usted me dé su opinión» (Ep 2:8/15 a Oldenburg, ago-sept, 1661).



condiciones coinciden con las tres condiciones que Cicerón consideraba que exigía la invención oratoria, a saber: la aplicación (*diligentia*), el saber metódico o arte (*ratio* o *ars*) y la agudeza (*acumen*), la condición más importante y que el filósofo latino identifica con el ingenio (*ingenium*)<sup>191</sup>. El *acutus ingenii* de Cicerón o la «agudeza de ingenio» de Gracián son indispensables para que la mente perciba las relaciones inherentes a las cosas.

Empero, dichos atributos rara vez se reúnen en un mismo ser humano y, más bien, las personas están acostumbradas a percibir las cosas por medio de su imaginación, por lo que no podrán deducir geoméricamente ideas adecuadas como las virtudes. Dice Spinoza: «de ahí que los hombres prefieren informarse por la experiencia, más bien que deducir todas sus percepciones de unos pocos axiomas y encadenar unos con otros» (TTP 5:77). ¿Qué ocurre con aquellas personas que prefieren informarse por medio de la experiencia e imaginación, que no son capaces de deducir las virtudes de manera geométrica ni poseen la singular potencia de ánimo para dirigir su conducta conforme a ellas? Es más, ¿cómo se les puede enseñar a actuar a individuos que desean bienes excluyentes, si ven al prójimo como un obstáculo para la consecución de sus deseos desmedidos? El holandés encuentra la respuesta en la misma experiencia:

En consecuencia, si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adaptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar, a la capacidad de la plebe [*ad captum plebis*], que constituye la mayor parte del género humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación. [TTP 5:77]

La mayor parte de los seres humanos tienen un ingenio débil pero no por ello tienen vedado el conocimiento adecuado: tienen acceso a él a través de la adaptación de este conocimiento a la capacidad de su ingenio, pues se trata precisamente del mismo proceso de la proyección del ingenio sobre la realidad como medio para comprenderla<sup>192</sup>. Por lo tanto, cuando se le quiere enseñar una doctrina a un ingenio débil, se le puede persuadir o disuadir para que actúe conforme a las virtudes éticas por medio de recursos retóricos<sup>193</sup>, a saber, a través de la adaptación de las virtudes a los

<sup>191</sup> Cicerón, *De oratore*, II, 35, 147. El texto latino pone: «[...] cum ad inveniendum in dicendo tria sint: acumen, deinde ratio, quam licet, si volumus, appellemus artem, tertium diligentia, sed tamen ipsum ingenium diligentia etiam tarditate incitat [...]».

<sup>192</sup> Ver II.2.5.

<sup>193</sup> Lagrée y Moreau (en Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, p. 728, n. 30) comentan que Spinoza recibe la retórica aristotélica por medio de G. J. Vossius. Aristóteles distingue en su *Retórica* tres métodos de persuasión llamados *pistesís* (pruebas): el *pathos* (emociones propias del auditorio), el *logos* (la lógica o el razonamiento) y el *ethos* (literalmente la ética, pero utilizada en el sentido de credibilidad moral). Este pasaje muestra, asimismo, el conocimiento de Quintiliano, III, 8, 15: «*in suadendo ac dissuadendo*».

lugares comunes (en griego: *kanoi, topoi*; en latín: *loci*) de esos ingenios o, lo que es lo mismo, a las cosas que están acostumbradas a percibir por los sentidos o las imágenes que dicho ingenio ha asociado por costumbre y hábito<sup>194</sup>. De este modo, se les podrá convencer por medios que ellos han comprobado previamente. Esas experiencias pasan a ser los temas para organizar el discurso moral que persuade (*Suadere*) o disuada (*Dissuadere*) a los hombres imaginativos para que actúen en función de cierto modelo: esta meta moral antes que buscar que conozca qué es lo bueno y qué lo malo, busca que actúe conforme lo bueno y se abstenga de hacer lo malo. Por ello, aún si esta adaptación convence a los ingenios y les hace actuar según las virtudes, es un proceso heterónimo e inferior al proceso autónomo del conocimiento natural, pues depende de las asociaciones azarosas que ha realizado la imaginación y no de la cadena necesaria de demostraciones racionales.

Ahora, la adaptación de la piedad realizada por la Escritura sigue el modelo de la enseñanza moral paterna, una enseñanza que impone asociaciones entre las normas morales y afectos. Nos dice la *Ética*:

[...] no es extraño que la tristeza siga absolutamente a todos los actos que, por costumbre [*ex consuetudine*], se llaman *perversos*, y la alegría a los que se llaman *rectos*. [...] esto depende sobre todo de la educación. Los padres, en efecto, reprobando los primeros y reprendiendo con frecuencia por ellos a sus hijos, y aconsejando y alabando, por el contrario, los segundos, han conseguido que las emociones de tristeza se unieran a aquéllos, y las de alegría a éstos. [E3AD27Ex]

Dado el débil ingenio de los niños para comprender de manera adecuada los beneficios o daños de las acciones, no podrán aprender las nociones de bueno y de malo a través de argumentos racionales. Empero, podrán aprenderlas por medio de su asociación afectiva a premios y castigos, pero en función de aquello que por costumbre sus padres consideran bueno o malo. En lo sucesivo, los niños sentirán alegría en cuanto actúen conforme lo que la costumbre dicta que es bueno, mientras que sentirán tristeza en tanto actúen conforme la costumbre dicta que es malo. Para Spinoza la misma religión ejemplifica esta educación moral, como nos dice a continuación el texto citado:

Lo cual se comprueba también por la misma experiencia. Pues la costumbre y la religión no es la misma para todos, sino que, por el contrario, lo que es para unos sagrado, es profano para otros, y lo que es honesto para unos, es deshonesto para otros. De ahí que, según ha sido educado cada uno, se arrepiente de un hecho o se gloria del mismo. [E3AD27Ex]

Esta educación moral a través de la imaginación depende de la costumbre de cada sociedad y la conserva: las costumbres son las actividades particulares que realizan ciertos individuos y les relacionan entre sí así como les relacionan con la Naturaleza, de

<sup>194</sup> Sobre la asociación en la imaginación, ver II.2.3.

modo que les ayudan a unir fuerzas para conseguir un beneficio común. Ese beneficio común se podría conseguir por otras vías, pero los individuos muchas veces no son conscientes de las consecuencias de los hábitos y costumbres que han aprendido. En cuanto generan un beneficio común, todas las costumbres tienen algo en común que posibilita la comprensión de su propia utilidad y, por tanto, de su verdad y adecuación. Empero, los seres humanos no suelen percibir esta verdad sino, al contrario, perciben más bien las diferencias: dado que las asociaciones son realizadas por la imaginación, las costumbres de una sociedad podrán diferir enteramente de las asociaciones realizadas por otra sociedad, de modo que unos consideren sagrado lo que otros consideren malo o indiferente. Por ejemplo, la trenza que usaban los chinos en la época de Spinoza (TTP 3:57) y les servía para identificarse entre ellos y oponerse a los individuos de otras sociedades.

III.4.3. Los profetas eran seres humanos comunes, salvo que tenían una imaginación extremadamente viva. Es más, ese ánimo era signo suficiente para tener certeza moral de la revelación, pues es la clave de lectura de toda la Escritura: a través de las obras de los profetas, el pueblo identifica las obras de Dios, su justicia y bondad, y las imita al amar al prójimo como a sí mismos (TTP 15:185-186). Por ejemplo, aunque el profeta se encontrara con un animal cuyos labios fueran movidos por Dios para decir «yo soy Dios» (TTP 1:18-19), no creería inmediatamente que se trata de un mensaje divino sino que exigiría una señal que lo corrobore. Los profetas no enfrentan el problema de demostrar la existencia de Dios, pues creen en ello, sino en que la idea que perciben sea un mensaje divino. A diferencia del conocimiento adecuado, que es *norma sui* y no requiere de criterios externos para validar su verdad<sup>195</sup>, el conocimiento revelado no es criterio de sí mismo<sup>196</sup>, sino que requieren de un criterio externo. Más bien, el profeta y el pueblo tendrán certeza moral de que la profecía era una revelación divina por medio de tres condiciones que se relacionan con el ingenio particular de los

<sup>195</sup> Nos dice TTP 2, p. 32: «[...] la certeza que los profetas extraían de signos, no era matemática (es decir, aquella que se sigue de la necesidad inherente a la percepción de la cosa percibida o vista), sino simplemente moral [...]».

<sup>196</sup> Spinoza dice: «La simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio. De ahí que la profecía no puede llevar consigo la certeza, puesto que, como hemos demostrado, sólo dependía de la imaginación» (TTP 2:30). El conocimiento imaginativo sigue los parámetros de una teoría de la verdad como correspondencia. Sobre la teoría de la imaginación, ver I.2-4. y II.2.3.

profetas y del pueblo<sup>197</sup>: a) la viva imaginación de las cosas reveladas, b) la posesión de un signo que demostraba la verdad de lo percibido, y c) el ánimo de los profetas únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno. A Spinoza le interesa demostrar que todas las profecías tenían un signo<sup>198</sup> para argumentar que el conocimiento revelado es un conocimiento imaginativo porque requiere de un criterio externo para validar su verdad y generar certeza moral, por lo que nunca podrá generar certeza matemática<sup>199</sup>. El signo que cada profeta recibía dependía de su particular capacidad (*capax*) y disposición de su temperamento corporal (*pro dispositione temperamentis corporalis*) y, aunque la Escritura no siempre lo mencione, Spinoza afirma que toda profecía tuvo un signo: pudo suceder que no relataran el signo o que fuera la misma Ley de Moisés<sup>200</sup> (TTP 2:31). Si bien mientras que para unos el signo era un animal y para otros, un trueno, ese signo no siempre convencía al pueblo que escuchaba sus profecías, para quien el signo era el mismo ánimo justo, piadoso y bueno del profeta: como ya se dijo, Dios nunca engaña a los piadosos.

En el apartado anterior notamos que los seres humanos sólo siguen una norma de vida si su ingenio la considera válida y cierta, pues de otro modo no podrá asociar las reglas y máximas con las experiencias de ese ingenio. El conocimiento revelado es un medio para incitar a individuos temerosos, supersticiosos e incapaces de vivir bajo la guía de la razón a la piedad, justicia y caridad a través de su ingenio particular, es decir,

<sup>197</sup> El texto pone: «1) en que [los profetas] imaginaban las cosas reveladas con una gran viveza, como aquella con que suelen afectarnos los objetos en estado de vigilia; 2) en un signo; 3) y, por fin y principalmente, en que tenían su ánimo únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno» (TTP 2, p. 31).

<sup>198</sup> El TTP pone los siguiente ejemplos: «[...] los profetas no estaban seguros de la revelación de Dios por la misma revelación, sino por algún signo, como se ve en el caso de Abraham (*Génesis* 15:8), que, después de oír la promesa de Dios, pidió un signo. Sin duda que él creía en Dios y no le pidió una señal para tener fe en él, sino para cerciorarse de que era Dios quien le hacía la promesa. Y eso mismo consta, con mayor claridad todavía, en el caso de Gedeón, que le dice a Dios: *y hazme una señal* (para que sepa) *que tú hablas conmigo* (*Jueces* 6:17). También a Moisés le dice Dios: *y que ésta* (sea) *la señal de que te he enviado*. Ezequías, que sabía, desde hacía tiempo, que *Isaías* era profeta, pidió un signo de su profecía, por la que le predecía su curación. Todo esto prueba que los profetas siempre tuvieron alguna señal por la que se cercioraban de las cosas que imaginaban en sus profecías. Y por eso, manda Moisés (*Deuteronomio* 18, versículo último) que pidan al profeta un signo, a saber, el cumplimiento de algún hecho futuro» (TTP 2:30).

<sup>199</sup> Leemos en el TTP: «[...] la certeza que los profetas extraían de los signos, no era matemática (es decir, aquella que se sigue de la necesidad inherente a la percepción de la cosa percibida o vista), sino simplemente moral; y los signos [que daban la certeza] sólo eran concedidos a fin de persuadir al profeta. De donde se sigue que esos signos fueron dados según las opiniones y la capacidad de los profetas; de suerte que el signo que a un profeta le cercioraba de su profecía, podría no convencer en absoluto a otro imbuido en opiniones distintas. Por este motivo, los signos eran distintos para cada profeta; como lo era también, según hemos dicho, la misma revelación, puesto que variaba según la disposición de su temperamento corporal y de su imaginación, y según las opiniones que antes hubiera adoptado» (TTP 2:32).

<sup>200</sup> Estudiaremos con detenimiento la Ley Mosaica en IV.4.2.

por medio de su capacidad y opiniones (TTP Praef:10). En consecuencia, el pueblo actúa de manera heterónoma como si se siguiera el solo ejercicio de su razón.

Entre los ejemplos de la Escritura que Spinoza analiza, encontramos las parábolas de Cristo, que es distinto a los demás profetas, pues:

Cristo no había sido enviado únicamente para enseñar a los judíos, sino a todo el género humano; ya que, en estas condiciones, no bastaba que tuviera su mente adaptada a las opiniones de los judíos, sino que debía tenerla adaptada a las opiniones y convicciones de todo el género humano, es decir, a las nociones comunes y verdaderas. [TTP 4:64]

Nuestro autor considera que Cristo es el único hombre libre de toda la Escritura que comprendió adecuadamente las revelaciones divinas<sup>201</sup>, es decir, entendía por la sola naturaleza humana por lo que concebía las verdades necesarias tal y como se dan en el entendimiento divino y las enseñaba para todos los seres humanos. Sin embargo, Cristo demostraba sus enseñanzas a través de las creencias y opiniones de los ingenios de sus oyentes. Por ejemplo, nos dice Spinoza que:

[...] las razones con las que Cristo convence a los fariseos de contumacia e ignorancia y exhorta a sus discípulos a la verdadera vida: [...] acomodó sus razones a las opiniones de unos y otros. Por ejemplo, cuando [Cristo] dijo a los Fariseos (ver *Mateo* 12:26): y, *si Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra sí mismo: ¿cómo, entonces, se mantendrá su reino?*, no pretendía otra cosa que convencer a los fariseos por sus mismos principios, y no, enseñar que hay demonios o algún reino satánico. [TTP 2:43]

Según Spinoza, Cristo no cree que haya demonios ni reinos satánicos, pues conoce de manera adecuada. El holandés explica que Cristo recurra al término «Satanás» en su amonestación contra los fariseos porque éstos creen en la existencia del demonio, de manera que adapta sus palabras a las creencias de los fariseos para mover sus ánimos a la virtud. Continúa este pasaje:

Y así también, cuando dijo a sus discípulos (*Mateo* 18:10): *mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, pues os digo que sus ángeles están en los cielos*, etc., no quiere enseñar, sino que no sean soberbios y que no desprecien a nadie; y no todo lo que está contenido en sus razones, puesto que sólo las aduce para mejor convencer a sus discípulos. [TTP 2:43]

Según el holandés, Cristo tampoco cree en que haya ángeles en los cielos. Pero esto lo creen sus discípulos, quienes además no son capaces de comprender de manera adecuada que no se debe despreciar a nadie, aunque sean niños. Por tanto, la educación moral de Cristo es heterónoma y no autónoma: Cristo adapta la idea del amor al prójimo

<sup>201</sup> Spinoza comenta que, el hecho de que: «[...] Dios se reveló inmediatamente a Cristo o a su mente, y no, como a los profetas, a través de palabras e imágenes, no podemos entenderlo de otra forma, sino en el sentido de que Cristo percibió o entendió exactamente las cosas reveladas; puesto que una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes. Por consiguiente, Cristo percibió verdadera y adecuadamente las cosas reveladas; de ahí que, si alguna vez las prescribió como leyes, lo hizo por culpa de la ignorancia y de la pertinacia del pueblo [a quien hablaba]. En ese caso, hizo las veces de Dios, en cuanto que se acomodó al ingenio del pueblo; de suerte que, aunque habló un poco más claro que los demás profetas, lo hizo en términos oscuros. Por eso, las más de las veces, enseñó las cosas reveladas en forma de parábolas, especialmente cuando hablaba a aquellos, a los que no era dado todavía comprender el reino de Dios (*Mateo* 13:10, etc.)» (TTP 4:65).

como a sí mismos a las creencias de sus discípulos para motivar a sus ánimos a ser piadosos con los niños<sup>202</sup>, pero no le enseña a los fariseos, ni a sus discípulos ni al pueblo a comprender esta verdadera por su sola naturaleza. Empero, la gran diferencia entre la moral judía y la cristiana radica en que la primera se dirige a un grupo particular de individuos, que se autoidentifican y se regulan mutuamente por medio de un concepto de nación que comprende normas y valores morales exclusivos para ellos<sup>203</sup>. En cambio, la moral cristiana es la enseñanza de la virtud dirigida a todos los individuos sin importar clases ni naciones, por lo que no está adaptada a ningún Estado en particular. En este sentido, tanto Pablo<sup>204</sup> como Job<sup>205</sup> prescriben la ley universal de reverenciar a Dios, obrar bien y evitar las malas acciones. Aquí cabe decir que cuando los profetas predicen a los judíos una alianza nueva y eterna con Dios<sup>206</sup>, una alianza universal de conocimiento, amor y gracia, Spinoza sostiene que debemos entender que se trata de una promesa dirigida sólo a los piadosos y no a los judíos en particular (TTP 3:55-56). Es más, debemos apartar de esta alianza todo tipo de ceremonia, sacrificio y demás imágenes que acompañan siempre a toda profecía y no indican más que las imaginaciones del ingenio profeta y del pueblo al que se dirigía.

A pesar de que la enseñanza cristiana estaba dirigida a todos los seres humanos, los apóstoles no pudieron evitar restringir esa enseñanza a algunas naciones. Nuestro autor sostiene que los apóstoles intentaron reducir los dogmas que Cristo les enseñó a unos pocos y muy sencillos, pero:

Los apóstoles no pudieron lograrlo, porque, como el evangelio era desconocido por los hombres, para que la novedad de su doctrina no hiriera sus oídos, lo adaptaron cuanto pudieron al ingenio de los hombres de su tiempo (ver 1 *Corintos* 9:19-20, etc.) y la construyeron sobre los fundamentos entonces mejor conocidos y aceptados. [TTP 9:158]

La diversidad de los fundamentos y discursos morales de los apóstoles y sus concepciones de Dios se explican por el intento de éstos en reprimir los afectos dañinos de ingenios muy distintos. De este modo, quien no percibe las cosas por la razón pero

---

<sup>202</sup> Es extraño que el análisis de Spinoza no mencione *Marcos* 4:10-11, un pasaje que ha generado disputas entre los teólogos pues, a partir del texto, discuten si Cristo mantenía dos discursos: uno para los iniciados y otro para el pueblo; la relevancia de esta discusión es la justificación o no del sacerdocio como guía para el pueblo de Dios, así como quienes explican las verdades de la fe. Ver de la Peña, en Mateo, Marcos, Lucas y Juan. *Los evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan*, p. 87, nota a *Marcos* 4:10-11. El pasaje citado es el siguiente: «Y cuando [Cristo] se quedó con unos cuantos, los que estaban a su lado con Iseo le preguntaron acerca de las parábolas. Y les dijo: —A ustedes les ha sido dado el misterio del reino de Dios; pero para aquellos que están afuera, todas las cosas se dan en parábolas, [...]».

<sup>203</sup> Analizaremos con cuidado el concepto de *natio* hebrea en III.4, pues se trata de un concepto clave para la génesis y cohesión del Estado hebreo, así como para su subsistencia después de la diáspora y pérdida del Estado.

<sup>204</sup> *Romanos* 3:9; 4:15.

<sup>205</sup> *Job* 28:28.

<sup>206</sup> *Ezequiel* 20:32-ss; *Sofonías* 3:10-13.

sigue los mandatos enseñados por los apóstoles en virtud de su particular ingenio, reprime los conflictos que genera su particular ingenio. En este sentido:

Por eso ningún apóstol filosofó más que Pablo, que fue llamado a predicar a los gentiles. Los demás, en cambio, como predicaron a los judíos, que desprecian, como se sabe, la filosofía, también se adaptaron a su ingenio (véase sobre esto *Gálatas* 2:11) y les enseñaron la religión desprovista de especulaciones filosóficas. ¡Qué feliz sería también nuestra época, si la viéramos libre, además, de toda superstición! [TTP 11:158]

Las enseñanzas morales de Pablo tienen que apelar a argumentos más o menos racionales porque le enseñó a gentiles interesados por la filosofía. En cambio, los demás apóstoles no incluyeron especulaciones filosóficas en sus discursos porque les enseñaron a judíos, aunque sí incluyeron opiniones y supersticiones de los judíos para que éstos obedecieran los fundamentos de la religión. Nos dice el holandés que:

Sin duda que es también a causa de la debilidad de la carne, por lo que [Pablo] atribuye a Dios la misericordia, la gracia, la ira, etc., y adapta sus palabras al ingenio<sup>207</sup> del pueblo (como él mismo dice en 1 *Corintios* 3:1-2) o de los hombres carnales. Puesto que él enseña, sin restricción alguna (*Romanos* 9:18), que la ira de Dios y su misericordia dependen, no de las obras humanas, sino tan sólo de la vocación, es decir, de la voluntad de Dios; que, además, nadie se justifica por las obras de la ley, sino por la sola ley (ver *Romanos* 3:28), por la cual él no entiende otra cosa que el pleno asentimiento interno; y, en fin, que nadie es feliz sin poseer la mente de Cristo (ver *Romanos* 8:9), con la que perciba las leyes de Dios como verdades eternas. [TTP 4:65]

Pareciera que Spinoza sigue la interpretación luterana de que Pablo afirmó que los hombres no se justifican por las obras de la Ley sino por la sola vocación, gracia o voluntad divina. Pero el holandés entiende la «Ley» como el mandamiento o la percepción inadecuada de los preceptos divinos (TTP 4:62-65<sup>208</sup>), a la vez que por la «debilidad de la carne» entiende la vida común que hemos mencionado<sup>209</sup>, a saber, la creencia de que los honores, la riqueza y los placeres son los únicos bienes. Por tanto, el holandés considera que Pablo predica que los hombres no se justifican por la sola obediencia a los preceptos divinos, sino por su comprensión adecuada o acción por el pleno asentimiento interno, que es poseer la mente de Cristo o el entendimiento divino. Para quienes creen que obras y ley es suficiente, Pablo presenta un Dios iracundo: las obras según la ley civil no bastan sin el asentimiento interno, de modo que el pueblo podría imitar muchas veces las virtudes y no por ello será virtuoso. De hecho, nuestro autor sostiene que Pablo<sup>210</sup>, «para enseñar, en efecto, lo que en parte había visto y en parte había oído, él era griego con los griegos y judío con los judíos» (TTP 3:54). Según

<sup>207</sup> Domínguez traduce «*ingenium*» como «*mentalidad*».

<sup>208</sup> Ver en II.4 el análisis de los mandamientos divinos para Adán.

<sup>209</sup> Ver II.2.

<sup>210</sup> Pablo es el profeta que más retoma Spinoza porque era el profeta más utilizado por los protestantes, a quienes el holandés dirige principalmente su TTP. Ver Chauvi, «Política y profecía», pp. 23ss.

Spinoza, cuando Pablo califica a Dios de justo<sup>211</sup>, él mismo advierte que habla al modo humano<sup>212</sup>. Otro caso es el de Juan:

[...] 1 Juan 4:13 lo enseña expresamente: *en esto, dice, conocemos que permanecemos en él y él permanece en nosotros, en que nos dio de su Espíritu*, a saber, la caridad. Pues antes ha dicho que Dios es caridad, y por eso concluye de ahí (es decir, de sus principios aceptados) que quien tiene caridad, posee realmente el Espíritu de Dios. Más aún, como nadie vio a Dios, deduce de ello que nadie siente o percibe a Dios más que por la caridad hacia el prójimo y que tampoco nadie puede conocer ningún atributo de Dios, aparte de esta caridad, en cuanto participamos de ella. [TTP 14:175-176]

Nuestro autor considera que este pasaje de Juan muestra que se percibe a Dios por medio de la práctica de la caridad o del amor al prójimo como a uno mismo, aquello que llama piedad en su ética. A través de obras como este amor el dogma deja de ser letra muerta y pasa a ser el medio por el cual Dios mismo actúa: cada uno está con Dios y Dios está en cada uno.

III.4.4. A partir de la identificación de la fe con la acción que imita la virtud, Spinoza concluye: «[...] si las obras son buenas, aunque discrepe de otros fieles en los dogmas es, sin embargo, fiel; y al contrario, si las obras son malas, aunque esté de acuerdo en las palabras, es infiel» (TTP 14:175). El profeta evalúa y amonesta a su sociedad desde la piedad, la justicia y la caridad para que persigan su perfeccionamiento en nombre de Dios<sup>213</sup>. Por tanto, el holandés se opone al calvinismo<sup>214</sup>, doctrina que considera que la depravación total del hombre por el pecado original lo incapacita para hacer acciones meritorias y que la salvación sólo se da por medio de la gracia divina. Por el contrario, nuestro autor empata las interpretaciones religiosas a su ética, que se basa en las acciones y no sólo en las intenciones, como sucederá con la kantiana.

Entonces, nuestro autor considera que «[...] la doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones, ni temas de filosóficos, sino tan sólo cosas muy

<sup>211</sup> Romanos 7:6; 3:28.

<sup>212</sup> Romanos 3:5; 6:19.

<sup>213</sup> Spinoza considera que en su época ya no hay profetas; y no cabe duda de que las guerras de religión de esa época alejaban mucho el perfeccionamiento de los hombres. Con la afirmación de que ya no hay profetas, Spinoza desestima a Sabatai Zeví como profeta, personaje que alrededor de 1666 reclamaba ser el Mesías. Ver Albiac, *La sinagoga vacía*, pp. 31 ss.

<sup>214</sup> El calvinismo es una doctrina teológica cristiana protestante fundada por Juan Calvino (1509-1564). Afirma la soberanía absoluta de Dios y la doctrina de la justificación exclusivamente por medio de la fe, es decir, la salvación se da por la gracia y no por las obras, por lo que se debe confiar sólo en Cristo como el único salvador: Dios ya eligió a los hombres que han de salvarse y a los que han de condenarse; admite sólo dos sacramentos: el bautismo y la eucaristía y, en esta última, sólo admite la presencia espiritual de Cristo.



sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por lento de percepción que sea<sup>215</sup>» (TTP 13:167)<sup>216</sup>. Sobre las historias de la Escritura, Spinoza sostiene:

[...] su conocimiento y su fe es indispensable al vulgo, cuyo ingenio es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas. Consta, además, que quien las niega, porque no cree que Dios exista ni que tenga providencia de las cosas y de los hombres, es un impío. En cambio, quien las ignora, pero ha conocido por la luz natural que Dios existe y lo demás que acabamos de decir y observa una forma de vida recta, es totalmente feliz; e incluso más feliz que el vulgo, porque, aparte de las opiniones exactas, tiene un concepto claro y distinto. Y, finalmente, quien ni conoce esas historias de la Escritura ni conoce nada por la luz natural, si no es un impío o contumaz, es sin duda inhumano y casi un bruto y no posee ningún don de Dios. [TTP 5:78]

El análisis hermenéutico spinoziano muestra la necesidad de que, una sociedad incapaz de seguir racionalmente la justicia y la caridad, obedezca e imite ciertas historias. De lo contrario, necesariamente perecerá esa sociedad por su inhumanidad e indiferencia hacia el prójimo. Es más, el vulgo no requiere conocer todos los relatos de la Escritura para obedecer con ánimo sincero a Dios, sino que debe conocer exclusivamente aquellos relatos que mejor se adapten a su ingenio para conseguir la obediencia. Spinoza considera que se deben seleccionar las historias de la Escritura cotidianas para el ingenio de los oyentes para que les mueva a imitar las acciones piadosas, en lugar de aquellas historias extrañas a esos ingenios pues éstas les parecerán misterios y la imaginación los admira al grado de caer en superstición al creer que es piadoso quien adora la letra y el papel en lugar de imitar las mismas acciones piadosas (TTP 12:159). En este caso, la debilidad de su ingenio malinterpretará aquellos relatos que desbordan su capacidad y especulará sobre ficciones y, en fin, no imitará las virtudes.

A través de las religiones imaginativas se consigue cierta felicidad temporal, pues se conforma una sociedad que trabaja en equipo y le ayuda a sus miembros a conservar mejor su ser que si estuvieran solos. Sin embargo, el problema de toda religión imaginativa es que sus individuos no aprenden la verdadera utilidad de la sociedad que conforman y creen que sólo trabajan por su propia ambición y avaricia,

<sup>215</sup> El texto pone: «*quovis tardísimo posses percipi*», que Atilano Domínguez traduce como «por torpe que sea»; porque se trata de un tema de percepción imaginativa, nos interesa subrayar que incluso una fuerza y grado del conocimiento muy baja es capaz de percibir el sentido de la Escritura.

<sup>216</sup> El argumento spinoziano es el siguiente: en primer lugar, solamente la luz natural concibe la coherencia de los textos, no su cotejo; más bien, el cotejo es una consecuencia de la luz natural. En segundo lugar, al demostrar que no hay coherencia en las opiniones especulativas, pero sí en los juicios morales, Spinoza puede concluir que la multitud debe obedecerlos en el plano moral, pero no darles crédito cuando tratan de los conocimientos del entendimiento humano; es más, darles crédito o no en este campo queda a juicio de cada quien.

como asegurar un lugar en un reino celeste<sup>217</sup> (TTP 3:46-47). En este sentido, el penúltimo escolio de la *Ética* afirma que:

[...] si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, sino que creyeran más bien que las mentes mueren con el cuerpo y que no les resta a los miserables, cargados con el peso de la piedad, el vivir más tiempo, volverían a su natural ingenio y querrían regularlo todo por la concupiscencia y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Todo lo cual no me parece menos absurdo que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiera saciarse con venenos y sustancias letales; o si por ver que la mente no es eterna, o sea, inmortal, prefiere ser demente o vivir sin razón. [E5P41S]

La filosofía es el ejercicio de la razón o luz natural y comprende de modo adecuado que, a pesar de que nos moriremos algún día, debemos buscar en todo momento vivir autónomamente y conservar nuestro ser, por lo que no debemos tomar venenos ni pensar en la muerte. Pero la mayoría de los seres humanos no ejercitan su razón y su futura muerte les produce un gran miedo, de modo que si no tuvieran la esperanza de una vida después de la muerte y el miedo a ser juzgados ahí por sus acciones en esta vida, desesperarían por no encontrar un sentido a la vida y llenarían su cuerpo de venenos. El grado de libertad como expresión de la sola potencia es el criterio para evaluar las acciones humanas. En este sentido, la religión imaginativa es benéfica en cuanto unifica a los hombres en sociedad y aumenta relativamente su potencia. Pero, así como le sucedió a Adán<sup>218</sup>, lo mismo le ocurre a los profetas: no entienden las verdades eternas sobre la composición de los individuos en sociedades, sólo perciben mandamientos o prohibiciones corroboradas por signos que avalan el mensaje. Por tanto, las religiones imaginativas no motivan la autonomía de los individuos sino la heteronomía al hablar de bienes y males trascendentes a ellos y, en fin, los individuos no superan sus afectos negativos y no dejan de enfrentarse entre sí.

Entonces, postulaciones como la vida después de la muerte sólo es válida para obligar la imitación de la piedad a aquellos hombres pasionales que no pueden guiarse racionalmente. Fuera de esta condición aquella postulación pasa a ser un medio triste para reprimir y romper el ánimo de los seres humanos. En cuanto los seres humanos pueden actuar conforme a la razón, la religión imaginativa es superflua y, si se mantiene, pasa a ser mera opresión de los ingenios. De hecho, la fuente de los problemas religiosos ha sido el avaro y ambicioso esfuerzo de intérpretes de la Escritura incapaces de ver a la piedad como su verdadero sentido. Esos intérpretes han pretendido eliminar las disidencias por medio de la represión anímica y física de los ingenios,

<sup>217</sup> En este ámbito, quien ignora los acontecimientos futuros, sea un hombre libre o esclavo de sus pasiones, se encuentra en las mismas condiciones para ser feliz o infeliz temporalmente. TTP 3, p. 47.

<sup>218</sup> Ver III.3.5.

cuando en realidad lo único que hacen es generar más violencia. De ahí que la religión imaginativa sólo sea un medio apto para educar moralmente al pueblo en cuanto se limite a enseñar la piedad.

Con la piedad como clave de lectura de la Escritura Sagrada, Spinoza concluye:

[...] si todas las historias de la Escritura fueran necesarias para probar su doctrina y si únicamente se pudiera sacar una conclusión a partir de una consideración general de absolutamente todas las historias en ella contenidas, la demostración y la deducción de su doctrina no sólo superaría la capacidad y las fuerzas de la plebe, sino del hombre en general. ¿Quién, en efecto, podría atender simultáneamente a tan gran número de historias y a tantas circunstancias y partes de una doctrina que debería ser extraída de tantas y tan diversas historias? Yo, al menos, soy incapaz de convencerme de que aquellos hombres que nos dejaron la Escritura, tal como la tenemos, hayan tenido tal ingenio, que hayan podido efectuar tal demostración [...]. [TTP 5:78]

El holandés considera que su método hermenéutico es el método adecuado para interpretar todo texto considerado sagrado y no requiere demostrar que todas las historias contenidas en la Escritura siguen ese criterio pues, al final de cuentas, se podría argumentar que aquellas historias que parezcan contradecir ese principio será porque ignoramos el ingenio de los autores o las circunstancias que entraron en juego, como el ingenio de los oyentes, la época, etc. Es imposible un método distinto a éste que pretenda explicar todas sus historias a la vez porque superaría la capacidad (*capitum*) de la naturaleza humana, por lo que no sólo el vulgo lo podría seguir, sino cualquier ser humano. Por tanto, si bien el vulgo necesita del conocimiento de las historias de la Escritura, no requiere conocer todas las historias contenidas en ella, sino aquellas que muevan a sus particulares ingenios a actuar según la piedad, la caridad y la justicia, entre otras virtudes.

### **III.5. Tolerancia y religión universal.**

Así como los profetas se equivocaban sobre los atributos divinos, también las demás personas pueden equivocarse si mantienen la piedad. Spinoza afirma que la idea de Dios o:

[...] el conocimiento intelectual de Dios, que contempla su naturaleza tal como es en sí misma (naturaleza que los hombres no pueden imitar con alguna forma de vida ni tomar como modelo para establecer una norma verdadera de vida), no pertenece, en modo alguno, a la fe y a la religión revelada, y que, por consiguiente, los hombres pueden, sin incurrir en crimen, equivocarse completamente respecto a ella. (TTP 13:171)

La Escritura no se refiere a Dios como Naturaleza Naturante porque ésta no se puede imitar sino sólo conocer, pues se trata de los atributos y propiedades divinas, como el pensamiento y la extensión o la omnisciencia y la omnipotencia. Más bien, en la Escritura sólo nos encontramos con imágenes antropomórficas de Dios que inviten o que exijan a los escuchas a imitar como norma de vida verdadera a saber, la piedad, de la justicia y de la caridad. Aquí nos encontramos con una de las tesis polémicas más importantes del TTP: la teología de la tradición judeo-cristiana cae inevitablemente en absurdos y círculos viciosos al buscar verdades metafísicas en proposiciones cuyo único sentido es moral y político<sup>219</sup>, es decir, en proposiciones cuya formulación será imperativa y que fundará su autoridad en las más hondas pasiones de ingenios particulares para que obedezcan en función de la cohesión social. Peor aún, esa teología fomenta la ignorancia al postular los absurdos que concluye como dogmas religiosos. Cabe decir que Spinoza considera que hay tradiciones peor paradas, como la mahometana, que prohíbe de principio toda discusión y en las cuales la superstición y el miedo es el estado natural de los individuos<sup>220</sup>. La denuncia de Spinoza a los teólogos de su época se centra en que malinterpretan las palabras de la Escritura con vistas a ganar adeptos y luchar en contra de sus enemigos, con lo que supeditan la imitación de aquellas virtudes a sus mezquinos intereses políticos<sup>221</sup>.

Ante el problema de la intolerancia religiosa y política de su tiempo, Spinoza propone dos soluciones: una religiosa y otra política. Veremos la política en el próximo capítulo, aquí analizaremos la propuesta de una religión universal para todos los seres humanos<sup>222</sup>, independientemente de la diversidad de sus ingenios. Para empezar, Spinoza afirma que cualquier interpretación es válida siempre y cuando consiga la imitación de Dios con ánimo sincero, de modo que así como los profetas adaptaron las enseñanzas morales al ingenio del pueblo, nosotros tenemos derecho de hacer lo propio. Nos dice el holandés:

No queremos, sin embargo, acusar de impiedad a esos sectarios porque adapten las palabras de la Escritura a sus opiniones; pues, así como antaño fue adaptada a la capacidad del vulgo, también es lícito que cualquiera la adapta a sus opiniones, si ve que de ese modo

<sup>219</sup> Dedicaremos el próximo capítulo a tratar el sentido político de la Escritura, ver IV.4.

<sup>220</sup> Sobre el estado natural, ver IV.2.

<sup>221</sup> Cabe decir que Van Velthuysen (Ep 42) critica a Spinoza que relativice toda la Escritura a la adaptación al ingenio del pueblo, mientras que el biógrafo Colerus (pp. 39-45, en Domínguez Basalo, *Biografías de Spinoza*, pp. 121-123) agrega que el principal pensamiento impío del TTP es que cada cual tiene derecho a hacer lo mismo: a adaptar las enseñanzas de la Escritura a su particular ingenio.

<sup>222</sup> La religiosa consiste en «[...] hacer concordar las diversas creencias sobre la base de un programa mínimo y racional, el de la «*religio catholica*», de que se nos habla en el TTP» (Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, p. 394).

puede obedecer a Dios con ánimo más sincero y pleno en lo que se refiere a la justicia y a la caridad. [TTP 16:173]

La piedad es el mensaje moral de la Escritura que capacita a todos los seres humanos a interpretarlo y adaptarlo a su ingenio y capacidad (*ad captum vulgi*), de manera que actúen en consecuencia. Por tanto, esta interpretación no es una manipulación sino la correcta comprensión de la verdadera doctrina de la Escritura. Se trata de algo muy sencillo que cualquiera puede entender por torpe o débil de ingenio que se sea. La religión universal que propone Spinoza consiste en siete dogmas (TTP 14:177-178):

A. «Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, o modelo de la verdadera vida [...]».

El primer dogma acepta una imagen de Dios antropomórfico pero con propiedades morales: guía sus acciones por la justicia y misericordia, de manera que quienes lo emulen también serán justos y misericordiosos. Por lo mismo, quien ignore esta imagen y no crea que Dios existe, no le obedecerá ni le reconocerá como juez.

B. «Dios es único».

La relevancia de este dogma radica en que sólo debe haber un Dios para que sólo se le emule a él. De lo contrario, no se presentará Dios con la excelencia suficiente como para generar la devoción, la admiración y el amor indispensables para que sea emulado.

C. «Dios está presente en todas partes o todo le es manifiesto».

Quienes dudan de la omnisciencia divina pondrían en duda la equidad de la justicia divina o, incluso, se le negaría.

D. «Dios tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado por un derecho, sino por su absoluto beneplácito y por su gracia singular [...]»

Esta omnipotencia divina debe ser entendida en términos spinozianos, en cuanto que gobierna la Naturaleza con necesidad y no por algún principio como un bien supremo que él se impondría. Por tanto, vale todo aquello que deriva de la necesidad: conocimiento de uno mismo, de la Naturaleza, tranquilidad de ánimo, etc.

E. «El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo».

Este dogma es el centro de su interpretación de las religiones imaginativas: emular las virtudes a partir de la imagen de un Dios antropomórfico.

F. «Sólo se salvan aquellos que obedecen a Dios según esta forma de vida».

A partir del quinto dogma, este dogma aclara que únicamente aquellos que imiten la virtud se salvarán, mientras que quienes viven bajo la guía de los placeres se condenarán. Si esto no fuera un dogma, entonces no tendrían razones para preferir los placeres y bienes inciertos a la emulación de Dios.

G. «Finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepienten».

No hay nadie que no peque, que sea sumamente perfecto y nunca infrinja uno de los mandamientos divinos. Por lo tanto, si no hay la posibilidad del perdón divino, más que desesperanza lo que se tendría es libertinaje: daría lo mismo uno que mil pecados. Pero con el arrepentimiento se acepta el error y se busca evitarlo en lo sucesivo.

Esta religión universal es adaptable a cualquier ingenio para que sea justo y piadoso porque no habla de ceremonias externas particulares, de rituales ni signos que debe uno traer o evitar, de sitios o lenguas sagradas, ni siquiera de textos fundamentales fuera de estos siete dogmas.

### **Conclusiones del capítulo III**

El ingenio es un concepto muy importante para la ética spinoziana, al grado de que podemos afirmar que la ética spinoziana es la superación del ingenio, es decir, de las diferencias individuales y circunstanciales de los hombres, pero una superación que depende del ingenio como de una escalera: si bien el problema del ingenio como imaginación determinada es que relaciona y distingue ideas según la afección constante y no conforme a la esencia de los objetos representados, el reconocimiento de esta condición y de su particular determinación es la clave para pasar del ingenio avaro y ambicioso con el que se nace, a un ingenio liberal y a una fortaleza de ánimo. Este es el remedio que Spinoza encuentra para reprimir la fuerza de los afectos y amoldarlos al orden del entendimiento cuando todavía no se les conoce perfectamente. Entonces revaloramos positivamente la imaginación como grado de conocimiento y ésta sigue a la razón y deja de ser fuente de conflictos, superstición y esclavitud: el conocimiento de mi ingenio es el medio para construir una escalera y poder ascender a los conocimientos del segundo y del tercer género. Asimismo, es de gran ayuda conocer el ingenio de

nuestros vecinos, para podernos unir con ellos en verdadera amistad y, así buscar juntos la suprema felicidad.

Mientras que a través del remedio racional la persona concibe de manera clara la norma de vida a la que debe aspirar, en la religión imaginativa a la persona no le queda clara la norma de vida, pues la mezcla con las opiniones de su ingenio y tiende a creer que éstas también son sagradas. El concepto de ingenio explica el proceso de eminencia de la teología: la atribución a Dios de lo que se considera como las mayores virtudes humanas, como el entendimiento y la voluntad, así como la afirmación de principios que sólo reprimen la razón, como la divinidad de la Escritura, la omnisciencia como la capacidad infinita de reflexionar, la omnipotencia como el poder infinito de hacer lo que se le antoja y, en fin, el amor de Dios a los hombres como guía paternal<sup>223</sup>. Más bien, Spinoza encuentra que la Escritura enseña una moral heterónoma, producto de la percepción inadecuada de la ética: la religión imaginativa que se apoya en la sacralización de una Escritura impone una moral externa que adapta e imita virtudes éticas como la piedad, la justicia, la generosidad, la modestia y la clemencia según el ingenio particular, virtudes que veremos en el próximo capítulo. Se trata del primer esfuerzo de la razón: un esfuerzo tanteador por conocer a través de signos —sean éstos proféticos (Dios), sociales (premios, castigos, etc.) o lingüísticos— lo que conviene para conservar la existencia. Su análisis hermenéutico descubre la utilidad de las normas morales adaptadas por los profetas al ingenio del pueblo hebreo a partir de una clave: el ánimo e ingenio piadoso y justo de los profetas por medio de los que percibían las amonestaciones morales en términos de sus afecciones acostumbradas, a la vez que las acomodaban a las opiniones del pueblo que les escuchaba. Ni los profetas, ni el pueblo, ni los nuevos hebreos y cristianos fueron conscientes de esta utilidad, pues las adaptaciones del ingenio no expresan la propiedad común y se quedan con el solo mandamiento moral. Aunque difícil, la reflexión en torno al mismo mandamiento podrá expresar la noción común que adaptó y podrá pasarse de la imaginación a la razón. Spinoza distingue la verdadera religión que se centra en la piedad y las religiones imaginativas, aquellas concluidas a partir de la ilusión de las causas finales y que motiva la proyección del ingenio particular para imaginar los mejores medios de agradar a los dioses y, con ello, disfrutar de todo tipo de bienes sobre los demás hombres.

Por tanto, el remedio spinoziano es superior: no tiende a generar superstición y adorar la letra y el papel ni se limita a las pasiones e imágenes de premio y de castigo a

---

<sup>223</sup> Sobre las definiciones adecuadas de estos términos, ver I.1.

partir de un Dios antropomórfico. En consecuencia, las adaptaciones realizadas por las religiones imaginativas son versiones del remedio que propone Spinoza a los afectos cuando todavía no los conocemos adecuadamente, a saber, asociar en el ingenio las máximas morales con la imaginación de los eventos que se podrán vivir. Para salvar este problema de la religión imaginativa, Spinoza propone una religión universal también imaginativa, pero adaptable para cualquier ingenio y lejana a la superstición. A partir de lo anterior, podemos hacer una analogía entre el camino ético del ingenio y los personajes bíblicos: primero, el ingenio del niño o de Adán, que sólo imita el exterior pues es una conciencia vacía de afecciones propias que se identifica con cualquier cosa. Segundo, el ingenio del adolescente o de Moisés que, a partir del cúmulo de imitaciones de su infancia, se cree centro del mundo y quiere adaptar ese mundo a la idea que tiene de sí mismo. Tercero, el ingenio del sabio o de Salomón, que se identifica positivamente con la Naturaleza porque la comprende adecuadamente a través del conocimiento de las causas eficientes de su propia existencia.



## Capítulo IV

### La política del ingenio: idiosincrasia y democracia

---

Aunque la virtud está al alcance de todos los seres humanos, no es cosa fácil, pues suelen estar esclavizados a sus pasiones y ven en el vecino un rival antes que un semejante. La solución ética al problema de los conflictos de la diversidad de ingenios es en extremo difícil, pero Spinoza propone otra solución en el plano político: si el principal problema político es cómo hacer que la gente devenga libre y efectúe su potencia en las mejores condiciones, el ingenio particular de cada individuo puede trabajar en beneficio suyo y de la comunidad en cuanto hace suyo el interés colectivo, posibilitado por medio de la comunidad de asociaciones que van desde el lenguaje hasta los miedos y las esperanzas compartidas (tercer apartado). Esta solución comprende desde la legislación positiva de las costumbres y hábitos de una multitud, como en el caso del Estado hebreo (cuarto apartado), hasta la crítica de tales leyes para establecer normas acordes con la razón. Pero esta solución se encuentra con un obstáculo, que la gente lucha por su esclavitud como si se tratara de su libertad y dan su sangre por la heteronomía en lugar de hacerlo por la autonomía. A la manera de la solución ética, este obstáculo será salvado por el concepto de ingenio: la comprensión del ingenio particular de los pueblos permitirá proponer una escalera para su emancipación y poder realizar la

finalidad del Estado, a saber, la libertad y seguridad a sus ciudadanos. Estudiaremos los fundamentos de la filosofía política spinoziana en los griegos, Grocio y Hobbes (primer apartado), para comprender las particularidades del estado natural spinoziano y la función que cumple el concepto de ingenio en él (segundo apartado). Por último, analizaremos la promoción de la razón en el ingenio de la multitud bajo el Estado democrático, así como los límites de la autoridad (quinto apartado).

#### **IV.1. Crítica spinoziana a la política que excluye al ingenio.**

IV.1.1. La filosofía política reflexiona en torno a los fundamentos, medios y objetivos de la asociación de los individuos para formar Estados políticos o civiles. La reflexión política en la Grecia clásica gira en torno al contraste entre los conceptos de *nomos* y *physis*, esto es, entre la «ley» como costumbre o hábito regulado por consenso y decisión y la «naturaleza» como lo que crece, se nutre y desarrolla por una sola vía. El contraste se halla entre lo que cambia en función de los intereses humanos y lo que permanece como disposición para hacer un solo tipo de tarea. Platón nos relata que Calicles, Trasímaco y Glaucón defienden la primacía de la naturaleza sobre la norma, así como su consecuencia: el derecho del más fuerte. Calicles interpreta la *physis* como la fuerza que delimita al *nomos* y, a partir de ello, afirma que la justicia es el derecho del más fuerte. Leemos en el *Gorgias* de Platón que Calicles considera que el derecho de cada cual se basa en una ley de la naturaleza que observamos tanto en el reino animal como en el humano<sup>1</sup>, a saber, que el fuerte tiene más fuerza que el débil y, con base en esta ley, afirma el derecho del más fuerte sobre el más débil, de modo que es justo que el poderoso domine al débil y tenga más cosas que él<sup>2</sup>.

En la *República* de Platón nos encontramos dos tesis que se fundan en la posición de Calicles, a saber: la ley es el mandamiento de quienes detentan el poder (Trasímaco) o es producto del contrato de los más débiles (Glaucón). A partir de un

---

<sup>1</sup> Calicles afirma que: «[...] la naturaleza misma muestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. (Platón: *Gorgias*. 483). La posición de Calicles estaría acorde con la moral griega: la *andreía* como virtud.

<sup>2</sup> Ya en 1922 Adolf Menzel (*Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, pp. 104-110) encontraba importantes coincidencias entre Calicles y Nietzsche.

realismo que se pregunta por lo que vemos que ocurre y no por lo que debería de ocurrir, Trasímaco sostiene que la justicia es el interés del más fuerte y afirma la fórmula «el derecho es el poder»<sup>3</sup> para concluir que la justicia es una imposición, una trampa del poderoso en un mundo abandonado por los dioses<sup>4</sup>. Por su parte, Glaucón defiende que «[...] cometer la injusticia es un bien conforme a la naturaleza, y el sufrirla, un mal, y que el mal de padecer la injusticia excede al bien de cometerla»<sup>5</sup>. Todos aquellos que sufrieron injusticias y fueron incapaces de evitarlas por medios naturales, «[...] juzgaron que les sería útil entenderse todos entre sí para no cometer ni sufrir injusticias; y de allí tuvieron principio las leyes y convenciones que establecieron entre sí, y los preceptos de la ley fueron llamados legalidad y justicia»<sup>6</sup>. Para Glaucón la justicia no es un bien en sí mismo sino que es un contrato que evita tanto el mayor bien (cometer una injusticia) y el mayor mal (sufrirla) y que sólo pactan hombres débiles incapaces de realizar su naturaleza, pues el verdadero hombre nunca haría trato alguno para no cometer injusticias o evitar sufrirlas. Por lo tanto, si los seres humanos tuvieran la posibilidad de pasar inadvertidos cuando quisieran, actuarían en su propio beneficio y no por el bien de los demás, pues sólo son justos y siguen las normas sociales para obtener ventaja sobre los demás o para evitar ser castigados por ellos<sup>7</sup>.

Frente a las posturas convencionalistas de los sofistas, Platón afirma en la *República* una realidad moral inmutable que busca identificar *physis* y *nomos* al defender la tesis socrática de que es mejor sufrir una injusticia que cometerla<sup>8</sup>. Si bien la misma naturaleza introduce las diferentes capacidades en los individuos y hace a unos aptos para ciertas tareas y a otros aptos para otras<sup>9</sup>, la mejor *polis*, sociedad o Estado civil será aquella que desarrolle la particular naturaleza de cada ser humano. Este desarrollo beneficia a toda la sociedad pues *physis* y *nomos* no se oponen sino que se complementan en cuanto la sociedad soluciona el problema de que ningún individuo se

<sup>3</sup> Platón: *República*, 338c. A partir del supuesto de que los hombres no cometen injusticias por miedo a sufrirlas, Trasímaco (ca. 459-400 a. de C.) sostiene más adelante: «[...] la injusticia, con sólo que sea llevada a cierto grado de desarrollo, es más fuerte, más propia de un espíritu libre, más señoril que la justicia; de suerte que [...] la justicia resulta ser el interés del más fuerte, y la injusticia, por su parte, lleva consigo su provecho e interés» (*República*, 344c).

<sup>4</sup> Ver García Gual, «Los sofistas y Sócrates», pp. 60-61.

<sup>5</sup> Platón, *República* 358e. Ver Menzel, *Calicles*, pp. 66-69.

<sup>6</sup> Platón, *República* 359a.

<sup>7</sup> Se trata del relato del anillo de Gíges en Platón, *República* 359c-360d.

<sup>8</sup> Esta tesis es el eje de la *Apología de Sócrates* y del *Critón*.

<sup>9</sup> En Platón, *República* 370a-b leemos: «[...] no hemos nacido, cada uno de nosotros, con las mismas disposiciones, y [...] es la naturaleza la que introduce las diferencias, al hacer a uno apto para una obra, y al otro para otra». A partir de estas diferencias, cada uno debe aprovechar su disposición y su tiempo para dedicarse al mejor trabajo en beneficio de la comunidad (*op. cit.*, 369e, 370b-c).

puede bastar a sí mismo para cultivar, cocinar, vestir, etc.<sup>10</sup>, sino que disfrutará de más comodidades conforme trabaje mejor en una sola empresa, a saber, aquella para la cual está naturalmente mejor dispuesto. Así como hay tres partes del alma para Platón —a saber, inteligible, irascible y concupiscible, cuyas correspondientes virtudes son la prudencia, la fortaleza y la templanza—, habrá tres tipos de ciudadanos a partir de sus diferentes naturalezas y, por ésta, deben guiarse según la jerarquía de las partes del alma: filósofos, guardianes y trabajadores manuales. De esto se sigue que la justicia (*diké*) es la virtud (*arethé*) del alma (*psyque*) producto del desarrollo adecuado de la naturaleza de cada individuo<sup>11</sup> y, según Platón, este desarrollo coincide con el desarrollo de la naturaleza de los demás asociados al grado de que no hay sociedad en relaciones injustas<sup>12</sup>. De ahí que el ateniense vea a los sofistas como retóricos sin ética y, desde esta lectura, una tradición ha considerado que la reflexión filosófica debe superar posiciones como las de aquellos sofistas y, en lugar de quedarse con el dato de lo que sucede, se debía pensar antes lo que debería de suceder para llevarlo a cabo. Platón considera que el filósofo desarrolla su naturaleza racional, sale de la caverna de las apariencias y conoce las ideas de bien y de justicia, fundamentos de toda relación social positiva<sup>13</sup>. Por ello, los filósofos serán los mejores gobernantes: son capaces de volver a la caverna y guiar a los otros seres humanos a salir de ella y desarrollar sus naturalezas.

Por su parte, Aristóteles también afirma la correspondencia entre *physis* y *nomos*, en cuanto que las virtudes éticas (que desarrollan la *physis* del individuo<sup>14</sup>) son las mismas que la vida política (*bíos politikós*). En contra del intelectualismo platónico, el Estagirita no define la felicidad como un bien absoluto, sino como el bien del hombre o la «[...] actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera»<sup>15</sup>. A partir de que lo distintivo del ser humano es tanto poseer razón como obedecer la razón, la felicidad del

<sup>10</sup> *Op. cit.*, 369b. La primera necesidad que identifica Platón es la provisión de alimentos, la habitación es la segunda y el vestido la tercera.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, 433a-b, 443d. Ver Strauss, «Platón», pp. 68ss.

<sup>12</sup> Platón, *República* 349b-350d.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, *República* VI, 485a ss.

<sup>14</sup> A partir de la diferencia platónica (*República*, IX, 581c) entre la vida política (*bíos politikos*) y la vida contemplativa (*bíos theoretikós*), así como de la diferencia entre la parte apetitiva y la racional del alma, Aristóteles distingue las virtudes éticas de las dianoéticas o intelectuales: las primeras son objeto de honores y alabanza (por ejemplo, la valentía, la templanza, la justicia, la afabilidad y la veracidad), mientras que las segundas no se oponen a las primeras pero son distintas (por ejemplo, la prudencia o *phronesis* y la sabiduría). Ver Martínez Manzano, «Introducción a la *Ética Nicomáquea*», p. 12.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1098a16-18.

alma se alcanza por medio de las virtudes dianoéticas o intelectuales. Empero, las virtudes éticas les preparan el camino y no se oponen a ellas pues son modos de ser adquiridos por hábito que desarrollan la naturaleza apetitiva del alma en término medio entre el exceso y el defecto. Es más, los seres humanos podemos identificar las disposiciones naturales que tenemos por medio del placer que nos produce la actividad de cada disposición<sup>16</sup>. Si bien cada individuo tiene una actividad propia y, por tanto, un placer propio, hay tantos placeres como seres humanos. ¿Acaso Aristóteles concluye un relativismo en donde es bueno lo que plazca a cada cual? Por el contrario, dado que la razón es la parte principal del alma humana, será en verdad bueno sólo aquello que le plazca al hombre racional<sup>17</sup>. Es más, el ser humano no sólo es racional sino también social (*zoon politikon*) porque sólo puede desarrollar su disposición natural con la ayuda de otros seres humanos. Quien difiera de las conclusiones de los hombres racionales y sociales está simplemente equivocado y vive en el vicio o en el defecto. Este desarrollo será más perfecto conforme la política dirija las ciencias y las artes en beneficio de la sociedad o vida en común<sup>18</sup> por medio de leyes (*nomos*), es decir, por medio de reglas que tengan mayor fuerza que el hábito y la costumbre para desarrollar en los ciudadanos las virtudes éticas, que sean imparciales y no actúen por sentimiento<sup>19</sup>. De ahí que el Estagirita dirige la *Ética Nicomáquea* y la *Política* a los políticos, no a los filósofos<sup>20</sup>. La política para Aristóteles no sólo aspira a que halla justicia entre los ciudadanos, sino también a que sean autónomos, sabios y felices<sup>21</sup>. Esta aspiración presupone una naturaleza racional y social en los seres humanos, cuyo desarrollo se da a través de virtudes dianoéticas y éticas. Pues bien, las virtudes éticas son las mismas virtudes cívicas y, al proponerse como normas civiles, son las mismas leyes, al grado de que las leyes serían superfluas en una sociedad de hombres racionales y sociales<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 1175a.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, 1176a16-28. De ahí que el punto de partida del análisis político del Estagirita sean los ciudadanos virtuosos públicamente y no aquellos que actúan en contra de los hábitos y costumbres loables públicamente. *Op. cit.*, 1095a-ss.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, 1094a-b.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, 1189a. El Estagirita sostiene que la ciudad se debe ocupar de las leyes y no los particulares pues los intereses de éstos pueden oponerse a las virtudes éticas.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, 1179a-b. Cabe decir que el análisis aristotélico en la *Ética Nicomáquea* (1095b) comienza con el lenguaje y las opiniones de la gente común y, en particular, con las virtudes políticas o aceptadas por costumbre para llegar, al final del libro X, a las virtudes dianoéticas. Ver Lord, «Aristóteles», pp. 124ss.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea.*, 1177b-1178a.

<sup>22</sup> Ver más arriba donde expusimos la república aristotélica. Cabe decir que, para el Estagirita, la ley civil es necesaria en cuanto cada ciudadano siga hábitos y costumbres distintas que llevarían invariablemente al enfrentamiento (*Op. cit.*, 1180a-b). Pero, si todos los ciudadanos son virtuosos, entonces nunca seguirían los mismos hábitos y costumbres que nunca se opondrían entre sí.

IV.1.2. En los siglos XVI y XVII los filósofos modernos problematizan nuevamente la correspondencia entre *physis* y *nomos* pero desde el reconocimiento de la diferencia entre los intereses individuales y los colectivos. ¿Acaso son irreconciliables? A partir de cierta definición de naturaleza humana y del derecho natural que se sigue de ella, el iusnaturalismo es una doctrina que propone como solución un modelo de asociación política contractualista. Para los fines de nuestro capítulo no podemos detenernos en revisar distintas propuestas iusnaturalistas; basta con considerar que, con base en tesis que encontramos en Platón y Aristóteles<sup>23</sup>, su principal característica radica en explicar la asociación a partir de la diferencia entre un estado natural y otro civil<sup>24</sup>: el primero es un estado no-político cuyos elementos constitutivos no están asociados pero son asociables y están en igualdad de circunstancias, mientras que el segundo corrige los problemas del primero por medio del consenso de intereses por abandonar el estado natural y construir una *civitas*, es decir, un Estado civil que satisfaga las necesidades de los individuos que lo compongan. Sin embargo, la particular concepción que el modelo tenga de la naturaleza humana —pues ésta define la libertad y seguridad humanas— conducirá a conclusiones diferentes acerca de la función del Estado civil para satisfacer las necesidades humanas. De ahí que el modelo iusnaturalista que propondrá Spinoza difiera tanto del modelo propuesto por Hugo Grocio<sup>25</sup> en su *Ley de la guerra y la paz* (*De iure belli ac pacis*, 1625), así como del de Tomás Hobbes en sus *Tratado del ciudadano* (*De Cive*, 1642<sup>1</sup>, 1647<sup>2</sup>) y *Leviatán* (1651, 1670). Para comprender las particularidades del modelo iusnaturalista spinoziano frente a estos modelos, así como la función capital que cumple su concepto de ingenio como

<sup>23</sup> Como sostiene Vericat («El iusnaturalismo», pp. 37ss.), el concepto de *ius naturae* se remonta al *nomòs díkalos* de los estoicos, por lo que lo nuevo de los iusnaturalistas no es el concepto de derecho natural ni el de ley natural. El iusnaturalismo clásico es una tradición griega, latina y cristiana, con autores como Platón, Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás hasta Rousseau. El cristianismo adopta el iusnaturalismo clásico bajo la teología natural. Ver Buckle, «El derecho natural», pp. 236ss.

<sup>24</sup> Bobbio (*Thomas Hobbes*, pp. 15ss) muestra que la oposición entre el estado natural y el civil se da incluso quienes consideran que el estado natural es social y pacífico, también es imperfecto o, en caso de ser perfecto, degenera en una guerra de todos contra todos que sólo es salvado por el estado civil, como Locke y Rousseau.

<sup>25</sup> Hugo Grocio (1583-1645) escribe su *De iure belli ac pacis* en 1625, en medio de la Guerra de los Treinta Años; recurre al concepto de derecho natural para conocer a la sociedad a partir de una ciencia de lo moral. El primer principio del iusnaturalismo de Grocio es que el derecho natural existiría aunque Dios no existiera (*etiamsi daremos non esse Deus*) y, a diferencia de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, esta hipótesis aunque se le considera falsa ya no se le considera imposible: la razón del hombre no es un análogo de la razón divina, aunque Dios quisiera que el hombre fuera racional. Pero se define el derecho natural dentro de la privacidad del  *cogito* como *recta ratio* en la base de un comportamiento autónomo. El segundo principio es la construcción de un sistema normativo completo y cerrado que regule deductivamente, de lo más general a lo más particular, todas las consecuencias. Ver Buckle, «El derecho natural», pp. 244ss.

desarrollo social y antisocial de la naturaleza humana, haremos un breve recuento de los modelos de Grocio y de Hobbes.

Grocio<sup>26</sup> es un jurista neerlandés que, a partir de la pugna entre convencionalismo y el derecho natural clásicos, argumenta a favor de una concepción aristotélica de la naturaleza humana como animal racional y social: si bien los seres humanos somos impelidos por un deseo natural a conservar nuestro propio ser, este deseo no es otra cosa que un intento por realizar plenamente nuestra naturaleza racional y social<sup>27</sup>. Porque la naturaleza humana se define por el dictado de la recta razón, como sostenía Aristóteles<sup>28</sup>, ésta le enseña que la justicia es una virtud que debe ser buscada en sí misma y no por motivos egoístas, por lo que todos los seres humanos son compelidos naturalmente a buscar la vida social. De ahí que defina el derecho natural del ser humano en los siguientes términos:

Derecho natural (*jus naturale*) es el dictado de la recta razón indicando que cierto acto es o moralmente necesario o moralmente vergonzoso, por su acuerdo o desacuerdo con la naturaleza humana como un ser racional y social y, consecuentemente, que tal acto es o mandado o prohibido por Dios, el autor de la naturaleza<sup>29</sup>.

El derecho (*ius*) de los seres humanos se define por su naturaleza y, porque ésta es racional y social, el derecho es lo mismo que la justicia, o sea, actuar conforme a la sociedad. La actividad humana es evaluada moralmente en virtud de la razón, pues toda condición y tarea práctica se permite si realiza la naturaleza humana, de lo contrario se prohíbe, de modo que la razón constituye un conjunto de deberes (*officium*<sup>30</sup>) que son anteriores a los derechos que tienen los seres humanos y, por lo tanto, los limitan. Como la naturaleza humana implica la vida social, esta noción de derecho natural implica la vida en una buena sociedad<sup>31</sup>. Por ejemplo, el robo destruye la confianza y sociabilidad entre los seres humanos, por lo que es una actividad que va en contra del orden natural humano. No es extraño que, en la búsqueda por conocer y realizar de la mejor manera nuestra esencia, Grocio afirme la competencia del sabio sobre los demás individuos.

---

<sup>26</sup> Spinoza conoce profundamente la obra del jurista holandés Hugo Grocio (1583-1645), así como la *Política* de Aristóteles, *El Príncipe* y *Los Discursos* de Maquiavelo y el *De Cive* de Hobbes en casa de Van de Enden, en donde tomó clases de latín y posiblemente, después de la excomuniación, viviera y se mantuviera enseñando por un tiempo. Ver Nadler, *Spinoza*, pp. 164ss.

<sup>27</sup> Ver Cox, «Hugo Grocio», pp. 368ss.

<sup>28</sup> Ver apartado anterior.

<sup>29</sup> Grocio: *De iure belli ac pacis*, I, i, 10, 12. Traducción mía del inglés citado en Hobbes, 1994: 79, n. 1.

<sup>30</sup> Grocio apela en su argumentación a Cicerón y Séneca. Ver Cox, *op. cit.*; Vericat, «El iusnaturalismo», pp. 40-42.

<sup>31</sup> Es importante notar que Grocio recomendó a los Estados Holandeses, en 1619, a pesar de sus recelos por los intereses de la Iglesia Reformada, conceder refugio a los judíos, siempre y cuando éstos observaran estrictamente la ortodoxia, se prohibieran matrimonios mixtos, etc. Nadler, 2004: 32-33.

IV.1.3. Hemos observado que mientras Demócrito y Séneca recomendaban reírse de los vicios humanos y sus conflictos afectivos, Heráclito encomendaba el llanto<sup>32</sup> y, para Spinoza, estas actitudes desprecian la naturaleza humana porque la ignoran, a la vez que alaban una naturaleza humana inexistente construida por el ingenio particular de cada filósofo. El asunto no sólo es medular para la ética sino también para la política pues, si consideramos que la asociación voluntaria de los seres humanos es la forma de asociación más útil, sólo se logrará esa asociación en cuanto sigue las reglas de la verdadera naturaleza humana. En este tenor, Spinoza denuncia en su TP a aquellos filósofos que tratan las pasiones como vicios<sup>33</sup>. Estos filósofos ignoran la verdadera naturaleza humana:

En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería de ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta ninguna. [TP 1/1]

En general, todos los filósofos aceptarían que una teoría política basada en una falsa naturaleza humana está destinada al fracaso, pues enfrentará a los individuos en lugar de asociarlos y será una sátira de la vida humana que nunca podrá ser puesta en práctica<sup>34</sup>. Sin embargo, los filósofos discutirán qué debemos entender por cómo son los hombres y separarlo de como quisiéramos que fueran. La denuncia spinoziana hace eco del capítulo XV del *Príncipe* de Maquiavelo, en donde el florentino dice que en política se deben escribir cosas útiles en lugar de imaginaciones<sup>35</sup>, a la vez que sólo se conoce la utilidad en cuanto se estudia a los seres humanos como son *hic et nunc*. Apoyado en esto, la clara crítica de Spinoza a Tomás Moro también toca a Platón y Aristóteles<sup>36</sup>:

<sup>32</sup> Ver III.2.2.

<sup>33</sup> Ver el inicio de TP 1/1 tratado en II.2.2.

<sup>34</sup> Por ejemplo, Agustín de Hipona criticaba las repúblicas de Platón, Aristóteles y Cicerón: aquellas repúblicas nunca pudieron ser llevadas a la práctica porque esos paganos ignoraron la verdadera naturaleza humana, que para el cristiano se basa en el pecado original y la restauración de la justicia divina (*Ciudad de Dios*, XIX, 24). Si la racionalidad y socialidad del ser humano fueran interpretadas desde el pecado original, entonces se pueden construir repúblicas reales, pero los paganos eran incapaces dada su vida anterior a la salvación de Cristo. Como puede verse, la diferencia del Obispo de Hipona será radical con Spinoza: para éste no hay una naturaleza humana caída, no hay pecado original ni podemos hablar de racionalidad y socialidad originales.

<sup>35</sup> Nicolás Maquiavelo (1469-1527), en el capítulo XV de *El Príncipe* (p. 335), sostiene: «Sé que muchos han escrito de este asunto [cómo debe gobernar el príncipe] y temo que al hacerlo ahora yo, tratándolo bajo otros aspectos, se me tenga por presuntuoso. Pero mi intento es escribir cosas útiles a quienes las lean, y juzgo más conveniente decir la verdad tal cual es, que como se imagina; porque muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad. Tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería de vivir, que quien prefriere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su consolidación, y el hombre que quiera portare en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son, necesitando el príncipe que quiere conservar el poder estar dispuesto a ser bueno, o no, según las circunstancias».

<sup>36</sup> Ver nuestro análisis en IV.1.1.



una sociedad racional que vive en armonía y paz por la igualdad de bienes e intereses<sup>37</sup> —como aquella descrita por Moro en voz de Hitlodeo en su *Utopía*<sup>38</sup>—, no tendría necesidad de ley civil ni, por tanto, de autoridad ni Estado civil pues éstos sólo sirven para quienes no someten sus intereses individuales al bien común. Pero, del hecho de que no haya existido el país de Utopía, ¿significa que no es posible realizarlo y, por tanto, que es absurdo desearlo? El holandés considera que las filosofías políticas de Moro, Platón, Aristóteles y Grocio podrán tener aciertos tocantes a la vida racional, pero han partido de supuestos erróneos que imposibilitan la adquisición de esa forma de vida. En lugar de que comprendan cómo las pasiones se siguen necesariamente de la naturaleza humana existente, les llaman vicios y, «en consecuencia —continúa Spinoza—, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de la práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos» (TP 1/1). Las teorías políticas construidas sobre el supuesto de la naturaleza racional y social del ser humano concluirán que sólo los filósofos son capaces de comprender la justicia y las virtudes públicas, por lo que concluye que éstos deben dirigir los gobiernos o, al menos, aconsejar directamente a los gobernantes. Estas teorías explican las guerras y las pasiones de los ciudadanos como el fracaso de los gobiernos y de los Estados civiles que no han sido guiados por sabios virtuosos ética y cívicamente capaces de reconocer la justicia y el bien común, así como de guiar adecuadamente a los ciudadanos a su beneficio mutuo.

Spinoza considera que estas teorías políticas fracasan en la práctica porque yerran en lo principal, a saber, en la concepción de la naturaleza humana: fundan las relaciones humanas en la oposición sustancial entre alma y cuerpo, una ilusión o quimera que únicamente se podría realizar en la mente que las ingenió. Si parafraseamos a Spinoza, podemos decir que Platón, Aristóteles y Moro construyen repúblicas con base en cómo quisieran que fueran los seres humanos y no con base en cómo realmente son. Es más, aquellos filósofos creen que: «los políticos [...] se dedican a tender trampas a los hombres —continúa el holandés—, más que a ayudarles, y se juzga que son más hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres» (TP 1/2). Porque aquellos filósofos ven que

<sup>37</sup> Ver Moro, *Utopía*, II, cap. *De las relaciones mutuas*, pp. 86ss. Ver Ímaz, «Topía y utopía», pp. 7ss.

<sup>38</sup> Nuestro autor tenía en su biblioteca un ejemplar de la *Utopía* de Moro. Ver Domínguez, *Biografías de Spinoza*, p. 210.

los políticos no son los sabios que ellos quisieran, los perciben como la antítesis del hombre ético, como alguien que desea perjudicar a los demás antes que asistirles y beneficiarles. Empero, Spinoza recurre a una sentencia de Tácito<sup>39</sup> para ilustrar el dato de la experiencia percibido por los políticos: que habrá vicios en cuanto haya hombres. Si bien el holandés considera que los vicios se explican por la naturaleza humana, en nuestros capítulos anteriores el concepto de ingenio nos mostró muchos ejemplos de que los seres humanos no se comportan ni de manera racional ni social y, en cuanto está a su alcance, se oponen a los hábitos y virtudes loables públicamente, de manera que hay toda clase de conflictos entre ellos. Asimismo, el más importante de los políticos que recupera Spinoza es el «*acutissimus Machiavellus*» (TP 5/7, 10/1)<sup>40</sup>. El holandés retoma el ataque del florentino hacia la filosofía política tradicional y lo considera con un ingenio «agudo».

Sin embargo, los seguidores de la filosofía política tradicional centrada en una supuesta naturaleza racional y social, «se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear, cuando son guiados por el miedo más que por la razón» (TP 1/2). En cuanto se piensa que el vicio es un algo ajeno a la naturaleza humana, consideran justificada la represión de los vicios humanos por medio del uso de la fuerza física pues ésta liberaría al alma<sup>41</sup>. Pero Spinoza considera que recurre a la fuerza física quien es guiado por el miedo, no por la razón. En este sentido, nos podemos preguntar: ¿quién tiene más miedo, los súbditos de la autoridad o ésta de aquéllos? Nos encontramos con la crítica spinoziana a la intolerancia política basada en su ingenio y no en la razón, es decir, en cierta naturaleza humana ilusoria en lugar de la verdadera naturaleza humana. Esta intolerancia genera un problema político en la sociedad porque se quiere gobernar los ingenios completamente, incluso aquellas parcelas de poder que

<sup>39</sup> Tácito: *Historias*, IV, 80, 2. Oldenburg cita este pasaje (Ep 29, p. 165), cuando en septiembre de 1665 le escribía a Spinoza que las cruentas batallas navales entre holandeses e ingleses muestran que los hombres no son guiados por la razón, sino por una valentía salvaje. Domínguez en Spinoza 1986a: 79, n. 9.

<sup>40</sup> A diferencia de Hobbes, cuya revolución política fue preparada por Maquiavelo pero a quien no hizo ninguna referencia, Spinoza cita al filósofo y político florentino. Ver Strauss, «Nicolás Maquiavelo», pp. 288-289.

<sup>41</sup> Como sostiene Deleuze (*En medio de Spinoza*, p. 56), «hay una relación fundamental entre la ontología y un cierto estilo de política». Sigo a este autor en la crítica spinoziana al iusnaturalismo. Por ejemplo, mientras que las filosofías de lo Uno plantean jerarquías políticas y prioriza la obediencia, una ontología pura repudia las jerarquías; el mundo de la inmanencia es anti-jerárquico, pues todos los seres valen, cada uno se esfuerza en perseverar en su ser, sea un loco o un sabio.

quedan fuera de su potestad<sup>42</sup>: para nuestro autor una de las causas de la represión de los ingenios es no tener una noción clara de la naturaleza humana, un error político que bien puede desembocar en la guerra civil.

La crítica spinoziana es clara: si la naturaleza humana fuera racional y social, el ser humano nacería libre y sería virtuoso y no requeriría de leyes para actuar en beneficio de los demás<sup>43</sup>. Aún más, una sociedad de hombres racionales y libres no requiere de leyes ni de gobiernos, pues serían capaces de autogobernarse benéficamente sin dañar al prójimo. En tal sociedad bastaría con enseñar doctrinas verdaderas para que todos hicieran la verdadera utilidad de manera sincera, espontánea y libre (TTP 5:73; TP 1/1). El problema del sabio es que, si bien empata en su vida ética y política en cuanto que siempre actúa en beneficio común, sabe guiar su propio ingenio pero no por ello sabrá guiar los ingenios de los demás. Es decir, los medios por los cuales el sabio reprime su ingenio no serán los mismos para reprimir los ingenios de los demás, por lo que construir una política que prescinda del ingenio particular de los ciudadanos está condenada a ser violenta sobre ellos. Sobre este asunto debemos aprovechar la experiencia de los políticos pues son quienes lidian con la diversidad de ingenios y los conducen a otros derroteros que el beneficio privado del ciudadano. Empero, ¿esto significa que no busquemos que el Estado civil forme ciudadanos racionales sino sólo que los mantenga tranquilos como borregos, que se les tolere sus vicios si no dañan al vecino y, en fin, que los dejemos tal cual nos los encontramos hoy en día?

## **IV.2. Diferencias de los conceptos de ingenio y estado natural en Hobbes y Spinoza.**

IV.2.1. A diferencia de Grocio y Aristóteles, para el filósofo inglés Tomás Hobbes<sup>44</sup>, el ser humano viviría al margen de los demás si pudiera conservarse sin su

---

<sup>42</sup> El capítulo anterior mostró la tesis tolerante del spinozismo. Sobre la propuesta spinoziana de la tolerancia religiosa, ver III.5.

<sup>43</sup> Ver III.1. en donde analizamos los actos del hombre libre y virtuoso, como la piedad, la justicia, la generosidad, actos que deberían imitar todos los ciudadanos.

<sup>44</sup> Spinoza conocía el *De Cive* de Tomás Hobbes (1588-1679), obra que formaba la tercera parte del proyecto filosófico de Hobbes: primero, *De corpore* y, segundo, *De Homine*. Estas tres partes están sintetizadas en el *Leviatán*, la propuesta de la máquina hecha y compuesta por los seres humanos a la manera del *fiat* divino.

ayuda, por lo que ningún ser humano nace social<sup>45</sup>. En lugar de concebir la igualdad humana en términos aristotélicos<sup>46</sup> como racional y social, el inglés la concibe a partir de la misma posibilidad de aniquilar al otro<sup>47</sup>, ya sea por la fuerza o por la astucia. Con base en esta igualdad natural, el inglés afirma la tesis de que el derecho es el poder y, en cierto sentido, retoma las posiciones de Calicles y Gorgias. A partir de una noción de la libertad como ausencia de restricciones, leemos en el *Leviatán* que:

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin<sup>48</sup>.

Mientras que el derecho (*jus*) natural es la libertad de hacer o de omitir algo, y la ley (*lex*) natural es un precepto o norma que determina y obliga a hacer u omitir algo<sup>49</sup>. A partir de la definición de la razón como cálculo, Hobbes considera que cada ser humano tiene el derecho natural de calcular cómo utilizará mejor su poder para conservar su bien máspreciado, a saber, la vida, a la vez que por ley natural podrá ejercer ese poder. El inglés analiza la vida humana en busca de las condiciones objetivas que se hallan en todos los seres humanos: a partir de considerar la conservación de la vida como el mayor bien del hombre, Hobbes observa que los seres humanos ejercen su derecho natural en cuanto la razón de cada uno le dicta cómo conseguir sus propios fines, así como la esperanza de lograrlo. Mientras persiste el ejercicio del derecho natural de cada individuo, se da un estado permanente de desconfianza recíproca en donde cada cual se prepara para la guerra y no para la paz. Es decir, deviene lo que llama «estado natural», una condición de guerra de todos contra todos pues cada uno

<sup>45</sup> Para Deleuze (*En medio de Spinoza*, p. 36), Hobbes desarrolla una concepción jurídica de la ética: afirma no sólo que las cosas se definen por su potencia, sino que el derecho natural de una cosa es lo que ésta puede; de esta manera, la ley natural consiste en que nada prohíbe lo que puede una cosa, que la cosa está en su derecho de hacer todo lo que pueda. Si bien el loco y el sabio no son iguales desde los puntos de vista de la ética y de la política, sí lo son desde el punto de vista del derecho natural, esto es, desde la identidad del derecho y la potencia, cada uno hace lo que puede y tiene derecho a ello. Ahora, si todos los seres ejercen este derecho, entonces tenemos un estado natural que precede al estado social.

<sup>46</sup> Ryan («Hobbes' political philosophy», p. 216) sostiene que muchas veces Hobbes interpreta desde su propio sistema el pensamiento aristotélico. *Leviatán*, 119; *De Cive*, pp. 87-88. Aristóteles: *Política*, I, ii, 9.

<sup>47</sup> Hobbes sostiene en su *Leviatán* (xiii, 1, p. 60) que: «La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra».

<sup>48</sup> Hobbes, *Leviatán*, xiv, 1, p. 64.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, xiv, 3.

busca autoconservarse en medio de un mundo con recursos limitados. El filósofo inglés sostiene que:

En el estado de naturaleza se da en todos una voluntad agresiva, pero no se da por la misma causa, ni es igualmente condenable. Ya que algunos, según la igualdad natural, permiten a los demás lo mismo que se permiten ellos (lo cual es propio de los hombres modestos). Otros en cambio, creyéndose superiores a los demás, se permiten todo únicamente a sí mismos y se arrojan honor ante los demás (lo cual es propio de una condición feroz)<sup>50</sup>.

El problema de la agresividad en el estado natural no es moral pues, para Hobbes, el único criterio para juzgar una acción como moralmente buena o mala es un marco legal o social, cosa que no hay en el estado natural. Es más, en este estado podemos evaluar la voluntad agresiva sólo por sus motivaciones o razones, que son egoístas o modestas: las primeras cuando se hace una violencia, mientras que las segundas cuando se responde a ella. A partir de ello, el inglés saca de contexto un pasaje del Evangelio en donde dice que debemos amar al enemigo<sup>51</sup> y lo cita en los siguientes términos: «lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos»<sup>52</sup> pues, en lugar del deber de amar a nuestros enemigos, el hecho de que cualquiera pueda ser mi enemigo me da derecho a enfrentarme a él. En el estado natural hobbesiano los individuos se imponen a los demás por gloria, a la vez que les prohíben a los demás lo que se permiten a sí mismos. Continúa este filósofo: «además, al ser muy grande la rivalidad de ingenios [*wit*], necesariamente de ella se originan las mayores discordias. Pues resulta odioso tanto el luchar contra algo como el no llegar a un acuerdo<sup>53</sup>». Hobbes retoma el sentido tradicional de ingenio (*wit*<sup>54</sup>) como la capacidad de encontrar la similitud entre cosas que, al parecer, son muy distintas. Asimismo, distingue un buen ingenio y un buen juicio (*good judgement*), pues éste implica el uso del entendimiento para encontrar diferencias mientras que aquél no. En el estado natural la diferencia de ingenios conlleva la rivalidad entre ellos, ya sea porque buscan las mismas cosas o porque no se pueden poner de acuerdo sobre ellas, problema que acepta

<sup>50</sup> Hobbes, *De Cive*, 1, 4. Spinoza tenía una edición de 1647 de esta obra. Ver Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, p. 217.

<sup>51</sup> *Lucas* 6:27-31: «[...] al que golpee la mejilla, preséntale también la otra [...] y tal como quieren que los hombres procedan con ustedes, hagan ustedes con ellos» (29, 31).

<sup>52</sup> Hobbes cita el pasaje en su *Leviatán*, xiv, 5, p. 65. Curley (en Hobbes, *Leviathan*, p. 80, n. 6) sostiene que tanto Santo Tomás (*Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, art. 4) como Lutero («Sobre la autoridad secular», pp. 400-401 en la edición de Dillenberger) afirmaban que la Escritura enseñaba que la ley de la naturaleza prescribe la regla de oro.

<sup>53</sup> Hobbes, *De Cive*, 1, 5.

<sup>54</sup> Sobre el sentido tradicional, ver II.1. En el *Leviatán*, viii, 1-2, sostiene que hay dos tipos de ingenio (*wit*), el natural y el adquirido. El primero no es una capacidad innata sino desarrollada sin educación, y consiste en celeridad para imaginar (*celerity of imagining*) y dirección certera (*steady direction*). Por su parte, el ingenio adquirido

Spinoza pero cuya solución diferirá al inglés. Éste no afirma que el estado natural existiera de hecho antes que los Estados civiles, sino que lo infiere como una abstracción a partir de los conflictos sociales que presenciarnos: una clara diferencia entre el estado natural y el social es que en el segundo hay prohibiciones, no en contra de la naturaleza, sino convenciones que restringen esa naturaleza. Por ello encuentra tres situaciones históricas de la guerra en el estado natural: 1º) sociedades primitivas que no son civilizaciones; 2º) guerra civil o disolución del Estado y 3º) la sociedad internacional o entre Estados civiles. Lo que nos interesa notar es que en todas estas situaciones los individuos no están en paz, sino en un constante conflicto.

IV.2.2. Si bien Spinoza está de acuerdo con Hobbes en que los seres humanos son iguales por naturaleza, el holandés llegará a conclusiones distintas al fundamentar esta tesis en el derecho de Dios o la Naturaleza. La *Ética* presenta este fundamento en los siguientes términos: «cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, por supremo derecho de la naturaleza cada uno hace aquellas cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza» (E4P37S2). La Naturaleza es absolutamente infinita porque tiene tanto el poder como el derecho de crear infinitas cosas en infinitos modos<sup>55</sup> y nada la puede limitar. Ejerce su poder creando todo lo existente y permaneciendo en lo que crea como su causa inmanente, por lo que cada individuo es una parte suya que existe y actúa en virtud de ella. Dada la necesidad de la Naturaleza, así como ella siempre realiza su poder, cada individuo existe y hace aquellas cosas que se siguen de la necesidad de su particular naturaleza. El derecho natural de cada individuo «[...] se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno [...]» (TTP Praef:11), pues la esencia actual o constitución del individuo es su propia naturaleza, esto es, la manera en que expresa a Dios o la Naturaleza. Spinoza reduce el derecho natural al poder para subrayar un dato empírico que hemos visto en capítulos anteriores: un individuo no puede hacer aquello que no está en su poder, sino que tiene derecho de que su constitución determine a su deseo para perseguir ciertas cosas y detestar otras conforme tiene el poder de hacerlo. Por lo tanto:

Así, pues, en virtud de un supremo derecho de la naturaleza cada uno juzga qué es bueno y qué es malo, y provee a su utilidad según su propio ingenio (ver E4P19 y E4P20) y se vengá (ver E3P40C2), y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia (ver E3P28). [E4P37S2]

---

<sup>55</sup> Sobre este derecho en Dios o la Naturaleza, ver I.1.2 ss.

En su esfuerzo por autodeterminarse y expresar autónomamente su causa inmanente (E4P4C), cada ser humano recurre a su ingenio como medio para ejercer su poder y derecho natural, pues recurre a su constitución, ideas, valores y afectos<sup>56</sup>. Por lo tanto, no sólo el ingenio le dicta cómo ejercer su derecho, sino que es parte del derecho natural del ser humano seguir su dictado: cada cual tiene el derecho natural<sup>57</sup> de pensar ciertas ideas y sentir tales afectos, por muy inmorales que le parezcan a otros ingenios, a la vez que tiene el derecho de perseguir o evitar los objetos representados por esas ideas y afectos. En lugar de que la razón calculadora dicte al individuo cómo autoconservarse, como piensa Hobbes, Spinoza considera que lo hace el ingenio de cada uno, ya sea racional o imaginativamente.

Ahora, el holandés sostiene que «[...] según el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el ingenio<sup>58</sup> de otro, sino que cada cual es garante de su propia libertad» (TTP Praef:11). Cuando consideramos el derecho natural de cada individuo al margen de cualquier compromiso social, nadie está naturalmente obligado a vivir según un ingenio ajeno sino sólo bajo su propia constitución, pues vivir bajo una constitución distinta significaría perseguir objetos que no le pueden ser nocivos, en lugar de aquellos que le son útiles. De esta manera, conducir la vida de una persona bajo la facultad de juicio de otra puede traer como consecuencia reprimir su potencia y cortar su crecimiento. De ahí que el derecho natural de cada individuo le dicte luchar por imponer su propio ingenio y facultad de juicio y evitar que sean limitados y conducidos por otros ingenios. Así, «por derecho natural nadie [...] está obligado, si no quiere, a complacer a otro ni a considerar bueno o malo sino aquello que, según su ingenio, juzga como tal» (TP 2/18)<sup>59</sup>. Salta a la vista un serio problema político: ¿esto significa que nadie debería imponerse sobre los demás, que toleremos los diversos ingenios aunque dicten hacernos daño a nosotros o a sí mismos?

Spinoza coincide con Hobbes en que la rivalidad de ingenios es la fuente de las discordias sociales y civiles: conforme los ingenios de los individuos difieren y se guían

<sup>56</sup> Sobre la construcción inadecuada de las nociones de bueno, malo, útil e inútil, ver III.1.1. Recordemos que en II.2.2 ss estudiamos la percepción adecuada de dichas nociones.

<sup>57</sup> Deleuze (*En medio de Spinoza*, p. 61) sostiene que, desde el punto de vista del derecho natural, en cuanto cada cosa tiene derecho a realizar la potencia que tiene y lo hace de hecho, no hay diferencia cualitativa entre el sabio y el loco. En cambio, desde el punto de vista de los afectos, el sabio es mejor que el loco: es más potente. Spinoza convertirá el problema de la razón en un caso particular del problema de los afectos: la razón es la forma bajo la cual la potencia se efectúa según ciertas condiciones (*Ibidem*, p. 63); de esta manera, la razón designa un tipo de afectos, por lo que no se define únicamente por cierto tipo de ideas, como hacía la tradición filosófica.

<sup>58</sup> Domínguez traduce «*Ingenium*» como «criterio».

<sup>59</sup> Domínguez traduce «*Ingenium*» como «criterio personal».

por medio de ellos para conservarse, habrá un estado natural de guerra entre ellos<sup>60</sup>. En tal caso, viven únicamente conforme les dicta su deseo y constitución, al margen de los intereses y deseos de los demás, evitan que otros les impongan qué hacer u omitir, a la vez que buscan imponerse sobre los demás. Por tanto, en el estado natural:

[...] no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos; pues todo el que está en el estado natural, mira tan sólo por su utilidad y decide, según su ingenio y teniendo sólo en cuenta su utilidad, qué es bueno y qué malo, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, fuera de él mismo; de ahí que en el estado natural no es concebible el pecado. [E4P37S2]

A diferencia de Hobbes, Spinoza recurre al derecho natural para fundar la irreductibilidad de las pasiones y opiniones entre los individuos: cada individuo tiene su propio ingenio y, en virtud de él, tiene derecho a dirigir su propia vida y no está obligado a seguir el ingenio o la constitución de nadie más. Spinoza considera que en donde no hay deseos, razones ni pasiones comunes, no podemos hacer juicios morales externos a los intereses de cada individuo. En el estado natural ni siquiera podemos hablar de pecado, pues esta idea pertenece exclusivamente a un estado civil: se trata de la desobediencia de las leyes establecidas por común acuerdo para establecer un bien común (E4P37S2). Entonces, si cada hombre vive según su propio ingenio, ¿por qué se agrupan para formar naciones? Es más, ¿por qué vemos que unos siguen a otros? ¿Cuáles son los procesos para conformar una sociedad, acaso sólo el miedo?

### IV.3. El ingenio común en el pacto social.

IV.3.1. El mismo estado natural le muestra a Hobbes que hay una pasión común a los seres humanos que es suficiente para justificar el abandono del derecho natural y la constitución de una sociedad, a saber: el temor a la muerte violenta<sup>61</sup>. La solución que Hobbes encuentra al estado natural es reprimir la rivalidad de ingenios por medio de una pasión común a ellos, es decir, que los individuos repriman todas sus pasiones en virtud de una común y útil para todos. El inglés propone el primer precepto de la razón o primera ley de la naturaleza, a saber: «[...] cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y

---

<sup>60</sup> Spinoza considera que en el estado natural nunca hay anarquía absoluta sino, más bien, lucha entre grupos constituidos (Moreau, «Spinoza y Huarte de San Juan», p. 161).

<sup>61</sup> Strauss, «Nicolás Maquiavelo», pp. 287-288.



utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra»<sup>62</sup>. Esta primera ley establece que los seres humanos busquen la paz por diversos medios pero, si no lo consiguen, deben defenderse por todos los medios que les presente su calculadora razón. Del deseo de paz se sigue la segunda ley de la naturaleza:

[...] que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concebida a los demás con respecto a él mismo. [...] Renunciar un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión<sup>63</sup>.

Para Hobbes el paso del estado natural al social se da exclusivamente por el miedo a perder la vida, generados por la competencia, la inseguridad y la gloria. La conciencia de este miedo junto con la de la igualdad de los seres humanos lleva a considerar lo absurdo que es un eterno conflicto pues éste no producirá ningún ganador. Esta conciencia justifica la utilidad de renunciar al derecho natural y formar parte de una sociedad, siempre y cuando los demás individuos también renuncien. Por lo tanto, la única manera que encuentra el inglés para superar la guerra permanente es por medio de la renuncia total del derecho natural de cada individuo y su cesión a una sola persona con el objetivo de seguir una sola voluntad. Si bien este contrato social disminuye el peligro de la muerte en los individuos que pactan, se trata de una solución colectivista que diluye las individualidades en beneficio de la sola voluntad de un individuo, que pasará a ser la autoridad<sup>64</sup>. En otros términos, este filósofo considera que únicamente un Estado autoritario podrá disipar los conflictos de la diversidad de ingenios, incluyendo en primer plano a la guerra civil. Por ejemplo, sostiene que: «[...] si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordes, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto»<sup>65</sup>. Así, una vez realizado el pacto, nadie podría protestar en contra de la institución del soberano, porque procedería en contra del pacto de la mayoría. Ningún acto del soberano podría constituir injuria ni injusticia para ningún súbdito, pues habría sido autorizado por la mayoría para que actúe como considere oportuno<sup>66</sup>. Es más, el súbdito no podría acusar ni castigar los actos del soberano pues hacerlo sería acusarse a sí mismo ya que sus acciones instituyen las acciones del

---

<sup>62</sup> Hobbes, *Leviatán*, xiv, 4, p. 64-65.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, 5-6, p. 65.

<sup>64</sup> Peña Echeverría, 1989: 14.

<sup>65</sup> Hobbes, *Leviatán*, cap. xviii, 5.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, cap. xviii, 6.

Estado<sup>67</sup>. A lo sumo, la autoridad cometería iniquidad. El soberano debería controlar la predicación religiosa<sup>68</sup>, las publicaciones y opiniones de los súbditos pues:

[...] es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y, por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia<sup>69</sup>.

A partir del supuesto de que las opiniones determinan las acciones, la única solución que encuentra el filósofo inglés es que el soberano legisle qué pueden opinar sus súbditos, pues con ello evitaría que éstos actúen en contra del derecho común. Esta represión de las opiniones es la represión de los ingenios, pues éstos son las fuentes de las opiniones. Cabe notar desde ahora la gran diferencia entre el ingenio en Hobbes y en Spinoza: el concepto en el inglés sólo tiene el sentido tradicional de fuente de opiniones, a la vez que piensa al individuo como un átomo que sólo se relaciona artificialmente con otros individuos, por lo que no es capaz de pensar la posibilidad de un ingenio común a dos o más personas. Por el contrario, dadas las características del concepto en el pensamiento de Spinoza, éste considera contraproducente la propuesta hobbesiana de que la autoridad dirija completamente los ingenios de sus súbditos. Nos dice en el TTP que:

Si fuera tan fácil mandar sobre las almas [*animus*] como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado sería violento, puesto que todos vivirían según el ingenio de los que mandan y sólo según su decisión juzgarían qué es verdadero o falso, bueno o malo, equitativo o inicuo. [TTP 20:239]

La experiencia nos muestra que ni siquiera los gobiernos más dictatoriales consiguen que su pueblo piense y sienta al ritmo de los deseos de sus gobernantes. Dado que Spinoza no cree en que las solas opiniones de los ingenios determinen las acciones, sino que éstas son determinadas por las pasiones más fuertes, no es deseable reprimir los ingenios sino sólo las pasiones más fuertes en cuanto se oponen al bien común. De esto surge la propuesta spinoziana de tolerancia frente a la diversidad de interpretaciones de la religión y de la Escritura<sup>70</sup>. Pero, ¿cómo se da el bien común para los ingenios y en verdad resuelve el conflicto social en el plano civil?

---

<sup>67</sup> *Op. cit.*, cap. xviii, 6-7.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, cap. xlii, 68: «[...] los reyes cristianos siguen siendo los pastores supremos de su pueblo, y tienen potestad para ordenar a los pastores que les plazca para que enseñen en la iglesia, es decir, para que aleccionen al pueblo puesto a su cargo».

<sup>69</sup> *Op. cit.*, cap. xviii, 9, pp. 145-146.

<sup>70</sup> Hemos estudiado esta propuesta en III.5.

IV.3.2. Frente a las filosofías políticas que parten de una naturaleza humana racional y social, Spinoza presenta el siguiente dato de la experiencia:

[...] puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. [TP 1/7]

Así como la ética de Spinoza, su política comienza con una posición realista<sup>71</sup>: la experiencia constata que todos los estados políticos (*status civilis*) son individuos constituidos por medio de costumbres (*consuetudo*), al margen de si sus ciudadanos son sabios o ignorantes. Para este dato de la experiencia, las costumbres son suficientes para mantener unidos a los seres humanos para formar un solo individuo más fuerte que ellos por separado. Esto no significará que no haya diferencia entre una sociedad racional y una imaginativa o bárbara, pues la diferencia estará en las distintas costumbres o actos repetidos de sus respectivos ciudadanos. Pero antes de estudiar esa diferencia, debemos considerar que, para Spinoza, el paso del estado natural al social estará dado por las acciones acostumbradas por los ciudadanos. Como para Hobbes, el holandés considera que la sociedad se da a través del pacto, pero lo pensará de distinta manera al inglés: el sentido ético del ingenio<sup>72</sup> nos mostró que sólo hay rivalidad entre los ingenios en cuanto difieren, pero esa rivalidad desaparece en cuanto concuerdan. El TP sostiene que:

Dado que los hombres se guían [...] más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir [...] por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. [TP 6/1]

La sociedad siempre es una sociedad de intereses y, aunque esos intereses sean producto de ideas adecuadas, la imaginación adapta aquel precepto de la razón de que el hombre es lo más útil para el hombre. Por ello, los intereses que unen a los seres humanos pueden ser de lo más diverso e irracionales y el deseo de conseguirlos lleva a los seres humanos a desear ser guiados por una sola mente, es decir, por la consecución de sus intereses<sup>73</sup>. Por tanto, el pacto social suele darse por medio de una esperanza por vivir con seguridad o con comodidades, por el miedo a la inseguridad o, en fin, por un

<sup>71</sup> Nos dice Peña Echeverría (*La filosofía política de Espinosa*, p. 12) que el realismo político de Spinoza: «[...] es la actitud por la que se acepta que las cosas son como son, que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos, y que, por consiguiente, toda propuesta política ha de partir de la comprensión de lo que es como necesario». Por su parte, Espinosa Rubio («Spinoza: la naturaleza ecosistémica de la política», p. 81) sostiene que: «Su adscripción al “realismo político” —que de la mano de Maquiavelo y Hobbes refuta cualquier legitimación ontoteológica del poder— no significa un apoyo al absolutismo ni al supuesto de que los fines justifican los medios, sino todo lo contrario: el poder se hace más firme y ejecutivo en la medida en que se reparte y se organiza de manera adecuada».

<sup>72</sup> Ver en III.1 el estudio de la superación ética de las rivalidades del ingenio.

<sup>73</sup> Para la tendencia racional a formar un solo individuo, ver III.1.5.

deseo común de vengar un daño sufrido por todos. El pacto no se restringe a la formación de un Estado civil, sino que es la condición de cualquier tipo de sociedad: por ejemplo, si distintos individuos que no tenían un especial vínculo entre sí, sufren un mismo daño, tenderán a unirse para que juntos puedan vengar ese daño. De esta manera, a pesar de que aceptemos que los ciudadanos racionales son más benéficos que los imaginativos para la vida civil, la racionalidad de los ciudadanos no puede ser un supuesto para gobernar sino una finalidad, por lo que Spinoza se opone al iusnaturalismo de Grocio que se remonta a la concepción de naturaleza humana de Platón y Aristóteles<sup>74</sup>.

Como en Hobbes, el argumento spinoziano fuerte para la formación de los Estados civiles es el deseo de los individuos de abandonar el estado natural: ningún hombre puede sobrevivir en solitario frente a la poderosa naturaleza, pues su solo ingenio ignora el mundo exterior y es impotente para indicarle cómo sobrevivir, en cuyo caso no sería extraño que el miedo a la soledad sea común en todos los hombres. El ser humano deja su estado natural y pasa a conformar una sociedad porque la suma de ingenios<sup>75</sup> es una suma de potencias para defenderse, para trabajar en equipo, etc. En cuanto los individuos desean y aprueban lo mismo, conforman una mayor fuerza que cada uno por separado y, por lo tanto, consiguen lo que buscan con mayor facilidad y rapidez. Esos intereses comunes que conducen al pacto voluntario es el bien común de la sociedad, es decir, un derecho a realizar ciertas acciones y obtener determinados beneficios para todos los individuos que suscriban el pacto. Sobre el contrato social, leemos en el TTP:

[...] el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa, si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado. [TTP 16:192]

Toda sociedad es una relación entre seres humanos constituida sólo por aquella utilidad común que buscan y aprueban colectivamente, es decir, está definida por un interés común entre esos hombres. Por lo tanto, una sociedad puede estar constituida por ingenios muy diversos siempre y cuando coincidan en aquello que constituye la sociedad, como la búsqueda de seguridad, de comodidades, etc. Para Spinoza, todo pacto está condicionado por la utilidad que da a las partes y, en el momento en que

<sup>74</sup> Ver IV.1.1 y IV.2.1. TTP 17 :190. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, pp. 10-31. Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, pp. 177 ss.

<sup>75</sup> En la sociedad imaginativa, se trata de la adaptación del precepto de la razón visto en III.1.5.

alguno de ellos deje de recibir su beneficio, volverá a tener el derecho de romper el pacto. Cabe señalar que todo pacto social es un avance con respecto al estado natural: por medio de la sociedad y de la cesión del poder a una autoridad, la multitud asume un derecho común que aumenta mucho su poder con respecto al estado natural y, en este sentido, toda sociedad es una mayor apertura racional a la libertad y a la emancipación de la servidumbre de las pasiones.

IV.3.3. Spinoza considera que Dios no tiene predilección de una nación sobre otra, pues Dios o la naturaleza:

[...] no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y sólo de estas dos, es decir, de las leyes y de las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un ingenio especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios<sup>76</sup>. [TTP 17:217]

El holandés es categórico: la naturaleza crea a los individuos y éstos crean las naciones, de manera que son los individuos los responsables de lo que sucede con las naciones que conforman. Con ello, no sólo rechaza el etnocentrismo judío, sino cualquier otro: no hay naciones, razas ni culturas privilegiadas por Dios ni por la Naturaleza, de modo que una nación no puede ser el parámetro para evaluar otras naciones. El único parámetro será el aumento de potencia. Además, este texto articula cinco conceptos esenciales para la política spinoziana: la lengua, las leyes, las costumbres, la nación y el ingenio. En cuanto a las lenguas, vimos que se explican por las asociaciones comunes realizadas por los ingenios<sup>77</sup>. Estudiamos el caso de la lengua hebrea y de los hebraísmos<sup>78</sup> y cómo los patrones de asociación son transmitidos de las generaciones viejas a las jóvenes. Pero también transmiten las acciones comunes, es decir, del derecho común encerrado en las leyes. No cabe duda de que la conveniencia de las lenguas, leyes y costumbres de los individuos es la condición indispensable para que aumenten colectivamente su potencia: si diversas personas tuvieran distintas

---

<sup>76</sup> El contexto de este texto es la pregunta por saber cuál fue la causa de la caída del Estado hebreo. Se pregunta Spinoza si la hipótesis de que fue por la naturaleza del mismo pueblo hebreo, hipótesis que desestima precisamente porque la Naturaleza no crea las naciones ni les impone fines; con este texto, Spinoza muestra que no fue el ingenio contumaz de los judíos lo que destruyó su Estado, porque en eso no eran distintos a los otros pueblos; más bien fueron las leyes inadecuadas. El texto latino pone: « ab natura? haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum et morum receptorum, et ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia prejudicia». Atilano Domínguez traduce « *ingenium* » como «talante».

<sup>77</sup> Ver II.2.3.

<sup>78</sup> Ver III.3.4.

lenguas, leyes, hábitos y costumbres, sucedería aquello de la torre de Babel, pues ninguno se podría poner de acuerdo para construir cualquier cosa, no podrían aumentar conjuntamente su potencia e, inevitablemente, se dañarían mutuamente, pues no harían acciones comunes por el bien de todos, a no ser por el azar. Por ello Spinoza considera que los individuos sólo se podrán distribuir (*distinguuntur*) o asociar en naciones a partir de la conveniencia en estos tres temas: lengua, ley y costumbres<sup>79</sup>.

Pero el texto no se queda ahí, pues nuestro autor sostiene que sólo de la ley y las costumbres se sigue que cada nación tiene un *singulare ingenium*, una *singularem conditionem* y unos *singularia praejudicia*. Con el concepto de « *natio* » el filósofo holandés se refiere al signo que engloba a los individuos al identificarlos por medio de otros signos, como la lengua. A nuestro juicio, excluye la lengua no porque sea irrelevante, sino porque quiere que su concepto de nación comprenda tanto aquellos imperios que comprendían pueblos con diversas lenguas, como aquellas naciones que tenían una misma lengua pero distintos ingenios. Para ello, consideraría suficiente para la génesis del ingenio común de una nación el condicionamiento de la ley y de los hábitos, con sus propias condiciones, pasiones, prejuicios, opiniones o ideas previas que le distinguirá de los ingenios de otras naciones. Con este concepto de ingenio, nuestro autor acuña un concepto de cultura *avant la lettre*: una misma forma de asociar objetos y de ser afectado por ellos será un mismo modo de percibir el mundo y de relacionarse con él, una manera que cambia de un pueblo a otro y que podemos conocer por medio del estudio de sus costumbres y opiniones.

IV.3.4. Antes de continuar con las condiciones del pacto para que conserve la sociedad, cabe introducir los principales conceptos políticos que utiliza Spinoza. Leemos en el TP:

La constitución de cualquier Estado [*Imperium*] se llama política [*status civilis*]; el cuerpo íntegro [*integrum corpus*] del Estado se denomina sociedad [*civitas*]; y los asuntos comunes [*communa negotia*] del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos [*respublica*]. [TP 3/1]

Spinoza llamará constitución política (*civitates insitituto* o *status civilis*) de un Estado (*Imperium*) o nación precisamente al conjunto de derechos comunes o asuntos públicos (*respublica*) que conforman al cuerpo político (*integrum corpus*) de la

<sup>79</sup> Lagrée y Moreau (en Spinoza, *Traité Théologico-politique*, p. 772, n. 74) comentan que Spinoza sigue a Maquiavelo: *Discursos* I, 58 y III, 43.

sociedad (*civitas*). Para nuestro autor, la sociedad o el Estado es un individuo compuesto por los ciudadanos, por lo que tiene un conato y se esfuerza por conservar su existencia. A su vez, será más poderoso conforme mejor se organicen sus ciudadanos para conservarlo. Por ello, continúa el pasaje del TP: «[...] los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil [*ius civili*], de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos [*cives*]; súbditos [*subditos*], en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad» (TP 3/1). Spinoza llama ciudadanos (*cives*) a quienes se guían por la razón y perciben adecuadamente aquellas acciones que benefician a todos y las desean en consecuencia. Éstos se benefician completamente por el derecho civil y, de hecho, no requieren de la ley para reconocer el derecho común y desearlo. Pero como vimos en los capítulos anteriores, no todos los individuos son guiados por la razón sino que suelen ser guiados por sus pasiones porque éstas son más poderosas, incluso cuando perciben lo que es deseable para todos<sup>80</sup>, a quienes el holandés llama súbditos (*subditos*). De hecho, cuando trata de la constitución del Estado en general y de la democracia, utiliza los términos *cives* y *multitudo*, mientras que cuando habla de la monarquía y aristocracia, utiliza los términos *subditos* y *vulgus*. Esto le distingue de Hobbes, quien prefiere sólo hablar de *subditos*.

Para Spinoza, las leyes son el derecho común y dirigen las acciones de los ciudadanos hacia un mismo fin como si fueran una sola mente y un solo cuerpo. Así nos dice un pasaje del TTP que:

[...] habitualmente no se entiende por ley, sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeñar, puesto que constriñe el poder humano dentro de ciertos límites, que él supera, pero no le impone nada superior a sus fuerzas. Parece, pues, que la ley debe ser definida, en un sentido más restringido, como la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin. [TTP 4:58]

El filósofo holandés llama ley o derecho civil a la determinación voluntaria de las acciones humanas para que ciertos individuos actúen de una misma manera, fija y determinada para algún fin. Por ejemplo, se condicionan los actos externos para conseguir ciertos beneficios, como mayor seguridad o mayor comodidad corporal<sup>81</sup>. Por ello, excluye de la definición de ley todo tipo de acciones que quedan fuera de las capacidades y fuerzas humanas. Por tanto, no sólo sería imposible de realizar sino que

<sup>80</sup> Sobre este problema en términos morales, ver III.2.1.

<sup>81</sup> Esta definición se funda en la definición de ley natural. Spinoza define las leyes naturales como las acciones necesarias que se siguen de la esencia de las cosas; en cambio, las leyes civiles son aquellas leyes que, sin contradecir las naturales, se pueden realizar o no voluntariamente (TTP 4, p. 57). Ver nuestro primer capítulo. En cuanto a las leyes naturales, por ejemplo, éstas exigen que todos los hombres piensen según su ingenio, que deseen la felicidad, etc., pero las leyes civiles determinan qué se puede hacer públicamente.

sería contradictoria *per se* una ley que exija a un individuo vivir mil años o no opinar, pues el ser humano no podrá superar los embates de la Naturaleza por tanto tiempo, ni podrá evitar formarse opiniones e ideas de lo más diverso sobre las cosas que afectan a su conservación. En cambio, se pueden prohibir cosas que se pueden hacer, es decir, se pueden legislar deberes, obligaciones u omisiones que limiten los derechos naturales. Pero «limitar» no significa necesariamente «reprimir», sino que puede ser «encausar». Para ello será muy útil conocer cómo se puede formar un ingenio común, un imaginario colectivo o una idiosincrasia.

Introduzcamos las diferencias entre la democracia, la aristocracia y la monarquía. Nos dice Spinoza que el:

[...] derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía. [TP 2/17]

En el «unánime acuerdo<sup>82</sup>» está implícita la idea de pacto: la multitud que compone al Estado se pone de acuerdo en ceder a alguien el derecho a decidir los asuntos públicos, establecer leyes y conductas entre los ciudadanos, decidir la guerra o la paz, etc., cuestiones muy importantes para la consecución de la seguridad y libertad que debe conseguir el Estado para sus ciudadanos. La diferencia entre los tres tipos de Estado radica en quién detenta ese derecho: en la democracia el derecho lo conservan todos, en la aristocracia unos cuantos elegidos y, en la monarquía, uno solo. Más adelante veremos los argumentos con los que Spinoza defiende la superioridad de la democracia sobre las demás formas de gobierno, argumentos que se centran en el aumento de potencia y libertad del ciudadano. De hecho, el holandés considera que la democracia es la primera forma de sociedad<sup>83</sup>, pues el sólo deseo del pacto conlleva el equilibrio de las fuerzas de quienes pactan. Empero, como tendremos oportunidad de ver en el caso del Estado hebreo<sup>84</sup>, es muy difícil que un pueblo ignorante sostenga su promesa y, por tanto, fácilmente se pierde esa democracia y se torna en aristocracia o monarquía.

---

<sup>82</sup> Atilano Domínguez (en su traducción al TP, pp. 93-94, n. 43) muestra que se equivoca aquella interpretación de la filosofía spinoziana que considera que no hay pacto en el TP sino sólo en el TTP.

<sup>83</sup> Por ejemplo, ver 8/1 y 11/1 y la siguiente nota.

<sup>84</sup> Sobre la traición del pueblo al primer pacto y la necesidad de un segundo pacto, ver IV.4.2.



IV.3.5. El ingenio común, imaginario social o idiosincrasia posibilita la constitución de pactos duraderos que no se rompan a las primeras de cambio. Para ello, el pacto debe buscar beneficios que en verdad satisfagan los intereses de cada cual, de manera que su ruptura implique un daño propio, desde la no obtención del beneficio hasta el castigo. De lo contrario, la insatisfacción de la utilidad conducirá a una pérdida del interés por el pacto. Nos dice el *Tratado Político*:

[...] no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política [*ex civitates instituto*], esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio ingenio<sup>85</sup>; por tanto, ese derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. [TP 3/3]

La constitución política de un Estado civil es el conjunto de leyes que regula las acciones de los ciudadanos o súbditos, pero no determina todas las acciones, sino aquellas que apoyen el bien común o lo puedan dañar. Por ello, la constitución política se contradeciría y volvería al estado natural si permitiera a cada ciudadano vivir bajo un ingenio contrario al que constituye a la misma sociedad. Dado que el ingenio comprende la facultad de juicio,

[...] tampoco podemos concebir que esté permitido a cada ciudadano interpretar los decretos o derechos de la sociedad. Pues, si le estuviera permitido, cada uno sería *ipso facto* su propio juez, ya que no le sería nada difícil excusar o revestir de apariencia jurídica sus actos. Organizaría, pues, su vida según su propio sentir [*ex suo ingenio*], lo cual [...] es absurdo. [TP 3/4]

Si cada ciudadano interpretara la ley según su particular ingenio, entonces la podría adaptar a sus intereses particulares y, por lo tanto, disfrazar de carácter legal acciones en contra de los intereses comunes. Por tanto, deberá haber una autoridad, es decir, una persona o un cuerpo colegiado que detente el derecho a interpretar e imponer las leyes sobre los ciudadanos<sup>86</sup> según su verdadero fin, a saber, la consecución de beneficios producidos por el mantenimiento del derecho común, esto es, por la conservación de la suma de fuerzas de los individuos que siguen una misma forma de vivir (TTP 4:58). Este fin sólo es percibido de manera adecuada por la razón, pues se trata de una noción común de la suma de las fuerzas y acciones conjuntas de los individuos. En cuanto conocemos las leyes civiles por su causa, las comprendemos adecuadamente como verdades eternas y actuamos según ellas no por obligación, sino

---

<sup>85</sup> Atilano Domínguez traduce aquí «*ex suo ingenio*» como «según su propio sentir».

<sup>86</sup> No serán objeto de esta investigación las diferencias entre una autoridad solitaria o una colegiada, pero cabe decir que son grandes: la primera tenderá a alejarse de los intereses de los súbditos (pues es humano equivocarse) y será discrecional y autoritaria, mientras que la segunda, en cuanto el número sea mayor, estará más cerca de los ciudadanos y podrá defender sus intereses. Por ejemplo, TP 8/11 ss.

por convicción. Pero cuando no somos capaces de esta comprensión, creemos que las leyes son una carga que reprime nuestro ingenio, sus juicios y deseos. En tales casos, el legislador entra en escena para conseguir que ciudadanos pasionales e imaginativos conserven el derecho común y la ley funciona como causa externa de sus acciones<sup>87</sup>. En este sentido,

[...] como el verdadero fin de las leyes sólo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. [TTP 4:58-59]

¿Por qué se debe constreñir a todos por igual? Para encausar las opiniones de los diversos ingenios para que actúen en función del mismo fin, a saber, el derecho común. Nuestro autor apela a la sabiduría del legislador en cuanto reconoce el ingenio del pueblo para codificar la ley a través de premios y castigos adecuados a ese ingenio; entonces, sabiamente establece un fin distinto al verdadero, un fin que podemos llamar imaginario en tanto recurre a los principales deseos y temores de un pueblo ignorante, necio, contumaz y supersticioso. Continúa el TTP:

A los cumplidores de las leyes [los legisladores] les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar, en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno. De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida que es impuesta a los hombres por mandato de otros; y, en consecuencia, los que obedecen a las leyes, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos. [TTP 4:59]

Quien es incapaz de reconocer la utilidad de la ley, la percibirá como una prohibición para sus apetitos, pues sus pasiones difieren del derecho común y, al ser más fuertes las pasiones, le indican conservar su existencia de otra manera a como lo indica el derecho común; pero en cuanto es obligado a seguir la ley, percibe la limitación de sus deseos, por lo que buscará evitar la ley. Sólo en este sentido se justifica el castigo: para conservar el derecho común, se le agrega a la ley una consecuencia distinta a la que deriva de no seguirla: el legislador interpreta la ley para que prometa al cumplidor lo que más ama, a la vez que amenace al infractor con lo que más teme; con ello, conseguirá que el pueblo imite los actos racionales del hombre libre y virtuoso. La interpretación de la ley por parte de los legisladores es la conducción del imaginario colectivo: habrá una constante generación de premios y castigos conforme mude el ingenio del pueblo. Entonces, ¿Spinoza está de acuerdo con Hobbes que la autoridad debe determinar el ingenio de los individuos?

---

<sup>87</sup> Por ejemplo, Moisés dictó las leyes a infieles e impíos y éstos las percibieron claramente, si bien entenderlas, como ya dijimos, es otro asunto: si el pueblo hebreo hubiera sido fiel, la ley habría sido superflua (TTP 7:112-113).

IV.3.6. Es importante considerar con más detalle las formas bajo las cuales se puede dar la cesión del derecho natural según Spinoza, cesión centrada en el concepto de ingenio. Nos dice el TP que:

[...] cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y [...] es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio ingenio<sup>88</sup>, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio. [TP 2/9]

Por ejemplo, A tiene bajo su potestad a B cuando el poder de A supera y se impone al de B y el ingenio de B le dicta que, para conservar la vida, es mejor supeditarse al ingenio de A. Es muy importante notar que B está bajo la potestad de A en cuanto actúa en función de lo que dicta el ingenio de A, a la vez que A es jurídicamente autónomo de B en cuanto puede hacer todo lo que le dicte su ingenio, sean venganzas o cualquier otra pasión y evitar que B le imponga su ingenio. Continúa Spinoza con las formas de potestad:

Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o le quitó las armas y los medios para defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su ingenio<sup>89</sup> más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o de la segunda forma, sólo tiene su cuerpo, pero no su mente. En cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su mente como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo. [TP 2/10]

Las primeras dos formas de potestad son dominios físicos: A tiene bajo su potestad a B porque tiene el poder de confinar a B e impedir que se mueva conforme le indique su ingenio. En estos casos, A no domina todo el ingenio de B porque sólo apresa su cuerpo, de modo que algunas parcelas del ingenio de B se mantienen bajo la sola guía de B: por ejemplo, el preso que escribe sus memorias o un plan de fuga. Pero las dos últimas formas de potestad son dominios tanto mentales como físicos: en cuanto a la potestad del miedo, A tiene bajo su potestad a B porque le convenció de cierto daño futuro que sólo A puede evitarle. En cuanto a la potestad del interés, A tiene bajo su potestad a B porque le ofrece un beneficio a cambio de la sociedad. En estos últimos casos, el ingenio de B depende en gran medida del ingenio de A, pues le ha cedido la manera de guiarse y conservarse. En este sentido, hay muchas formas en que las personas pueden vivir bajo la potestad de otros: no sólo quien es amenazado por medio de torturas físicas o mentales, sino también el ambicioso que vive bajo la potestad de la opinión de la gente o el avaro que es súbdito de la acumulación de riqueza. Por tanto, un hombre tiene bajo su potestad a otro no sólo cuando se adueña de su poder y controla su

<sup>88</sup> Atilano Domínguez traduce aquí «*Ingenium*» como «criterio».

<sup>89</sup> Atilano Domínguez traduce «*ingenium*» como «criterio».

ingenio, sino también cuando trabajan en conjunto por un beneficio común, en cuyo caso, ambos comparten la potestad.

La autoridad debe buscar la manera de tener bajo su potestad a los ciudadanos, aunque la potencia de éstos será muy distinta bajo el tipo de potestad en que lo estén: si lo están bajo una potestad física, la sociedad exigirá una represión física constante pero, en el momento en que el súbdito tenga la fuerza suficiente, se vengará y buscará romper el lazo. Si se trata de una potestad de miedo, la sociedad exigirá la conservación del miedo pues, en cuanto el súbdito se entere de que no sucederá lo que teme, se romperá el lazo. Por último, si se trata de una potestad de interés, se conservará conforme el ciudadano siga obteniendo el interés, pero se romperá en cuanto ya no sea posible conseguirlo. A continuación veremos la manera en que Moisés tuvo al pueblo hebreo bajo la potestad divina y modificó la constitución del Estado hebreo con vistas a que se conservara.

#### **IV.4. Ingenio y Estado imaginativo: las alianzas del Estado hebreo con Dios.**

IV.4.1. Para nuestro autor, la historia política del pueblo judío comienza con la salida de Egipto<sup>90</sup>. Efectivamente, los judíos:

[...] mientras vivieron entre otras naciones, antes de la salida de Egipto, no tuvieron ninguna ley particular ni estuvieron obligados por ningún derecho, fuera del natural y, por supuesto, del derecho del Estado en el que vivían, en cuanto que no se oponía a la ley divina natural. [TTP 5:72]

Los judíos sólo dependían de su derecho natural porque cuidaban su supervivencia. Pero esto no significa que vivieran al margen de los egipcios pues, al vivir esclavizados por ellos, ejercían su derecho natural al estar sojuzgados a cambio de la conservación de su vida. Recordemos que un individuo depende jurídicamente de otro en cuanto está bajo la potestad de éste (TP 2/9, 2/10), es decir, en cuanto depende de él para conservar la propia existencia. Los judíos esclavizados dependían jurídicamente de los egipcios en cuerpo y en mente y no podían seguir su propio ingenio

---

<sup>90</sup> Cabe decir que el proceso interno de la génesis del Estado hebreo para Spinoza es muy distinto que para Maimónides; para éste, Dios cambia de forma natural y paulatina el hábito a la idolatría egipcia, a través del desvío, del camino recto hacia la tierra prometida, al desierto. Maimónides: *Guía de perplejos*, III, 32, pp. 469-74. Trad. introd. y notas por D. Gonzalo Maeso, Madrid, Ed. Nacional, 1984. Citado por Domínguez en su traducción al TTP, 1ª ed, p. 111, nota 74.

sino el ingenio del faraón, por lo que no eran dueños de su destino y estaban bajo la potestad del miedo. Spinoza apunta que los sacrificios de los patriarcas no eran ceremonias hebreas sino productos de la convivencia con otros pueblos, acostumbrados a aumentar su devoción por medio de sacrificios o, bien, por mandato del Estado bajo cuyas órdenes vivían (TTP 5:72-73).

Cuando Moisés guía a los judíos fuera de Egipto y les libra de la esclavitud y de la potestad del faraón<sup>91</sup>. Ya se dijo que una vez liberados los judíos, creyeron que Dios dirigió la Naturaleza en beneficio de ellos porque eran su pueblo elegido. Para que la divinidad siga acomodando la fortuna en beneficio del pueblo hebreo, Moisés propone al pueblo hacer una alianza con aquel ser omnipotente que les fue propicio. Del pueblo hebreo, Spinoza sostiene que:

Su elección y vocación consistió, pues, exclusivamente en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades. Ni vemos que Dios haya prometido algo más a los patriarcas y a sus sucesores. En la misma ley, no se promete, a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida; y, a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades. Nada extraño, por lo demás, ya que el fin de la sociedad en general y del Estado [...] es vivir segura y cómodamente. [TTP 3:48]

A diferencia de otros filósofos, Spinoza ubica el pacto en un momento concreto. Este pacto exige a Dios acomodar la fortuna en beneficio del pueblo hebreo, con lo que únicamente ofrece al pueblo bienes corporales, como la seguridad y las comodidades. Pero en ningún momento le otorgará bienes eternos, como el conocimiento verdadero de la naturaleza, la paz interior o la beatitud, que es la suprema felicidad. Además, ya vimos que la alianza o pacto es la sociedad conseguida por la cesión individual del derecho natural y está condicionado por la utilidad de las partes (TTP 16:193), por lo que los hebreos también tienen responsabilidades: a cambio de los bienes materiales, una vida segura y cómoda, se les exige un culto exclusivo a Dios. La verdadera singularidad del pueblo hebreo está en que sólo ellos pactan directamente con Dios: «[...] las leyes del Antiguo Testamento sólo fueron reveladas y preescritas a los judíos; puesto que, como Dios sólo los había elegido para formar una sociedad y un Estado singulares, era necesario que tuvieran también unas leyes especiales» (TTP 3:48). Únicamente para los hebreos la religión pasó a tener fuerza de derecho, pues sólo a ellos les es revelada la ley a través de la profecía. Entonces, el ingenio particular del pueblo hebreo es el medio de cesión de su derecho natural: porque los milagros son el medio para auxiliar al pueblo hebreo, también son el medio por el cual Dios se comunica con

---

<sup>91</sup> Ver II.3.4.

los hebreos. Dios les entregó a los primeros judíos la religión por escrito con forma de ley porque eran como niños (TTP 12:159). Moisés escribe el *Libro de la Alianza*<sup>92</sup> y el *Libro de la ley de Dios*<sup>93</sup>, que contenían el pacto del pueblo hebreo con Dios, así como las leyes o preceptos que Dios da a los hebreos<sup>94</sup>. Este último, según Spinoza, contenía tanto el segundo pacto de los hebreos con Dios por medio de Moisés, como el tercero, por medio de Josué. Además, el segundo pacto no sólo obligaba a los presentes sino también a la posteridad (TTP 8:123)<sup>95</sup>. Pero el primer pacto contenido en este libro, sólo obligó a quienes estaban presentes en el momento de esa alianza. Spinoza sostiene:

[...] para que este pacto fuera válido y duradero y sin sospecha de fraude, Dios no selló con ellos ningún acuerdo, sino después que ellos comprobaron su poder admirable, el único que les había salvado y el único que podía salvarles en lo sucesivo (ver *Éxodo*, 19, 4-5). Pues, por el simple hecho de haber creído que sólo el poder de Dios podía salvarles, entregaron a Dios todo su poder natural de conservarse, que antes quizá pensaban tener por sí mismos, y también, por tanto, todo su derecho. [TTP 17:205-206]

El pacto es la misma sociedad entre los hebreos, conseguida por la cesión del derecho natural de cada uno de los hebreos. Entonces, los hebreos acuerdan dejar de decidir de manera privada los medios para conservarse y ceden su ingenio a la fortuna, pues la perciben como el auxilio de Dios, el único capaz de mantenerlos como un solo individuo, una nación separada de las otras naciones, así como de sus leyes. La alianza

<sup>92</sup> Sobre el rechazo spinoziano a la tesis de que Moisés escribió el Pentateuco, ver III.3.2. Para Spinoza, Moisés sólo escribió cuatro libros que, con el tiempo, se ampliaron hasta constituir los primeros cinco libros de la Escritura. Domínguez (en su traducción al TTP, 1ª ed, pp. 227-228, nota 194) sostiene que Spinoza sigue el comentario de Ibn Ezra a *Éxodo*, 17:14 ss, en el que propone a Moisés como autor del *Libro de las Guerras*. Hobbes y Peyrère secundan esto. Pero el holandés atribuirá a Moisés los siguientes libros: *Libro de la Alianza*, *Libro de la Ley de Dios* y el *Cántico*. Spinoza sostiene que: «[...] por *Éxodo* 24:4 y 7, hay constancia de otro libro, llamado *Libro de la Alianza*, que leyó Moisés ante los israelitas, cuando hicieron la primera alianza con Dios. Sin embargo, este libro o carta contenía muy pocas cosas, a saber, las leyes o preceptos de Dios que se enumeran desde *Éxodo* 20:22 hasta el capítulo 24. Nadie que lea con sensatez e imparcialidad dicho pasaje, lo negará, puesto que allí se dice que, tan pronto supo Moisés la opinión del pueblo acerca de la alianza que iban a hacer con Dios, escribió los dichos y derechos de Dios, y que, al amanecer, tras realizar ciertas ceremonias, leyó a toda la asamblea las condiciones del pacto; una vez leídas y percibidas por toda la masa, el pueblo se comprometió de común acuerdo a cumplirlas» (TTP 8, p. 122).

<sup>93</sup> Moisés escribió el *Libro de la ley de Dios* para que los sacerdotes lo leyeran al pueblo hebreo en ciertas ocasiones: «Consta [...] que, en el año cuarenta después de la salida de Egipto, Moisés explicó al pueblo todas las leyes que había dado (ver *Deuteronomio* 1:5) y le recordó la obligación de cumplirlas (*ib.* 29:14), y que finalmente, escribió un libro que contenía estas leyes explicadas y este nuevo pacto (*ib.* 31:9). Este libro se llamó *Libro de la ley de Dios*, que posteriormente aumentó Josué con la descripción del pacto con que el pueblo se comprometió, de nuevo, en su tiempo, y que fue el tercero que hizo con Dios (ver *Josué* 24:25-26). Ahora bien, como no poseemos ningún libro que contenga ese pacto de Moisés y, a la vez, el pacto de Josué, es necesario conceder que dicho libro se perdió» (TTP 8, p. 122). Por la importancia del escrito, Moisés habría ordenado guardarlo religiosamente y así mantenerlo para el futuro. Asimismo, ordenó guardar también el *Cántico*, que escribió para que todo el pueblo lo aprendiera y, con tal educación, mantuviera en mente la imagen de Dios que produce la obediencia (TTP 8, p. 123).

<sup>94</sup> *Éxodo* 20:22.

<sup>95</sup> *Deuteronomio* 29:14.

quedó sellada por el mismo poder de Dios que ellos admiran, a saber, su dominio sobre la Naturaleza.

Aquí Moisés es el intermediario entre Dios y la multitud hebrea, pero no un rey, por lo que el pacto se realiza directamente con Dios y el Estado hebreo fundado es una teocracia y no una monarquía. Moisés «[...] estableció el Estado de los hebreos con carácter divino y radicalmente opuesto al régimen monárquico» (TTP 8:122n). Por tanto, no puede ser incluido en la lista de reyes hebreos<sup>96</sup>. En el primer pacto, el pueblo no tenía necesidad de autoridades religiosas, puesto que era libre de interpretar todo mensaje divino, esto es, los milagros divinos según su propio ingenio. Pero tampoco requería autoridades civiles, ya que podía elegir libremente sus instituciones y forma de Estado. Por lo tanto, este pacto permite a todos los ciudadanos, sin distinción, conservar autónomamente su derecho para rendir culto a Dios según su propio ingenio a cambio del disfrute de la seguridad y las comodidades de la sociedad, con la condición de que sólo le rinda culto a Dios. En este primer pacto hay un equilibrio en el poder de la multitud: les permite trabajar juntos por un bien común y procurar juntos por su seguridad y comodidades, en lugar de hacerlo en beneficio de los egipcios o de otro pueblo, porque es vivir al margen del yugo de la esclavitud. Pero, ¿cómo podían estar seguros de que Dios mantendría su pacto con la ayuda externa? Como ya hemos visto en la dinámica de la proyección del ingenio, cuando aquellos hebreos se preguntan por la benevolencia del rector de la Naturaleza para con ellos, se cree que él actúa hacia ellos de la misma manera en que ellos actúan hacia sus vecinos, entonces, Dios les cuida por el deseo de gloria y de honores. Así, lo único que reclama dicho rector es nuestra gratitud, amor y honor, esto es, que le rindamos culto (TTP 5:78-79)<sup>97</sup>. Estos hebreos se figuraban a Dios a partir de su propio ingenio: como creen que la nación hebrea y la religión elegida únicamente pertenecen a un Dios legislador, la elección divina implicará para ellos un culto especial y distinto al que realizan los pueblos de otras regiones para sus dioses. Asimismo, implica la exclusión de los otros dioses así como de sus respectivos cultos.

---

<sup>96</sup> Moisés se constituye como la única autoridad no inmediatamente sino después de la contumacia del pueblo hebreo, pues éste pactó siempre con Dios.

<sup>97</sup> Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, p. 11.

IV.4.2. Como ya no dependen de la constitución civil egipcia, ahora tienen que hacer una nueva constitución civil y trabajar en equipo por el bien común de todos. La fortuna les ofrecerá a todos por igual los mismos bienes, por lo que deben organizarse para administrar lo que les dé la fortuna: deben empezar a idear cómo se proveerán de alimento, vestido, refugio, etc. Vemos que esta sociedad depende en gran parte del auxilio externo, pues por terror a ser destruidos, han cedido su ingenio a Dios, el rector de la fortuna. Pero el ingenio común del pueblo hebreo, su imaginario colectivo o «idiosincrasia»<sup>98</sup>, consiste en que son económicamente miserables, pues acaban de abandonar la esclavitud egipcia, la región geográfica en que vivían y la forma de subsistencia; son extremadamente supersticiosos y acostumbrados a la idolatría (TTP 2:41), a la vez que ignoran las leyes de la naturaleza y creen en causas finales y milagros; también son intolerantes hacia otros pueblos por sus creencias en el culto exclusivo y en que son el pueblo elegido y preferido de Dios<sup>99</sup>; son obedientes pasivos ya que han vivido muchos años bajo la esclavitud, al grado de depender de Moisés para salir de Egipto (TTP 5:75); y, en fin, viven con miedo, pues esperan que Dios siga acomodando la fortuna para que se puedan conservar. En este tenor, el análisis spinoziano concluye que, en esos momentos, los judíos: «[...] para nada [...] eran menos aptos que para fijar sabiamente los derechos y para detentar ellos mismos el poder supremo, puesto que todos eran rudos de ingenio<sup>100</sup> y estaban deformados por la esclavitud» (TTP 5:75). Al conservar cada ciudadano su ingenio y derecho natural, permanecen en el estado natural y cada uno busca un interés distinto al de los demás; este *rudis ingenii* incapacita a los hebreos para determinar autónomamente sus derechos, que se reducen a ofrecer un culto exclusivo a Dios, un ser irrepresentable: el pueblo ignora quién es Dios pues no son capaces de pensar más que lo que les presentan sus sentidos y, precisamente, quien gobierna lo representable es irrepresentable. La costumbre del pueblo hebreo por la idolatría les inhabilita para conservar el pacto que hicieron con Dios, pues precisamente la idolatría es muestra de la contumacia del pueblo hebreo: persisten en el error de adorar cosas representables, como lo hacían cuando eran esclavos de los egipcios y, ante la ausencia de Moisés, le piden a Aarón que les hiciera una figura que pudieran adorar y éste les fabrica un becerro de oro. Con ello, el ingenio del pueblo rompe el pacto con Dios, ya que el becerro de oro no es quien los

<sup>98</sup> Como traduce acertadamente Atilano Domínguez en algunos pasajes, por ejemplo: TTP 3:54; 4:61; 5:70.

<sup>99</sup> Más adelante analizaremos esta intolerancia propia de cada nación.

<sup>100</sup> Domínguez traduce «*rudis ingenii esse*» como «un tanto rudos».



sacó de Egipto y dirigió la fortuna en su beneficio. Por tanto, adoran a un falso rector de la naturaleza, actitud que si persiste no les permitirá subsistir mucho tiempo dada su gran dependencia de la fortuna.

Entonces, nos dice Spinoza que:

[...] después que Moisés conoció el ingenio y el ánimo contumaz de su pueblo, vio claramente que éste no podía llevar a cabo la empresa iniciada sin grandes milagros y sin una singular ayuda externa de Dios, sino que incluso perecerían necesariamente sin tal auxilio<sup>101</sup>. [TTP 3:53]

Moisés percibe que la idiosincrasia de su pueblo le incapacita para autodeterminarse y conservar el derecho común. Porque el primer pacto le otorgaba a todo el pueblo el derecho a interpretar los milagros, cada uno ejerció ese derecho según le dictó su supersticioso ingenio y a las primeras de cambio adoraron a un dios representable que les pudiera ofrecer una protección y seguridad más claras para ellos, pues viven bajo el azar de los encuentros externos y son incapaces de comprender la utilidad implícita en la sociedad común. De seguir el pueblo así, el esfuerzo de Moisés sería en vano y el pueblo sería esclavizado o moriría de hambre en cualquier momento.

¿Qué hace entonces Moisés para conservar el derecho común? El particular ingenio de los hebreos les condiciona a ceder su derecho bajo la misma forma de la esclavitud: antes eran los egipcios, ahora serán esclavos de cualquier proyección de sus miedos ingenios. Moisés decide quitarle el derecho a interpretar los milagros a los hebreos que traicionaron el pacto y otorgarlo completamente al único grupo de individuos que no adoró al becerro de oro, llamados desde entonces la tribu de Leví, pues es el único grupo capaz de interpretar el derecho común en beneficio de toda la sociedad. Así, durante el primer pacto:

[...] se intentó entregar todo el misterio sagrado a los primogénitos, y no a los levitas (ver *Números* 8:17). Pero después que todos, a excepción de los levitas, adoraron al becerro, los primogénitos fueron repudiados y declarados impuros, siendo elegidos en su lugar los levitas (*Deuteronomio* 10:8). [TTP 17:218]

En el primer pacto, todos los primogénitos tenían derecho a interpretar a Dios y sus señales según su ingenio. Pero con la cesión a la tribu de Leví, Moisés lleva al pueblo hebreo a hacer un nuevo pacto con Dios. Asimismo, por medio de este segundo pacto Moisés desequilibra el poder de la multitud judía e instaura una autoridad tanto religiosa como civil. Entonces salva la incapacidad del *rudis ingenii* del pueblo hebreo por comprender y conseguir su beneficio común.

---

<sup>101</sup> Este pasaje remite a *Éxodo* 34:9. Reelaboro la versión de Domínguez, que traduce «*ingenium et animum suae nationis contumacem*» como «el carácter y el talante contumaz de su pueblo».

Pero, ¿cómo le hará un pueblo supersticioso y contumaz para hacerle caso a Moisés y obedecer las interpretaciones de la Tribu de Leví y, con ello, evitar una muerte segura? Moisés detentó en solitario fácilmente el poder porque: primero, superó a los demás judíos por virtud divina, es decir, tenía una imaginación vivaz<sup>102</sup>. Segundo, convenció a los demás de que era superior. Tercero, confirmó su superioridad por muchos hechos (TTP 5:75)<sup>103</sup>. Con una imagen de ser sobrenatural para el pueblo hebreo, Moisés es admirado y alabado por el pueblo, de modo que éste le obedece, imita y emula (TTP 17:204-205; E3P55S2)<sup>104</sup>. Como veremos a continuación, el legislador y profeta Moisés funda dos movimientos<sup>105</sup>: la politización de lo divino y la divinización de lo político. En cuanto a lo primero, la autoridad civil utiliza la religión para establecer el derecho común, por lo que únicamente acepta aquellos cultos, dogmas, supersticiones, ceremonias y demás signos externos que prediquen la obediencia civil; de modo que se adapta la ley para que le prometa al cumplidor lo que más ama y amenace al infractor con lo que más teme. En cuanto a la divinización de lo político, el cumplimiento de la ley es un homenaje a Dios, por lo que pertenecer a la nación hebrea y cumplir la Ley Mosaica pasa a ser la manera de venerar y honrar a Dios. En estas condiciones la intolerancia religiosa no es un factor de discordia civil y sino un medio aglutinante para el Estado hebreo: coinciden fanatismo y lealtad, con lo que toda oposición a la autoridad es una oposición al súbdito y se persigue con el odio más enraizado.

Así como Adán percibió las verdades eternas que Dios le enseñó<sup>106</sup>, Moisés también las percibió como mandamientos de un Dios legislador, por lo que él mismo no tiene otra opción que enseñar la ley al pueblo en los mismos términos en los que los aprendió: como derecho o mandato y no como verdades eternas. Por el particular ingenio del pueblo hebreo, cuando constituyeron un Estado el poder tuvo que quedar bajo la potestad de un solo hombre, que determinara las acciones del pueblo por medio de la prescripción de leyes y, a la vez, que fuera el único capaz de interpretarlas (TTP 5:75). Moisés no es un filósofo para los hebreos, pues no les enseña la guía de la libertad interior, por lo que no tiene una hoja de ruta para conducir al ingenio de cada

<sup>102</sup> Sobre la imaginación vivaz de los profetas, ver III.4.3.

<sup>103</sup> *Éxodo* 14:34; 19:9.

<sup>104</sup> Se trata de la misma razón por la que los reyes buscan pasar por dioses o sus descendientes, a saber: porque nadie obedece a su igual. La admiración sólo se da cuando no vemos en el hombre que admiramos algo parecido a nosotros pues, si lo consideramos nuestro igual, entonces envidiaremos sus virtudes.

<sup>105</sup> Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, pp. 9-31. La asociación en la teoría de la imaginación explica ambos movimientos.

<sup>106</sup> En III.3.5 analizamos la incapacidad del ingenio de Adán para percibir las verdades eternas.

ciudadano a ser su propia autoridad para interpretar a Dios y realizar el equilibrio que ofrecía el primer pacto. Más bien, es una autoridad civil que interpreta la ley para coaccionar o corregir los actos externos del pueblo en beneficio del mismo pueblo. Moisés se dedicó a instaurar un buen Estado, función que debemos tener en cuenta cuando consideramos sus enseñanzas: condena la venganza y el odio al prójimo, manda cumplir la ley y denunciar las injusticias (TTP 7:103-104)<sup>107</sup>. Moisés decreta que las leyes establecidas en el primer pacto se cumplan para todos, no sólo para quienes estaban presentes, de modo que la ley será la única forma de vida correcta a la que podía acceder el pueblo hebreo pues, bajo el culto y el amor de Dios, accedieron a los bienes temporales de una vida segura, una forma de vida que les hubiera sido vedada de haber sido abandonados a su suerte cuando adoraron al becerro. Para que la contumacia del pueblo no convirtiera este derecho en privado, se requiere de la autoridad de un único magistrado capaz de interpretar la ley ante las cambiantes circunstancias en beneficio de la multitud y evitar la vuelta al estado natural y, por tanto, la ruina de la nación hebrea (TTP 7:116).

Moisés utiliza las creencias afincadas en el ingenio del pueblo hebreo para amonestarlo y exhortarlo a obedecer la ley y conservar el pacto. Moisés capitaliza estas creencias para amonestar al pueblo e inducirlo a la obediencia para que conserve el derecho común. Nos dice el holandés que:

[...] cuando la Escritura, para exhortar a los hebreos a la obediencia de la ley, dice que Dios los ha elegido, con preferencia a las demás naciones (ver *Deuteronomio* 10:15); que está cerca de ellos y no de los demás (*ib.* 4:4 y 7); que sólo a ellos les ha preescrito leyes justas (*ib.* 4:8); en fin, que sólo a ellos, posponiendo a los demás, se les dio a conocer (*ib.* 4:32), etc., habla adaptándose a su capacidad. [TTP 3:44]

En términos reales, si Dios hubiera dirigido la fortuna en beneficio de todas las naciones, no habría disminuido la felicidad temporal del pueblo hebreo. Pero dado que el ingenio avaro y ambicioso de aquellos hebreos sólo obedecerían la Ley Mosaica si creían que eran privilegiados por Dios, de manera que la creencia en estos prejuicios garantiza su felicidad temporal y no puede ser de otro modo, pues constituye el medio imaginativo para que los hebreos cumplieran la ley: saber que sólo ellos se salvarán sobre los demás pueblos, que sólo lo lograrán colectiva y no individualmente, etc., son los mensajes que tienen que repetirse diariamente para actuar en beneficio de la comunidad, de lo contrario no se sentirían especiales y dejarían de interesarse por la Ley Mosaica.

---

<sup>107</sup> *Levítico* 5:1; 19:17-8.

Moisés puede establecer una sociedad a partir de dos leyes de la naturaleza humana (E4P37S2): que un afecto sólo puede ser reprimido por un afecto más fuerte (E4P7) y que alguien se abstiene de inferir un daño por temor a un daño mayor (E3P39). La Ley Mosaica comprende desde los diez mandamientos hasta la regulación de comportamientos civiles junto con penas y castigos detallados para los infractores, todos afincados sobre la imagen de un Dios legislador, omnipotente y omnisciente, aquel rector de la naturaleza que los liberó de la esclavitud. Para que los hebreos obedecieran esta Ley, se establecen los premios de seguridad y comodidad corporal derivados de la pertenencia a la nación hebrea. Asimismo, se establecen los castigos de suplicios y miedos derivados de la expulsión de la nación hebrea (TTP 4:59), pues si los judíos se iban a otras regiones, debían adoptar los cultos oriundos (TTP 2:39)<sup>108</sup> y esta expulsión de la patria significa no sólo vivir en otras regiones, sino adorar a otros dioses (*Ibídem*)<sup>109</sup>, dejar de ser el pueblo elegido y, con ello, perder la oportunidad de conseguir sus ambiciosos y avaros deseos.

La Ley Mosaica se asiste de muchísimos medios, como ceremonias y signos externos, para conseguir su objetivo: la obediencia al derecho común. Todos estos medios se afincan en el prejuicio de que a través de votos, sacrificios o rituales, es posible aplacar a Dios y convencerlo para que dirija la fortuna en nuestro beneficio. Este prejuicio es una superstición pues se trata de una relación causal falsa e inadecuada<sup>110</sup>, pero políticamente es muy eficaz, ya que obliga al individuo a actuar de cierta manera, aunque sea por medio del temor o de la esperanza. Ciertos signos externos obligan a los hebreos a la obediencia<sup>111</sup>, por ejemplo, «[...] estaban obligados a colocar en las puertas, en las manos y entre los objetos ciertas señales que les invitaran siempre a la obediencia» (TTP 5:75). De entre los signos externos, Spinoza, considera en extremo importante la circuncisión, pues la cree capaz de mantener segregada a la nación hebrea para siempre (TTP 3:56-57). En este sentido nos dice Spinoza que:

[...] a fin de que el pueblo, que no podía ser autónomo, estuviera pendiente de la palabra de la autoridad, [Moisés] no permitió que unos hombres, acostumbrados a la esclavitud, hicieran nada a su capricho. Efectivamente, el pueblo no podía hacer nada, sin sentirse obligado a recordar en ese momento la ley y cumplir las órdenes que sólo dependían del dictamen del que tenía el poder. No les estaba permitido, por ejemplo, arar, sembrar, recolectar a su voluntad, sino según cierto precepto concreto de la ley; ni tampoco comer

<sup>108</sup> Génesis 35:2-3.

<sup>109</sup> I Samuel 26:19.

<sup>110</sup> Sobre las supersticiones, ver II.3.1.

<sup>111</sup> Otro caso de una sociedad sin Estado conservada por signos externos que vive dentro de otros Estados es la china; de esta sociedad, escribe Spinoza en 1670 en el TTP, no siempre han tenido Estado, pero siempre ha recuperado el perdido y, gracias a la trenza que conservan religiosamente en la cabeza, entre otros signos externos, se mantienen cohesionados como si fueran una nación (TTP 3:57).

algo, vestirse, cortar el pelo o la barba, ni alegrarse ni hacer absolutamente nada, si no era de acuerdo con los preceptos y mandatos escritos de las leyes. [TTP 5:75]

Las ceremonias son costumbres que eliminan la libertad de juicio del ingenio y pueden llegar a admirar tanto al ingenio que repriman todo pensamiento suyo. La justificación de este encadenamiento sigue siendo el *rudis ingenii* del pueblo: permitirles actuar según su capricho implicaría *ipso facto* la ruina del Estado civil. No había autonomía en el Estado hebreo pues todas las actividades estaban reguladas por la ley y dependían de la voluntad de la autoridad. Moisés busca un dominio absoluto sobre el ingenio del pueblo: a la manera hobbesiana, si nos permite el anacronismo, habría dirigido las opiniones de los ciudadanos para que no se les ocurriera actuar en contra del bien común. Conforme más adecue su enseñanza al ingenio del pueblo, a sus opiniones, afectos y experiencias acostumbradas, con mayor eficacia percibirá la Ley.

Para Spinoza, las leyes y ceremonias del Antiguo Testamento fueron instituidas exclusivamente para los hebreos y adaptadas a su Estado. Es más, Spinoza considera que si no hubiera tal odio en contra de los judíos y si éstos abandonaran los signos externos generadores del odio, entonces no serían segregados sino incorporados en cualquier sociedad. De hecho, el holandés exagera cuando cree percibir esto en la España de los Reyes Católicos: aquellos judíos que admitieron la religión católica, dice nuestro autor, inmediatamente adquirieron todos los privilegios de los españoles de origen y no quedó siquiera huella de su antigua religión y segregación<sup>112</sup> (TTP 3:56).

En suma, la ley funciona como causa externa de las acciones del individuo pasional e imaginativo. Moisés dictó las leyes a infieles e impíos y éstos las percibieron claramente, si bien entenderlas, como ya dijimos, es otro asunto: si el pueblo hebreo hubiera sido fiel, la ley habría sido superflua (TTP 7:112-113). Las leyes, las ceremonias y los signos externos tienen dos funciones: primero, recordarle al pueblo, en todo momento y lugar, cumplir el derecho común por devoción a Dios y no hacer nada por decisión propia. Ayudan a mantener cohesionados a los hebreos a través del odio de todas las naciones; de hecho, este mecanismo fue tan efectivo que conservó al pueblo sin Estado civil, desde la diáspora. El Estado Hebreo se mantuvo como individuo a través de los dos tipos de cohesión que vimos en nuestro primer capítulo: ya fuera por la presión de los ambientes, por el odio de los otros pueblos, o por la obediencia hacia la

---

<sup>112</sup> La historia del marranismo es el mejor ejemplo de que falla en este punto Spinoza. Como sostiene Albiac (*La sinagoga vacía*, pp. 51 ss), los judíos conversos no consiguieron retener su nuevo estatuto español sin la constante mirada de la inquisición. Yovel (*Spinoza, el marrano de la razón*, pp. 101 ss) pone como ejemplo de las persecuciones sufridas el caso de Fernando de Rojas.

autoridad, el ingenio de los hebreos los mantuvo como un individuo. A través de su idiosincrasia o imaginario colectivo, el judío podía distinguirse fácilmente de los otros pueblos y, a la vez, imponer a sus compatriotas la Ley Mosaica.

IV.4.3. La Escritura da cuenta de que el pueblo hebreo superó a otras naciones en tanto que venció grandes peligros y aseguró exitosamente la vida gracias al auxilio externo de Dios (TTP 3:47). De esta manera, para el individuo hebreo de la época, sería absurdo abandonar su Estado y su religión, pues la fortuna los beneficiaba. La fortuna fue un ingrediente valiosísimo para el conato del Estado hebreo pues el pueblo era incapaz de vivir autónomamente y, sin ella, no se pudo mantener.

A pesar de que Moisés toma buenas decisiones y logra mantener unido al pueblo para que trabaje por el bien común, no es consciente de ello. Por las características del conocimiento revelado, Moisés percibe inadecuadamente, de manera revelada y no causalmente, las verdades eternas con las que Dios responde a sus plegarias. Nos dice Spinoza que:

[...] Moisés percibió, por revelación o por los fundamentos que le fueron revelados, que el pueblo israelita podía congregarse con gran facilidad en una región del mundo y podía formar una sociedad completa o constituir un Estado; y [...] percibió, además, cuál era el modo más fácil de forzar a ese pueblo a la obediencia; pero [...] no percibió ni le fue revelado que ese modo era realmente el mejor ni tampoco que la obediencia general del pueblo, junto con su residencia en cierta región, traerían necesariamente consigo el objeto al que tendían. Por consiguiente, Moisés no percibió todas estas cosas como verdades eternas, sino como preceptos e instituciones y las prescribió como leyes. De donde resultó también que imaginaban a Dios como un rector, un legislador, un rey misericordioso, justo, etc. [TTP 4:64]

A partir del concepto del ánimo e ingenio del hombre libre<sup>113</sup>, podemos evaluar negativamente a la nación hebrea porque no hizo autónomos a sus ciudadanos, sino que mantuvo sus supersticiones: el pueblo cree que con seguir rituales y ceremonias al pie de la letra es más que suficiente para su salvación. Pero, primero, sólo han conseguido una salvación temporal, es decir, seguridad, felicidad temporal y comodidades pero no una salvación interior, es decir, autonomía y felicidad suprema. Segundo, las ceremonias y rituales son supersticiosos, esto es, no son verdaderas relaciones causales, por lo que no hay un verdadero dominio de la fortuna, no se tiene una ciencia de la Naturaleza y, en fin, no se le domina. El pueblo hebreo no era distinto a las otras naciones que tienen ideas adecuadas sobre la naturaleza de Dios, que no destacan por su virtud, la verdadera vida ni por la serenidad de su ánimo. Prueba de que constantemente

---

<sup>113</sup> Ver III.1.

fueron amonestados por su falta de virtud es el análisis que hicimos del ánimo de los profetas inclinado a lo justo y del sentido de la Escritura<sup>114</sup>. Si bien fue la contumacia del ingenio del pueblo hebreo lo que llevó a Moisés a crear la Ley, ésta no fue suficiente para erradicar esa contumacia del ingenio, por lo que su Estado desapareció en cuanto la fortuna cambió de rumbo (TTP 17:217). Nos encontramos nuevamente con la ambivalencia de la imaginación: la Ley Mosaica es positiva en cuanto consideramos la salida de la esclavitud egipcia, pero pasó a ser negativa en cuanto se petrificó y dejó de ofrecer una auténtica educación del ingenio, pues, al no actuar bajo la guía de la razón sino de la pasión, nunca interiorizó el beneficio del derecho común. El fallo de la Ley Mosaica se encuentra en que no perfeccionó el ingenio del pueblo hebreo, no buscó hacerle más libre, más autónomo y el Estado nunca sacó a sus súbditos de la infancia. Las penas y los castigos nunca dejaron de ser medios externos para conducir los actos, es decir, nunca fueron interiorizados los beneficios que les reportaban y nunca pudieron formar las nociones comunes que se derivan de ellos.

La pérdida de este Estado radica, justamente, en que su pacto, primero, dependía más de la fortuna que de la autonomía del ingenio del pueblo hebreo y, segundo, en que la autoridad religiosa se terminaría enfrentando a la política. Así, en cuanto la fortuna dejó de ser favorable, el Estado se perdió y el pueblo fue esclavizado nuevamente. Por ejemplo, los judíos que mantuvieron las ceremonias después de la pérdida del Estado lo hicieron para oponerse a los otros pueblos antes que para agradar a Dios (TTP 5:72). Es más, tras la devastación de la ciudad sólo les quedaba volver al estado natural. Así Jeremías, después de proclamar la devastación de la ciudad, sostiene que Dios únicamente ama y es misericordioso con quienes lo conocen de verdad, al margen de las ceremonias (TTP 5:72)<sup>115</sup>. Una vez esclavizados en Babilonia, los judíos abandonaron rápidamente tanto las ceremonias como la Ley Mosaica y comenzaron a mezclarse con otros pueblos (TTP 5:72)<sup>116</sup>.

Spinoza considera que el desequilibrio de la facultad para interpretar a Dios a raíz del evento del becerro de oro fue la principal causa de la destrucción del Estado Hebreo, pues la Ley Mosaica pudo ser mejorada en función de un aumento gradual de la potencia y autonomía de los hebreos. El castigo de Moisés exige al pueblo dones para los levitas y los sacerdotes a través del recuerdo diario de su impureza y el repudio

---

<sup>114</sup> Ver III.4.

<sup>115</sup> *Jeremías* 9:23.

<sup>116</sup> Consta por Esdras y Nehemías, dice Spinoza.

divino. Por ejemplo, tenían que darles una suma de dinero para rescatar a los primogénitos, a la vez que no tenían acceso a los misterios. Spinoza agrega que seguramente los levitas, como eran seres humanos comunes, tendrían cosas reprochables (TTP 17:218), pero éstas eran aumentadas por el pueblo hebreo que no podía dejar de odiarlos. Como los levitas constituían la autoridad religiosa:

Nada extraño, pues, que, en épocas de ocio, si dejaban de producirse milagros manifiestos y faltaban hombres de destacada autoridad, el pueblo irritado y avaro comenzase a desfallecer y terminara abandonando un culto que, aunque era divino, le resultaba ignominioso e incluso sospechoso, y que deseara uno nuevo. Nada extraño también que los príncipes, que siempre se las arreglan para conseguir el derecho supremo del Estado, le hicieran al pueblo todo tipo de concesiones e introdujeron nuevos cultos, en orden a atraerlo y alejarlo del pontífice. [TTP 17:218]

El desequilibrio de la religión condujo a la dependencia del pueblo de sacerdotes, mediadores entre Dios y el hombre. Recordemos que una masa supersticiosa pronto se cansa de los cultos porque no consiguen los bienes inciertos que pretenden y se aproximan a todo culto nuevo que no los haya defraudado aún. Asimismo, condujo a la escisión entre los poderes religioso y político, una pugna entre autoridades políticas y religiosas por hacerse del poder del vulgo. Este estudio del Estado hebreo nos lleva a preguntar: ¿las leyes pueden mejorarnos o siempre son medios disfrazados para coartar nuestra libertad?

## IV.5. El ingenio en la democracia.

IV.5.1. La pérdida del Estado hebreo es un buen ejemplo de los límites que debe tener la autoridad sobre la potestad de sus ciudadanos. Sobre las restricciones que la autoridad se encuentra en cualquier Estado civil, nuestro autor comenta:

Aunque se admita [...] que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno según su propio ingenio<sup>117</sup>, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos. [TTP 20:240]

Debe ser acotada la tesis hobbesiana de que la suprema potestad tiene total derecho sobre los súbditos porque éstos lo pactaron: hay parcelas del ingenio que es imposible ceder a la autoridad, aquellas que la naturaleza humana dicta<sup>118</sup>. Por ejemplo, se podrá obligar a una persona para que actúe de cierta manera en cuanto se le promete

<sup>117</sup> Atilano Domínguez traduce aquí «*ex proprio suo ingenio*» como «a su manera».

<sup>118</sup> Desde nuestro segundo capítulo vimos cómo el ingenio dirige la condición humana.



un castigo si no obedece, en cuyo caso el ingenio de esa persona decide que le conviene ser obediente para conservarse. Pero no se podrá evitar que esa misma persona piense de manera contraria a la acción a la que se le obliga, pues no puede pensar en contra de su propio ingenio, es decir, contra sus vivencias, costumbres y afectos. En este sentido:

Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera. En vano mandaría a un súbdito que odiara a quien le hizo un favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara librarse del miedo, y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana. [TTP 17:201]

Hay leyes necesarias de la imaginación humana, como que amamos a quien nos hace un favor y odiamos a quien nos hace un daño; que nos ofendemos con las injurias y deseamos librarnos del miedo. Los ingenios realizan estas leyes en su vida cotidiana y no pueden pensar en contra de esas leyes. Si la autoridad pretende dominar más parcelas del ingenio y obligar a los ciudadanos a que piensen y sientan contrariamente a su ingenio, entonces reprimirá directamente esos ingenios y podrá conseguir el efecto contrario, que los ciudadanos odien a la autoridad aunque actúen conforme ésta desea. Por tanto, una transferencia total del derecho natural, como lo pretende Hobbes, es imposible e intentarlo es violentar a los ciudadanos y, por tanto, a la sociedad misma. En este sentido, sostiene Spinoza:

Pienso [...] además, que la misma experiencia lo enseña del modo más claro. Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su poder y derecho, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos. [...] Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena. [TTP 17:201]

Una cesión del derecho natural sin matizar qué parcelas de derecho, qué campos de pensamiento y acción se ceden, es imposible en términos prácticos, pues reprimiría su ingenio y conato. Spinoza se preguntaría nuevamente: ¿quién tiene más miedo, los súbditos de la autoridad o ésta de aquéllos<sup>119</sup>? El error de Hobbes consiste en confundir los planos teórico y práctico del poder humano, pues el principal peligro que enfrentaría tal Estado sería caer en lo que debería de evitar, esto es, en incitar la anarquía absoluta y la revuelta social al imponer a sus ciudadanos cómo debe ser su ingenio, pues no sólo les dice cómo deben actuar, sino también qué deben opinar, desear, amar, odiar, etcétera. Por el contrario, el holandés considera que las leyes sólo deben regir ciertas parcelas del ingenio de los hombres, aquellas relativas a la conservación y fomento del derecho común, de manera que le fomenten la libertad de los ciudadanos. De ahí se

---

<sup>119</sup> Ver IV.1.3.

sigue una tesis del TTP: cada cual es libre de pensar y opinar lo que quiera (TTP 19-20), siempre y cuando actúe según el bien común. En esta línea:

[...] el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado. [TP 10/8]

Nuestro autor empata ética y política: el buen Estado debe fomentar ciudadanos virtuosos que actúen autónomamente y no miedosos que lo hagan heterónomamente. Eso no se logrará por el solo miedo al castigo; a lo sumo, esta solución generará un Estado que no tiene vicios pues los súbditos reprimen sus afectos por el gran temor a perder la vida. El esclavo es quien teme por su propia vida y sólo realiza sus actos con la finalidad de conservar su vida e integridad física, independientemente de si dichos actos le benefician mucho más allá de sólo conservar la vida; se podrá limitar mucho su ingenio, pero sigue presente en cuanto sigue las órdenes para conservar la vida. Por ejemplo, el funcionario público que no roba del erario por temor a la cárcel; o el soldado que defiende la ciudad por temor a la corte marcial. Asimismo, un tirano se beneficia totalmente de las acciones de sus súbditos, mientras que éstos sólo se benefician muy parcialmente por ellas, como conservar su vida. El Estado que fomenta el miedo sólo generará esclavos y no ciudadanos. Spinoza nos da una buena pista de cómo evitarlo: para guiar a los ingenios sin que éstos se sientan guiados, recurrimos a premiar sus esperanzas, que se centran por lo regular en acrecentar sus bienes y alcanzar la gloria del Estado. El análisis de la condición humana nos mostró que la ambición y la gloria son dos motores muy potentes de las acciones humanas, por lo que, si las dirigimos en una misma dirección, podremos conseguir que los ciudadanos actúen por el bien común cuando actúan por su bien individual<sup>120</sup>. Por ello, nos dice nuestro autor:

[...] para que se entienda correctamente hasta dónde se extiende el derecho y el poder del Estado, hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma. [...] Por tanto, del hecho de que un hombre haga algo por propia decisión, no se sigue sin más que obre por derecho propio y no por el derecho del Estado. [TTP 17:201-202]

Así como en el caso de la religión, la obediencia a la ley es la acción conforme al derecho común, pero no los motivos o las opiniones que dirigen esa acción. Para la obediencia a la ley no importan las razones por las cuales se hace u omite algo. El

---

<sup>120</sup> No se dejan esperar los ecos que esto traerá para *La fábula de las abejas* de Mandeville, publicada en 1714. Pero habrán importantes diferencias entre ambos autores, de las cuales sólo mencionaremos que Spinoza no estaría de acuerdo en que los vicios privados producen beneficios públicos, pues no está de acuerdo con que el fin justifique los medios.

Estado no debe legislar, juzgar ni castigar los motivos por los que los ciudadanos podrían obedecer o desobedecer la ley, sino limitar la construcción de premios y castigos a las acciones de los ciudadanos conforme al derecho común, mas no al ingenio de cada cual. Es en este campo en el que las motivaciones e intenciones de los hombres no sólo son fundamentales para la ética, sino también para la política. En efecto, las intenciones de los ciudadanos diferencian un Estado absolutista de otro democrático: mientras que en el absoluto los ciudadanos son súbditos que actúan solamente en beneficio del monarca, en el democrático los ciudadanos son verdaderos ciudadanos, porque actúan en beneficio de toda la sociedad. De esta manera, para que el Estado sea más fuerte, la autoridad civil debe interpretar las leyes en función del ingenio de los ciudadanos, de manera que éstos obedezcan la ley por convicción propia. Para Spinoza, la astucia de la autoridad civil no debe dirigirse a explotar a los ciudadanos en contra del derecho común, sino en conducir a los hombres en beneficio del derecho común de manera que cada cual crea que no es conducido sino que obedece a su propio ingenio<sup>121</sup>. Para ello, la autoridad debe conseguir que los ciudadanos suscriban el derecho común como un pacto, ya no como un conjunto de leyes que reprimen las acciones de los ciudadanos. Sostiene el TTP que, para la autoridad civil:

Es [...] tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros [de la anarquía] y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude; más aún, hay que establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus ingenios<sup>122</sup>, prefieran el derecho público a sus propias comodidades. [TTP 17:203]

Esto se logrará a través de la adaptación de los bienes al ingenio y del paso del deseo de bienes exclusivos a bienes comunes; es decir, el político no manipula el ingenio sino que lo conduce si abre el tránsito de la imaginación a la razón al aceptar no sólo las diferencias de los ingenios, sino motivar su desarrollo y agudización. Este es el criterio para evaluar los esfuerzos de los políticos: para Spinoza, los ciudadanos tenemos todo el derecho de cuestionar la conducción que hacen los políticos de los signos y de los ingenios desde el criterio del aumento de la potencia de la multitud. La misma razón critica todo Estado que afina su poder en el terror, mientras que apoya aquel que lo hace sobre los premios temporales de la seguridad, la libertad y el progreso de las ciencias. Encontramos un buen ejemplo en Moisés y el Estado hebreo que analizamos. El conocimiento del *rudis ingenii* del pueblo hebreo le permitió a Moisés constituir premios y castigos para conducir a su pueblo en función del derecho común,

<sup>121</sup> Moreau, «Spinoza y Huarte de San Juan», p. 162.

<sup>122</sup> Atilano Domínguez traduce aquí «*Ingenium*» como «gustos».

esto es, para beneficio del mismo pueblo. Esta cesión fue más efectiva en cuanto les obligó antes por devoción y convicción propia que por coacción. Si bien en el plano metafísico Spinoza critica a los judíos su percepción antropomórfica de Dios, reconoce su eficacia política: bajo la Ley Mosaica los hebreos cumplen el derecho común por devoción a Dios y, aunque no hacen nada por decisión propia, viven según el ingenio de Moisés pero, al hacerlo su propio ingenio, viven contentos con su propia vida<sup>123</sup>. La sociedad es, entonces, la organización social de un ingenio común, la codificación de las opiniones y pasiones individuales en beneficio de la colectividad. Empero, vimos en el caso de los hebreos que fácilmente decaía su devoción y convicción por seguir las leyes porque, a la vez que no comprendían su verdadera utilidad, decaía fácilmente la fuerza de los premios o castigos distintos asociados a la ley.

IV.5.2. A diferencia del pacto hobbesiano, el pacto spinoziano no implica una pérdida del derecho natural y puede fomentar la amistad<sup>124</sup>. Efectivamente, a partir de la potestad de los ciudadanos, sostiene el TP:

El hombre [...] en ambos estados [el civil y el natural] es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio ingenio<sup>125</sup>, por su seguridad y su utilidad. [TP 3/3]

En términos jurídicos, el pacto spinoziano es una cesión del derecho y poder natural, pues el hombre deja de hacer lo que le dicta su ingenio y más bien hace lo que le ordena el ingenio común de la comunidad. A diferencia del pacto hobbesiano, en estricto sentido el ciudadano no renuncia a su derecho natural ni a su propio ingenio, pues no abandona totalmente su capacidad de pensar y actuar en beneficio de su autoconservación ya que al vivir en el Estado considera que esto garantiza su seguridad y utilidad. En este sentido, le responde Spinoza a un corresponsal: «Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me preguntaba usted,

<sup>123</sup> En II.2.2 analizamos que no hay mayor contento que el contenido de sí, esto es, cuando coincide la propia constitución con su afirmación por el mundo exterior.

<sup>124</sup> Tatián (*La cautela del salvaje*, pp. 26 ss) comenta que, si bien Aristóteles considera que la política debe producir la mayor cantidad de amistad posible para realizar su función del vivir bien (*Política*, 1234b 22-23, 1252b), en gran parte de los autores de la Modernidad cambia el programa político y, por ejemplo, Hobbes y Kant (*La paz perpetua*, p. 126) dejan fuera a la amistad, pues se trata de buscar la manera de que un grupo de demonios prefieran la sociedad a la soledad.

<sup>125</sup> Atilano Domínguez traduce aquí «*ex suo ingenio*» como «según su propio entender».

consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural [...]» (Ep 50, p. 238-239). Si bien Hobbes funda la teoría política moderna al interpretar mecánicamente las relaciones sociales<sup>126</sup>, hay diferencias decisivas con Spinoza: mientras que para el inglés una sociedad es posible sólo si sus ciudadanos renuncian totalmente a su derecho natural, el holandés considera que, sin importar qué tan absoluto sea el poder del soberano, cada quien es libre de pensar lo que quiera (TTP 19-20).

Estas diferencias se remontan a las distintas concepciones de naturaleza humana y, por tanto, a las diferencias del estado civil que sigue al abandono del estado natural. Mientras que para el inglés este abandono funda un Estado autoritario, para el holandés funda uno limitado a los intereses y bienes comunes que unieron a las personas, aunque podrían cambiar y, entonces, cambiaría la constitución del Estado. Spinoza responde de nueva cuenta al corresponsal otra diferencia política con Hobbes: «[...] en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural» (Ep 50, p. 238-239). Hobbes sólo tiene una visión colectivista o totalizadora de la realidad, mientras que Spinoza la articula con una interpretación individualista: para el holandés, las entidades singulares existen y pueden ser comprendidas desde la perspectiva del todo en el que se integran. Asimismo, el miedo ya no es la última *ratio* de la integración social, pues puede ser sustituido por el acuerdo. Entonces no se cumple el esquema hobbesiano de doble antítesis anarquía-unidad y opresión-libertad<sup>127</sup>: si bien una seguridad suficiente da mayor libertad, una seguridad excesiva es una opresión que aniquila la libertad.

Por el contrario, Spinoza se opone claramente a las conclusiones de la potestad del soberano hobbesiano y recurre al concepto de ingenio para mostrar la necesidad de la tolerancia. La construcción del Estado exige reconocer los límites de la potestad de la autoridad en función no sólo de las leyes de la naturaleza, sino de la manera particular en que se manifiestan, es decir, el ingenio de los pueblos. El Estado que reconoce que los individuos son entidades singulares irreductibles, reconocerá la libertad de juicio e ingenio y pondrá las condiciones para que se formen ciudadanos, es decir, individuos que actúan por convicción propia; por ejemplo, el funcionario público que no roba por

<sup>126</sup> Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, p. 14.

<sup>127</sup> Tatián (*La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, pp. 28-29) recuerda que el pensamiento de Hobbes tiene por motivo fundamental la defensa del orden o de la unidad sobre la anarquía; no estudia el exceso de poder ni la opresión, sino su carencia. A partir de ello critica a Bobbio (*Thomas Hobbes*, pp. 36-37), quien considera que la historia de la filosofía política tiene dos tradiciones que plantean antítesis: anarquía-unidad y opresión-libertad.

reconocer el daño que traería al erario público; o el soldado que defiende la ciudad para que él y sus conciudadanos conserven la libertad.

El Estado no puede imponer por mucho tiempo la ley por medio de castigos. Sin embargo, la potestad del Estado se extiende a todo tipo de recursos para lograr que los ciudadanos obedezcan la ley. Será más poderoso si consigue la obediencia por medio de la propia convicción de cada ciudadano, de modo que éste actuará incluso solo en beneficio común y no requerirá que los demás, apreciarán a quien actúa según la ley y se indignará de quienes actúan en contra de ella<sup>128</sup>: no porque el individuo actúa por propia convicción actúa al margen del Estado. Entonces el Estado recurre astutamente a buscar que los ciudadanos obedezcan la ley creyendo que se obedecen a sí mismos. Pero no veamos esto como un autoritarismo disfrazado, pues no debemos olvidar que el Estado debe buscar la obediencia de los ciudadanos al derecho común, no a cualquier capricho de la autoridad; para Spinoza, las leyes serán justas en cuanto encaminen a los seres humanos a volverse sociales. Pero es muy importante no olvidar que el hombre es un individuo en extremo complejo, con muchos deseos e intereses, por lo que la potestad de un individuo sobre otro sólo será un vínculo sobre cierto interés, no sobre todo el individuo. Por ejemplo, incluso si actúo bajo las órdenes de otro con peligro de muerte si me rehúso, aquel no podrá impedir que yo lo odie. He aquí una diferencia muy importante entre Hobbes y Spinoza, diferencia capital para el estudio spinoziano del Estado hebreo.

En la democracia todos se benefician por igual de las acciones que siguen el derecho común, así como todos son dañados por igual por las acciones que van en contra del derecho común. La solución spinoziana es la estrategia de la razón: a partir de una interpretación individualista, Spinoza sobrepasa la visión colectivista o totalizadora de la realidad de Hobbes; efectivamente, los ciudadanos existen en cuanto entidades singulares irreductibles, así como en tanto integran el todo social. De esta manera, el único criterio para asociar esperanzas y miedos a las leyes es que los ciudadanos actúen según el derecho común. Un buen Estado es capaz de mantener libre el ingenio de cada cual y, a la vez, conservar su obediencia al derecho común. Sólo en un Estado así realizará la meta propuesta en E4P18S<sup>129</sup>: todos concordarán en todo, de modo que las mentes y los cuerpos de todos formen una sola mente y un solo cuerpo, y todos se

---

<sup>128</sup> Sobre la relevancia moral de los afectos de aprecio e indignación, ver II.2.5 y III.1.5.

<sup>129</sup> Ver en I.2.1 el análisis ético de este pasaje en nuestro capítulo anterior.

esforzarán, a la vez, en conservar su ser y buscarán para sí mismos la utilidad común a todos ellos.

La política spinoziana plantea un proyecto de Estado que perfeccione progresivamente al ciudadano al utilizar la imaginación bajo la guía racional: el hombre no es racional sino que se hace, por lo que sólo será viable una política que reconozca la autonomía del ciudadano como el criterio para reconocer la autonomía del Estado, es decir, para conocer la fuerza del Estado para autoconservarse. Porque el poder del estado no es sino el poder de los ciudadanos, un Estado será más poderoso conforme sus ciudadanos conserven su ingenio particular y, a la vez, actúen como un solo cuerpo y una sola mente por el bien común; de lo contrario, si cada cual actúa con vistas a un ingenio diferente, el Estado tendrá acciones poderosas sino contrarias, análogo a la fluctuación de ánimo sufrida por los hombres cuando aman y odian algo al mismo tiempo<sup>130</sup>. Por ello, el filósofo holandés plantearía que el mejor Estado es el democrático, es decir, un Estado civil racional que satisface los intereses del ingenio común, imaginario colectivo o idiosincrasia de un pueblo, de modo que permite a cada cual conservar su propio ingenio; en cuanto los intereses del ingenio común se centran en conseguir libertad, seguridad y comodidad, el Estado no puede sobrepasar esas parcelas del ingenio de los ciudadanos. La clave de la separación de Spinoza de la política de Hobbes radica en que seguir ceder el derecho natural no es una renuncia al propio ingenio, sino la conciencia del ingenio común o colectivo. La política spinoziana es un proyecto de Estado que perfecciona progresivamente al ciudadano al utilizar la imaginación bajo la guía racional: nos conduce a la emancipación de la servidumbre de las pasiones y a la conquista de nuestra autonomía. Para la filosofía política spinoziana, el criterio para organizar los Estados no es la sola paz y seguridad, sino el fomento de la racionalidad y la libertad sobre la base de derechos comunes; de ahí que, para nuestro autor, la seguridad y la libertad sólo son contrarias en una tiranía; asimismo, el único Estado que puede llamarse absoluto es aquel detentado por toda la multitud (TP 8/3).

Nos encontramos con una clara diferencia entre el Estado hebreo y el democrático: mientras el hebreo consigue la salida del estado natural y el aumento de poder de los súbditos por caminos disfrazados, aunque no necesariamente engañosos, el democrático lo hace a través del consenso. El hebreo es un Estado imaginativo porque consigue la obediencia a la ley por motivos ajenos a ella misma: la salvación como la conquista de una vida *postmortem*. Con ello, adaptan la ley a su ingenio y el pueblo es

---

<sup>130</sup> Sobre la fluctuación de ánimo como uno de los afectos más negativos, ver II.2.6.

obediente por decisión propia, una intervención del Estado no autoritaria como lo proponía Hobbes, sino una estrategia de la razón. Pero ese Estado se quedó en un nivel de potencia muy bajo, no avanzó más en la liberación de los ciudadanos, por lo que en estricto sentido no dejaron de ser súbditos. Para la filosofía política spinoziana, el mejor Estado es aquel que fomenta la libertad sobre la base de derechos comunes; la paz y la seguridad no tienen por qué condicionar la libertad si se limitan a conducir las acciones comprendidas por el derecho común en las leyes. Cuando un Estado civil pone mayor énfasis en su seguridad que en la autonomía y libertad de sus ciudadanos, cuando teologiza la política para codificar el derecho común, entonces hay un déficit de libertad en el individuo, con lo que en lugar de ciudadanos se tienen súbditos y el autoritarismo, la superstición y la intolerancia siempre están al acecho. Por ello, el filósofo holandés siempre nos invita a considerar el poder que cedemos a terceros por medio de nuestras creencias, imágenes y pasiones.

## **Conclusiones del capítulo IV**

El ejemplo del Estado hebreo mostró que el ingenio articula la constitución política de los Estados porque regula el derecho individual y el común, configura los objetos comunes de esperanza y de miedo y las vías para la cesión del derecho natural. La solución política a los conflictos sociales del ingenio radica en una astucia de la razón: conducir los ingenios de modo que éstos no se den cuenta de que son conducidos, sino que crean que actúan por su propio interés. Pero el análisis del Estado hebreo mostró que esta solución tiene importantes límites: la devoción de un pueblo ignorante y supersticioso depende de los premios y castigos codificados en función de su ingenio, pero pierde fuerza en cuanto cambian los intereses del ingenio. Aún más, la autoridad civil podrá imponer ciertas conductas a sus ciudadanos pero sólo en cuanto se trata de acciones que siguen el beneficio común, a la vez que no podrá reprimir los ingenios, sino que debe dejar inalienable la facultad de juicio, de lo contrario le impone un ingenio al pueblo y esto sólo generará más violencia, a saber, la guerra civil, el equivalente político de la fluctuación de ánimo y la duda para la ética.

Spinoza no desacredita la labor de los políticos pero tampoco la elogia ciegamente, pues la centra en la conservación del poder del Estado y en la seguridad y



libertad de los ciudadanos. La política no sólo es ingenio pero no puede ser sin él: el ideal político de la democracia es una forma de organización social en donde no se impone un ingenio particular sobre los ciudadanos, sino que se impone el ingenio del hombre libre. En este sentido, el concepto de ingenio nos permitió distinguir distintos momentos en la conquista de la libertad a través de la constitución política de los Estados civiles: a pesar de la igualdad de poderes entre los individuos en el estado natural, la diversidad de ingenios trae consigo la incapacidad de conservar un bien común como la seguridad y la paz entre los conciudadanos. Entonces la autoridad civil adapta el derecho común a través de la ley al particular ingenio de la multitud y la impone por medio del revestimiento de fines distintos al social, pero efectivos socialmente. Si bien la comunidad de los ingenios de la multitud es una organización de las pasiones según una cosmovisión, una cultura, el Estado no debe reducirse a una política que administra ese ingenio a través de premios y castigos. El Estado debe responder a los intereses racionales y emancipadores de la multitud y pulir su imaginación e ingenio para que posibiliten la razón: los Estados deben promover los actos libremente decididos y la organización autónoma de la multitud. De lo contrario, el Estado deviene en una tiranía y autoesclavitud. De esta manera, si bien la imaginación opera tanto en el estado natural como en el civil, la razón puede guiarla e institucionaliza a la imaginación para perfeccionar y liberar al hombre.

## Conclusiones generales de la Tesis

---

La presente investigación encontró el sentido amplio del concepto de «*ingenium*» en la obra de Spinoza. Como expresión particular de la imaginación, hemos tenido oportunidad de reconocer la ambivalencia del concepto de ingenio a través de las siguientes características, algunas de ellas relacionadas entre sí:

1. Es la determinación de las leyes de la imaginación en un ser humano existente, conformada por la manera en que ha vivido física y mentalmente.

Tuvimos que realizar un largo estudio de la metafísica spinoziana para comprender el fundamento del ingenio en la constitución del individuo realizada por el esfuerzo para conservar la existencia: conforme tiene poder, es capaz de ser afectado y de afectar a las cosas, de formarse imágenes, de conservar su existencia si encuentra los medios, etc. Luego, el análisis del concepto de ingenio mostró que, si bien los seres humanos siguen las leyes de la Naturaleza y no viven al margen de ella, esto no significa que se pierdan las diferencias de cada individuo. Más bien, el concepto se refiere a la biografía de cada persona que realiza de un modo particular las leyes de la naturaleza humana: por una parte como facultad de juicio y criterio personal (imágenes de dioses antropomórficos, de la gloria o la riqueza como los principales bienes, etc.). Por otra parte, como su temperamento y talante (la esperanza de agradar a ese dios

antropomórfico, el miedo a que la fortuna no me sonría, etc.), pues el concepto demuestra el prolífico principio del spinozismo de que ideas y afectos son dos caras de la misma moneda, de modo que el ser humano no puede ser indiferente a las ideas que tiene. En consecuencia, el concepto no se limita a comprender las opiniones de los individuos, sino también los afectos que siente y guían su deseo. (Esto es expresado por las diversas traducciones castellanas que recibe el término, como: talante, temperamento, complexión, natural y criterio personal.) Por tanto, aunque las leyes de la imaginación sean comunes a todos los seres humanos, cada ser humano puede ser diferente en virtud de las particularidades de su ingenio.

2. Porque el concepto se apoya en la constitución física del individuo, podemos conocerlo por medio de un proceso inductivo que articula las reglas de la imaginación deducidas geoméricamente con la experiencia, los pensamientos y las obras de la persona.

Si conocemos el ingenio de un individuo, conocemos sus capacidades y disposiciones físicas y mentales, aquello que es capaz de pensar y de hacer. Esta comprensión es posibilitada por el *mos geometrico*: primero se deducen las leyes comunes de la naturaleza humana y, segundo, a partir de la investigación de la manera en que los distintos seres humanos realizan esas leyes, se induce el ingenio de cada uno. La construcción del concepto muestra que el único método que Spinoza acepta para estudiar la Naturaleza comprende una dimensión empírica y permite pasar del efecto a las causas. Por tanto, este concepto salva las limitantes que tiene la sola naturaleza humana para conocer las particularidades de los individuos.

3. Puede referirse a una sociedad: en cuanto coinciden las asociaciones imaginativas de distintas personas, entonces comparten un mismo ingenio, que podremos llamar idiosincrasia e imaginario colectivo.

A diferencia de la filosofía moral y política de Hobbes y de otros filósofos que estudiamos, el análisis spinoziano de las relaciones sociales cuenta con el concepto de ingenio para referirse a distintos seres humanos en cuanto coinciden sus opiniones y afectos, con lo que puede comprender las propiedades, imágenes y afectos que comparten (ceremonias, naciones, clases, signos externos, etc.) y que les mantienen cohesionados. Por tanto, podemos analizar las idiosincrasias —como se suele traducir *ingenium* en castellano cuando cumple esta función—, los imaginarios colectivos

(culturas *avant la lettre*) y evaluar sus diferencias, con lo que desestimamos aquellas versiones que excluyen a Spinoza de la discusión antropológica y sociológica. Se hace patente la ambivalencia del ingenio en cuanto que estas idiosincrasias unirán a una sociedad para conservarse frente a las inclemencias de la fortuna, pero también podrán generar odios y exclusiones en cuanto no son guiados por la razón sino sólo por poderosas pasiones, como ocurre con los teólogos y muchas religiones imaginativas.

4. Permite reconocer las capacidades y disposiciones físicas y mentales de una persona o de una sociedad, aquello que es capaz de pensar y de hacer. Por ello, es el eje de la hermenéutica spinoziana para interpretar adecuadamente la finalidad de la Escritura, centrada en la adaptación imaginativa de virtudes éticas como la piedad.

El ingenio es una apertura hermenéutica al mundo. La interpretación para Spinoza sólo tiene lugar en donde no hay claridad y el ingenio es el primer medio que encuentra semejanzas y relaciones analógicas entre los conceptos, aunque lo hace desde la perspectiva de su biografía individual y no desde el entendimiento, aunque no por ello se opongan. El concepto permitió comprender las particularidades de distintos profetas y explicar sus imágenes acerca de las propiedades y acciones de Dios y, a partir de ellas, comprender la intención moral de sus palabras. Esto mostró que es el principal instrumento conceptual con que cuenta el filósofo holandés para interpretar adecuadamente las obras y pensamientos humanos, de modo que le sirve para interpretar la Escritura y descubrir su único sentido, a saber, que dirige moralmente a un pueblo pasional y necio.

5. Tiene tanto derecho como poder para pensar y actuar, pues su constitución se funda en el poder de la Naturaleza, por lo que tiende a proyectarse sobre las personas y la Naturaleza para que realicen sus deseos, a la vez que ningún ingenio es capaz de hacer aquello que no está en su poder y no se le puede reprimir sin promover la violencia.

El concepto de ingenio explica la condición humana, a saber, que cada cual quiere guiar a los demás a vivir según lo que él piensa que es lo mejor, a la vez que no se deja guiar por los deseos de los demás.

6. En cuanto cree en causas finales y es distinto entre los seres humanos, es la fuente de los conflictos sociales, religiosos y políticos, pues cada cual quiere guiar a los demás a vivir según lo que él piensa que es lo mejor, a la vez que no se deja guiar por los deseos de los demás.

En cuanto las pasiones de los individuos difieren y son guiados antes por éstas que por la razón, se enfrentan entre sí, como cuando buscan con mucha ansiedad bienes inciertos. Estos conflictos también generan fluctuación en los ánimos, la versión afectiva de la duda epistemológica, así como de la guerra civil en el Estado civil. Tanto la ética como la política spinozianas encuentran soluciones a estos conflictos y se apoyan no en la eliminación del ingenio, sino en su encausamiento.

7. Es una herramienta ética central porque a la vez que permite construir un modelo de ser humano libre (que se centra en la sola naturaleza humana o leyes de la razón), posibilita remedios particulares para la realización de ese modelo en función de las características de cada persona.

El concepto es esencial para su ética porque es el autoconocimiento de la individualidad que abre el camino para fortalecer y perfeccionar al ser humano. El concepto posibilita el paso de la vida común pasional a la vida en común racional, de la fluctuación de ánimo a la suprema felicidad. La sola deducción racional de los principios éticos nada puede contra las pasiones si no es ella misma un afecto y, para que lo sea, tiene que adaptar sus máximas al ingenio. A través de la adaptación del ingenio, es capaz de reproducir actos virtuosos y proponerse modelos de conducta que lo guíen para conseguir ser cada vez más libre: a nivel individual para la ética, a nivel colectivo o democrático para la política.

De ahí la diferencia abismal entre el ingenio del ignorante y el del sabio: mientras que el ingenio del primero sólo asocia sus pobres opiniones y pasiones, y teme más a la muerte que a la vida, el del segundo ha sido modelado para la libertad, la generosidad, la felicidad y la vida. El conocimiento de mi ingenio no es un medio para denigrar la condición humana como la fuente de todos los males. Al contrario, en la ética spinoziana es el medio para construir una escalera y poder ascender a la *Beatitudo*, es decir, al amor intelectual de Dios. El concepto será de gran ayuda para conocer adecuadamente a nuestros vecinos y poder unirnos con ellos en verdadera amistad y, así buscar juntos la suprema felicidad; de no poder hacerlo, al menos sabré qué esperar de ellos y cómo evitar ofenderlos en función de sus deseos y esperanzas.

8. Es capaz de imitar afectivamente las acciones y pasiones de los semejantes que identifique. A partir de ello, es apto para imitar las acciones racionales y seguir modelos de conducta que lo guíen no sólo para actuar como si fuera virtuoso, sino para que eventualmente pueda reflexionar sobre esos actos y pueda desearlos de manera autónoma. Por tanto, es posible educarlo para la vida buena de la razón.

Para nuestro autor, las religiones imaginativas son un primer paso en este sentido liberatorio, en cuanto adaptan máximas morales al ingenio del pueblo, pero la teología limita la liberación: domestica la razón al intentar explicar dogmas y misterios que van más allá de su función moral. Por ello es muy importante notar que nuestra investigación mostró que la imitación de los actos virtuosos no excluye la posibilidad de reflexionar sobre ellos y comprender su racionalidad y utilidad y, por tanto, preferirlos a las pasiones y seguirlos en consecuencia. De esta manera, la razón puede guiar a la imaginación y educarla para perfeccionar y liberar al ser humano: la vida buena no está reservada a unos cuantos elegidos, sino que está al alcance de todos los seres humanos, siempre y cuando reconozcan de manera adecuada el particular camino que les llevará a ella, un camino definido por el ingenio de cada uno.

9. Es una herramienta política central porque regula la cesión del derecho natural (imágenes colectivas de esperanza, miedo, interés, etc.), aunque nunca se pierde completamente ese derecho: sea un ciudadano o un súbdito, conserva ciertas parcelas como su facultad de juicio aunque ceda su capacidad de actuar.

El concepto es esencial para su política porque el Estado civil y la sociedad son individuos compuestos por los ingenios de los ciudadanos, una composición cuya excelencia dependerá del equilibrio de sus fuerzas constitutivas. Si bien Spinoza retoma de Hobbes la seguridad como la imagen que funda el pacto social, se distancia de él en cuanto afirma que el ciudadano nunca pierde totalmente su derecho natural: la constitución no sólo dispone y capacita para formarse cierto tipo de ideas y afectos, sino que se tiene el derecho natural de formarlas. El concepto articula el poder de la multitud, configura los objetos de esperanza y de miedo y, con ello, las vías para la cesión del derecho natural.

10. La comprensión de sus características conduce a tesis tolerantes tanto en el campo de la religión como de la política: no sólo podemos, sino que debemos permitir que cada ingenio interprete a su manera los fundamentos religiosos y la Escritura, con la condición de que actúe conforme a las virtudes éticas, a la vez que el Estado no puede ni debe imponerse sobre las opiniones de los ciudadanos.

Este concepto es medular para las propuestas tolerantes spinozianas: ante los problemas sociales y políticos analizados en los capítulos segundo y tercero, la respuesta spinoziana no es la represión de los ingenios sino su respeto y conducción sólo en aquellas parcelas de poder relativas al derecho común, con lo que se evita la lectura del Spinoza a favor de los gobiernos totalitaristas y manipuladores.

Por medio del concepto concluye su tesis sobre la tolerancia religiosa: así como los mismos profetas adaptaron su ingenio a las enseñanzas morales de la divinidad o Naturaleza, nosotros tenemos todo el derecho de hacerlo con respecto a nuestro propio ingenio. Por su parte, la solución a los problemas políticos no es un Estado autoritario, sino la astucia de la razón: encaminar el esfuerzo de los ingenios para aumentar la potencia individual y colectiva por medio de la adaptación de las leyes a premios, como los honores del Estado y el aumento de los bienes, es decir, apelando a los deseos de la condición humana de gloria y ambición. Si la sociedad de los ingenios de la multitud es una organización de las imágenes y pasiones comunes, el Estado debe responder a esos intereses y pulir su imaginación para que se acerque a la razón: aunque no lo sepan o no lo quieran reconocer los gobernantes, los Estados promueven la imitación de actos racionales para mantener organizados los afectos y las pasiones del pueblo. Por ello, está implícito que su principal función sea no sólo la seguridad, sino también la racionalidad y la libertad, por lo que se debe aspirar a trascender la ley y constituir una multitud organizada, poderosa y libre. Por tanto, los Estados no deben quedarse en el nivel de administrar el ingenio común del pueblo, sino que debe promover los actos libremente decididos, la organización de la multitud, en fin, la virtud en lugar del miedo. Sólo así se evitará la tiranía de los soberanos.

Cabe resaltar que las traducciones castellanas del término no siempre expresan estas características, y en ocasiones se pierden debajo del contexto en el que se halla antes que por el reconocimiento de su valor epistemológico, por lo que el lector puede ignorar que se trata de un mismo fundamento para estudiar las causas próximas de las

acciones, opiniones y pasiones de los individuos. De ahí que esta investigación se centró en el rescate de un concepto spinoziano presente en su obra de madurez.

Por último, nos queda decir que la recuperación del término de ingenio en la obra de Spinoza puede ayudarnos en los tiempos que vivimos: frente a los fundamentalismos, fanatismos, supersticiones, guerras de religión, Estados totalitarios, violación de las garantías individuales, xenofobia, racismo, explotación, etc., la filosofía spinoziana hace propuestas tolerantes de convivencia y concordia afincadas en la articulación de dos investigaciones: por un lado, los derechos y propiedades comunes a los seres humanos, aquellos cuyo ejercicio beneficia a la sociedad; por otro lado, las particularidades y biografías personales y comunitarias, las distintas historias que todos llevamos con nosotros y que no podemos ni debemos intentar borrar, pues nos constituyen. Así, no se construye la sociedad sobre una moralidad excluyente, sino sobre una postura realista que se propone la liberación y desarrollo de los ingenios por medio del fomento de las ciencias y de las artes. Un proyecto de Estado que perfeccione progresivamente al ciudadano y a la multitud por medio de la proposición de modelos de vida que aumenten el poder y la autonomía de todos.



## Bibliografía

---

### 1. Fuentes.

#### 1.A. Ediciones Críticas.

SPINOZA. *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 5 vols. C. Gebhart (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1972 (1925, 1ª edición).

SPINOZA. *Œuvres III. Tractatus Theologicus-Politicus. Traité Théologico-Politique*. Akkerman, F. (texto establecido). Lagrée, J. y Moreau, P.-F. (introd., trad. y notas). París: PUF, 1999.

SPINOZA. *Œuvres V. Tractatus Politicus Traité Politique*. Proietti, O. (texto establecido). Ramond, Ch. (introd., trad., notas, glosarios, index y bibliografía). Moreau, P.-F. (noticia). Matheron, A. (notas). París: PUF, 2005.

#### 1.B. Traducciones consultadas.

##### 1.B.1. Ética (¿1675?).

SPINOZA. *Ética*. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Trotta, 2000.

SPINOZA. *Ética*. Peña, V. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1987.

SPINOZA. *Étique. Œuvres III*. Appuhn, Ch. París : GF-Flamarion, 1965.

SPINOZA. *Œuvres complètes de Spinoza*. R. Caillois, M. Frances, M. y R. Misrahi (trads.). París: Gallimard, 1954.

SPINOZA. *Spinoza's Ethics & 'De Intellectus Emendationes'*. Boyle, A. (trad.). Santayana, G. (introd.). Londres, Nueva York : 1941 (1910, 1ª ed.).

##### 1.B.2. Tratado Teológico-Político (1670).

SPINOZA. *Œuvres III. Tractatus Theologicus-Politicus. Traité Théologico-Politique*. Akkerman, F. (texto establecido). Lagrée, J. y Moreau, P.-F. (introd., trad. y notas). París: PUF, 1999.

SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*. A. Domínguez (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1986 (1ª ed.), 2003 (2ª ed.).

### **1.B.3. Tratado Político (1677).**

SPINOZA. *Tratado Político*. A. Domínguez. (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SPINOZA. *Œuvres 4. Traité Politique. Lettres*. Ch. Apuhn (trad., noticias y notas). París: Garnier-Flammarion, 1966.

SPINOZA. *Œuvres V. Tractatus Politicus. Traité Politique*. Proietti, O. (texto establecido). Ramond, Ch. (introd., trad., notas, glosarios, index y bibliografía). Moreau, P.-F. (noticia). Matheron, A. (notas). París: PUF, 2005.

### **1.B.4. Tratado de la Reforma del Entendimiento (¿1631?), Principios de la Filosofía Cartesiana (1663) y Pensamientos Metafísicos (1663).**

SPINOZA. *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Fernández, L. y Margot, J.P. (estudio preliminar, trad. y notas). Madrid: Tecnos, 1989.

### **1.B.5. Correspondencia.**

SPINOZA. *Correspondencia*. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA. *Epistolario*. Cohan, O. (trad.). Buenos Aires: Proyectos Editoriales, 1988 (reed.), 1950 (1ª ed.).

SPINOZA. *Œuvres 4. Traité Politique. Lettres*. Ch. Apuhn (trad., noticias y notas). París: Garnier-Flammarion, 1966.

### **1.B.6. Tratado Breve (¿1663?).**

SPINOZA. *Tratado Breve*. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1990.

### **1.B.7. Compendio de Gramática Hebrea (1677).**

SPINOZA. *Abrégé de Grammaire Hébraïque*. Askénazi, J. y Askénazi-Gerson, J. (trads.). París: Vrin, 1968.

SPINOZA. *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. González Diéguez, G. (introd., trad. y notas). Madrid: Trotta, 2005.

## **2. Obras de consulta.**

### **2.A. Auxiliares de trabajo.**

GIANCOTTI BOSCHERINI, E. *Lexicon Spinozanum*. 2 vols. La Haya: M. Nijhoff, 1970.

GUERET, M.; ROBINET, A. ; TOMBEUR, P. *Spinoza, « Ethica ». Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*. Louvain: Cetedoc, Univ. Catholique de Louvain, 1977.

### **2.B. Bibliografía sobre Spinoza.**

AKKERMAN, F. «Le caractère rhétorique du TTP». En *Cahiers de Fontenay*, 36-38.

ALBIAC, G. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Hiparión, 1987.

ALLENDESALAZAR OLASO, M. *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza Universidad, 1988.

ANSALDI, S. *Spinoza et le Baroque. Infini, Désir, Multitude*. París: Kimé, 2001.

APOLONIA DEL BRUTTO, B. «Profecías y Lenguajes». En González, H. (rec.): *Cóncavo y convexo. Escritos de Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Altamira, 1999, pp. 123-131.

BALIBAR, E. «*Jus-Pactum-Lex*. Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-politique». En *Studia Spinozana* 1, 1985, pp. 105-142.

BAYLE, P. 1996. «Spinoza». En Domínguez, A. (comp.) *Biografías de Spinoza*. A. Domínguez (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 81-89.

BELTRÁN, M. *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano judía*. Barcelona: Riopiedras, 1998.

BENNETT, J. «Spinoza sur l'erreur». En *Studia Spinozana* 2, 1986, pp. 197-217.

- BENNETT, J. *Un estudio de la ética de Spinoza*. Robles, J. A. (trad.). México: FCE, 1990.
- BENNETT, J. «Spinoza's Metaphysics». En Garret, D. (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge UP, 1996, pp. 61- 88.
- BERTRAND, M. *Spinoza et l'imaginaire*. París: PUF, 1983.
- BILLECOQ, A. «Spinoza et la idée de tolérance». En Ucciani, L. ; Le Lannou, J.-M. y Lazzrei, Ch. (eds.): *Philosophique. Spinoza*. París: Kimé, 1998, pp. 121-141.
- BOSS, G. «Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza». En *Studia Spinozana* 3, 1987, pp. 87-123.
- BOSTRENGHI, D. *Forme e Virtù della Immaginazione in Spinoza*. Nápoles: Bibliopolis, 1996.
- BOUVERESSE, R. *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*. París: Vrin, 1992.
- BOVE, L. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. París: Vrin, 1996.
- CHAUI, M. «Política y profecía». En *Política en Spinoza*. F. Gómez (trad.). Buenos Aires: Gorla, 2004, pp. 15-86.
- COHEN, D. *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Colección Pólemos. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.
- COOK, J. T. «Self-knowledge as Self-preservation?». En Grene, M. y Nails, D. (eds.): *Spinoza and the Sciences*. Dodrecht, Boston, et al: Reidel, 1986, pp. 191-210.
- CURLEY, E. *Behind the Geometrical Method*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- CURLEY, E. «Spinoza's Geometrical Method». *Studia Spinozana* 2, 1986, pp. 151-169.
- CURLEY, E. *Spinoza's Metaphysics : an Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University, 1969.
- DAMASIO, A. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ros, J (trad.). Barcelona: Crítica, 2005.
- DE DIJN, H. «Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking». En *Studia Spinozana* 2, 1986, pp. 15-25.
- DE DEUGD, C. *The significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen: Van Gorcum, 1966.
- DELEUZE, G. *En medio de Spinoza*. Grupo Editorial Cactus (trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus, 2004.
- DELEUZE, G. *Spinoza: filosofía práctica*. A. Escotado (trad.). Barcelona: Tusquets,

- 2001, 1981 (1ª ed. francesa).
- DELEUZE, G. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Vogel, H.(trad.). Barcelona: Muchnik Editores, 1996, 1968 (1ª ed. francesa).
- DELEUZE, G. «Spinoza y las tres éticas». En Deleuze, G.: *Crítica y clínica*. Kauf, T. (trad.). Barcelona: Anagrama, 1996.
- DELLA ROCA, M. «Spinoza's metaphysical psychology». En D. Garret (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge UP, 1996, pp. 192-266.
- DOMÍNGUEZ BASALO, A. (comp.). *Biografías de Spinoza*. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- DOMÍNGUEZ BASALO, A. «Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo». En *Anales del Seminario de Metafísica* (col.), X, 1975, 63-89.
- DOMÍNGUEZ BASALO, A. (ed.). *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado. Actas del Congreso Internacional. Almagro, 24-26 de octubre, 1990*. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- DOMÍNGUEZ BASALO, A. *Spinoza (1632-1677)*. Madrid: Orto, 1995.
- DOMÍNGUEZ BASALO, A. (ed.). *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España; Almagro, 5-7 nov. 1992*. Ciudad Real: Universidad Castilla-La Mancha, 1994.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ-ESTOP, J. «Des presages a l'entendement. Notes sur les présages, l'imagination et l'amour dans la lettre à P. Balling». En *Studia Spinozana* 4, 1988, pp. 57-74.
- DRI, R. «Razón, política y religión en el camino a la libertad. Análisis bíblico y proyecto político en Spinoza». En González, H. (rec.): *Cóncavo y convexo. Escritos de Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Altamira, 1999, pp. 31-48.
- ESPINOSA RUBIO, L. «Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas en Spinoza». En prensa.
- ESPINOSA RUBIO, L. «Spinoza: ética y conocimiento intuitivo». En Domínguez, A. (ed.): *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado. Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España; Almagro, 24-26 oct. 1990*. Ciudad Real: Universidad Castilla-La Mancha, 1992, pp. 473-82.
- ESPINOSA RUBIO, L. «Spinoza: la naturaleza ecosistémica de la política». En *Papeles*

*de la FIM*, 4 (2ª Época), 1994, pp. 81-92.

ESPINOSA RUBIO, L. *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

ESPINOSA RUBIO, L. «Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos». En Fernández, E. y de la Cámara, M. L. (ed.): *El gobierno de los afectos en Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007, pp. 81-92.

FALGUERAS, I. *La «res cogitans» en Espinosa*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1976.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E. «El poder de la imaginación». En *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 3. Seminario Spinoza. Ciudad Real: Universidad Castilla-La Mancha, 1994.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E. y DE LA CÁMARA, M. L. (ed.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta: Madrid, 2007.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *Potencia y razón en B. Spinoza*. Madrid: Universidad Complutense, 1988.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E. «Potentia et Potestas dans le premiers écrits de B. Spinoza». En *Studia Spinozana* 4, 1988, pp. 195-223.

FERRÁS, G. «La ley del deseo. Libertad y necesidad en Thomas Hobbes y Baruch Spinoza». En González, H. (rec.): *Cóncavo y convexo. Escritos de Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Altamira, 1999, pp. 133-144.

FLÓREZ MIGUEL, C. «Spinoza y el Barroco. Política y Estética». En García Castillo, P. (ed.): *Trabajos y días Salmantinos. Homenaje a D. Miguel Cruz Hernández*. Salamanca: Anthemia, 1998, pp. 21-36.

FLØISTAD, G. «Reality as perfection: some remarks on Spinoza's concept of a lifeworld». En *Studia Spinozana* 2, 1986, pp. 233-246.

FRANKEL, S. «The Piety of a Heretic: Spinoza's interpretation of Judaism». *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 11, No. 2, 2002, pp. 117-134.

FRIEDMANN, G. *Leibniz et Spinoza*. París: Gallimard, 1962.

GABBEY, A. «Spinoza's natural science and methodology». En Garret, D. (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge UP, 1996, pp. 142-191.

GARRETT, A. *Meaning of Spinoza's Method*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

GARRET, D. «Spinoza's ethical theory». En D. Garret (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge UP, 1996, pp. 267-314.

- GARRET, D. «Spinoza's theory of Metaphysical individuation». En K.F. Barber y J.J.E. Gracia (eds): *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 73-101.
- GARRET, D. «Truth and Ideas of Imagination in the *Tractatus de Intellectus Emendatione*». En *Studia Spinozana* 2, 1986, pp. 61-92.
- GEBHART, C. *Spinoza, judaïsme et baroque*. Riboud-Sainclair, S. (trad.). París: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.
- GIANCOTTI-BOSCHERINI, E. «Sul concetto spinoziano di *mens*». En *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma, 1969.
- GUEROULT, M. *Spinoza. Vol. 1: Dieu (Ethique 1)*. París: Aubier, 1968.
- GUEROULT, M. *Spinoza. Vol. 2: L'âme (Ethique 2)*. París: Aubier, 1974.
- HAMPSHIRE, S. *Spinoza*. Peña, V. (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1982, 1951 (1ª ed. inglesa).
- HERMOSA ANDUJAR, A. *La teoría del Estado de Spinoza*. Sevilla: Editorial de la Universidad de Sevilla, 1989.
- HUBBELING, H. G. *Spinoza*. Gabas, R. (trad.) Barcelona: Herder, 1981.
- JAQUET, C. «De la morale commune à l'éthique. La positivité du bien et du mal». En Ucciani, L.; Le Lannou, J.-M., y Lazzrei, Ch. (eds.): *Philosophique. Spinoza*. París: Kimé, 1998, pp. 23-36.
- KAMINSKY, G. *Spinoza: la política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- KAMINSKY, G. «*Sed perseverare imaginarium*». En González, H. (rec.): *Cóncavo y convexo. Escritos de Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Altamira, 1999, pp. 59-68.
- KLEVER, W.N.A. «Axioms in Spinoza's Science and Philosophy of Science». En *Studia Spinozana* 2, 1986, pp. 171-95.
- KLEVER, W.N.A. «*Moles in Motu*. Principles of Spinoza's Physics». En *Studia Spinozana* 4, 1988, pp. 165-194.
- LAUX, H. *Imagination et Religion chez Spinoza. La Potentia dans l'Histoire*. París: Vrin, 1993.
- LAUX, H. «Religion et Philosophie dans le Traité Théologico-politique. Débat avec André Tosel». En *Studia Spinozana*, 11, 1995, pp. 189-99.
- LEVY, Z. «The problem of Normativity in Spinoza's "Hebrew Grammar"». En *Studia Spinozana* 3, 1987, pp. 351-390.

- MACHEREY, P. *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. París: PUF, 1992.
- MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. París: Maspero, 1979.
- MACHEREY, P. «La dissociation de la métaphysique et de l'éthique. Russell lecteur de Spinoza». En O. Bloch (dir.): *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*. París: PUF, 1993, pp. 285-306.
- MATHERON, A. *Individu et Communauté chez Spinoza*. París: Minuit, 1988, 1969 (1<sup>a</sup> ed. francesa).
- MATHERON, A. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. París: Minuit, 1971.
- MATÍA CUBILLO, D.G.O. *B. Spinoza: Teoría de los afectos y pensamiento político*. Tesis Doctoral. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1998.
- MIGNINI, F. *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- MIGNINI, F. «Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge». En *Studia Spinozana* 2, 1986, pp. 27-58.
- MIGNINI, F. *Introduzione a Spinoza*. Roma: Laterza, 2001, 1983 (1<sup>a</sup> ed. italiana).
- MISRAHI, R. *Le désir et la réflexion dans l'Étique de Spinoza*. París: Gramma, 1972.
- MISRAHI, R. «Le désir, la réflexion et l'être dans le système de l'Étique. Réflexions sur une appréhension existentielle du spinozisme aujourd'hui». En O. Bloch (dir.): *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*. París: PUF, 1993, pp. 129-142.
- MISRAHI, R. *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*. París: Institut Synthélabo, 1998.
- MISRAHI, R. «L'identification de la volonté et l'entendement chez Spinoza». En A. Domínguez (ed.): *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado. Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España; Almagro, 24-26 oct. 1990*. Ciudad Real: Universidad Castilla-La Mancha, 1992, pp. 53-64.
- MISRAHI, R. *Spinoza*. López Castro, F. (trad.). Madrid: EDAF, 1975.
- MOREAU, P.-F. «Notes sur les prophètes dans le Traité théologico-politique». En Ucciani, L.; Le Lannou, J.-M. y Lazzrei, Ch. (eds.): *Philosophique. Spinoza*. París: Kimé, 1998, pp. 185-92.
- MOREAU, P.-F. «Spinoza et le *Jus circa sacra*». En *Studia Spinozana* 1, 1985, pp. 335-344.
- MOREAU, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. París: PUF, 1994.



- MOREAU, P.-F. «Spinoza y Huarte de San Juan». P. Rojas (trad.). En A. Domínguez (Ed.): *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España; Almagro, 5-7 nov. 1992*. Ciudad Real: Universidad Castilla-La Mancha, 1994, pp. 155-163.
- MUGNIER-POLLET, L. *La philosophie politique de Spinoza*. París : Vrin, 1976.
- NAESS, A. *Freedom, Emotion and Self-Subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza's «Ethics»*. Oslo: Univesitetsforlaget, 1972.
- NAESS, A. «Is Freedom consistent with Spinoza's determinism». En van der Bend, J. G. (ed.): *Spinoza on Knowing, Being and Freedom. Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Neatherlands (Leusden, September 1973)*. Assen: Van Gorcum, 1974, pp. 6-23.
- NADLER, S. *Spinoza*. García Trevijano, C. (trad.). Madrid: Acento, 2004.
- NEGRI, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. De Pablo, G. (trad.). Barcelona: Anthropos-UAM Iztapalapa, 1993, 1981, 1ª ed. italiana).
- NEGRI, A. *Spinoza Subversivo. Variaciones (in)actuales*. Sánchez Cedillo, R. (trad.). Madrid: Akal, 2000.
- OSIER, J. P. «L'hermeneutique de Spinoza et de Hobbes». En *Studia Spinozana* 3, 1987, pp. 319-347.
- PARKINSON, G.H.R. *Spinoza*. Oxford: Oxford UP, 1958.
- PARROCHIA, D. «La science de la nature corporelle». En *Studia Spinozana* 3, 1987, pp. 151-173.
- PEÑA ECHEVERRÍA, J. *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1989.
- PEÑA, V. *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- PEÑA, V. «Espinosa». En Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, vol. 2. Barcelona: Crítica, 1992, pp. 108-140.
- PIÑERO MORAL, R. «Estética e imaginación: de la geometría a la luz. Spinoza y Vermeer». En P. García Castillo (Ed.): *Trabajos y días Salmantinos. Homenaje a D. Miguel Cruz Hernández*. Salamanca: Anthema Ediciones, 1998, pp. 37-49.
- PREPOSIET, J. «L'élément irrationnel dans le spinozisme». En Ucciani, L.; Le Lannou, J.-M. y Lazzrei, Ch. (eds.): *Philosophique. Spinoza*. París: Kimé, 1998, pp. 55-63.

- RAFFIN, M. «Democracia y legitimidad». En González, H. (rec.): *Cóncavo y convexo. Escritos de Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Altamira, 1999, pp. 181-186.
- RAMOND, Ch. «Un seul accomplissement. (Hypothèses sur Étique V 39)». En Ucciani, L. ; Le Lannou, J.-M. y Lazzrei, Ch. (eds.): *Philosophique. Spinoza*. París: Kimé, 1998, pp. 161-184.
- RAMOND, Ch. *Le vocabulaire de Spinoza*. París: Ellipses, 1999.
- RAMOS-ALARCÓN, L. «El método geométrico en Spinoza. El conocimiento de las causas por sus efectos en la Ética». En *Memorias del XIV Congreso Nacional de Filosofía*, México, próxima publicación.
- RAMOS-ALARCÓN, L. *Ingenio e imaginario colectivo en Spinoza. El caso del Estado hebreo*. Trabajo de Grado de Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003.
- REY, J.-F. «Lévinas et Spinoza». En Bloch, O. (dir.): *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*. París: PUF, 1993, pp. 225-235.
- RICE, L.C. «Spinoza on Individuation». *Monist* 55 (1971): 640-659.
- ROSEN, S. «Baruch de Spinoza». En Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993, pp. 433-450.
- RIVAUD, A. «La physique de Spinoza», en *Chronicon Spinozanum*, IV.
- SALAZAR CARRIÓN, L. *El Síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* México: UAM-Azcapotzalco, 1997.
- SAUVENET, P. «Ethique et optique chez Spinoza». En L. Ucciani, J.-M. Le Lannou y Ch. Lazzrei (Eds.): *Philosophique. Spinoza*. París: Kimé, 1998, pp. 143-60.
- STRAUSS, L. *Spinozas Critique of Religion*. (Trad. E. M. Sinclair.) Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1997, 1930 (1<sup>a</sup> ed. alemana).
- TATIÁN, D. «Una política de la cautela». En González, H. (rec.): *Cóncavo y convexo. Escritos de Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Altamira, 1999, pp. 69-87.
- TATIÁN, D. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.
- VAYSE, J.-M. «Étique et ontologie fondamentale». En Revault D'Allones, M. y Rizk, H. (dir.): *Spinoza: Puissance et ontologie*. París, Kimé, 1994, pp. 197-214.
- WATERLOT, G. «Science de la Bible et tolérance chez Spinoza. Les chapitres VIII à X du Traité Théologique-Politique». En Ucciani, L.; Le Lannou, J.-M. y Lazzeri, Ch. (eds.): *Philosophique. Spinoza*. París: Kimé, 1998, pp. 99-119.

- YOVEL, Y. «Spinoza: the Psychology of Multitude and the Uses of Language». En *Studia Spinozana* 1, 1985, pp. 305-33.
- YOVEL, Y. *Spinoza, el marrano de la razón*. Cohen, M. (trad.). Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995.
- ZAC, S. *L'ideé de vie dans la philosophie de Spinoza*. PUF; París, 1963.
- ZAC, S. *Spinoza et l'interpretation de l'écriture*. PUF; París, 1965.
- ZANINETTI, A. *La démarche éthique spinozienne : du tempérament à l'individualité*. Tesis doctoral. Universidad de Montreal, 2002.
- ZIBLAT, S. «Imaginación, profecía y salvación». En González, H. (rec.): *Cóncavo y convexo. Escritos de Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Altamira, 1999, pp. 89-96.
- ZOURABUCHVILI, F. «Deleuze et Spinoza». En Bloch, O. (dir.): *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*. París: PUF, 1993, pp. 237-246.

## 2.C. Bibliografía utilizada sobre diversos temas.

- ABBAGNANO, N. y FORNERO, G. *Diccionario de Filosofía*. Calderón, J. E.; Galleta, A. N.; Cazenave Tapie Isoard, E.; González Casanova, B.; Rodríguez, J.C. (trads.). México: FCE, 2004.
- ARANGUREN, J.L.L. «La ética protestante». En Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, vol. 1. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 490-506.
- ARISTÓTELES. HORACIO. *Artes poéticas*. González, A. (trad.). Madrid: Taurus Universitaria, 1992.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Pallí Bonet, J. (trad.). Madrid: Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. Gómez Robledo, A. (trad.). México: UNAM, 2000.
- BACON. *Novum Organum*. Litrán, C. (trad.). Madrid: Sarpe, 1984.
- BAIER, K. «El egoísmo». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 281-290.
- BERNS, L. «Thomas Hobbes». En Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993, pp. 377-399.
- BIBLIA. Ricardi, R. (dir.). Madrid: Ediciones Paulinas, Editorial Verbo Divino, Editorial Alfredo Ortells, 1972.
- BLACKBURN, S. *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford, Nueva York: Oxford UP,

1994.

- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Escribá de Romaní, M. (trad.). México: FCE, 1992.
- BODEI, R. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: Filosofía y uso político*. Rosas, I. (trad.). México: FCE, 1995, 1991 (1ª ed. italiana).
- BRÉHIER, E. *Historia de la Filosofía. Vol. 1: Desde la antigüedad hasta el Siglo XVII*. Madrid: Tecnos.
- BUCKLE, S. «El derecho natural». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 235-252.
- CANTO-SPERBER, M. (dir.). *Diccionario de ética y de filosofía moral*. 2 Tomos. Ávila, C.; Flores, A.; Cazenave, E.; Rocha, A.; Tazzer, M., Cerda, J.J.; Hernández, C.; Gallardo, G.; Dieterlen, P. (trad.). México: FCE, 2001.
- CASSIN, B. (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies*. París: Seuil, Le Robert, 2004.
- CASTORIADIS, C. *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Algasi, J. (trad.). México: FCE, 2002.
- CASTORIADIS, C. *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Garzonio, C. (trad.). Buenos Aires: Katz, 2006.
- COROMINAS, J. *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos, 1954.
- COX, R. H. «Hugo Grocio». En Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993, pp. 368-376.
- DESCARTES. *Tratado del hombre*. Quintás, G. (trad.). Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- DESCARTES. *Las pasiones del alma*. Berges, C. (trad.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- DESCARTES. *Los principios de la filosofía*. Quintás, G. (trad.). Madrid: Alianza Universidad, 1995.
- DESCARTES. *Meditaciones Metafísicas*. García Morente, M. (trad.) México: Espasa-Calpe, 1994 (1937, 1ª ed. española).
- DESCARTES. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y respuestas*. Peña, V. (trad.). Madrid: Alfaguara, 1977.
- DESCARTES. *Opera*. 11 vols. Adam, Ch. y Tannery, P. (eds.) París: Vrin, 1993 (1903, 1ª ed.).
- DIBON, P. *La philosophie néerlandaise au siècle d'Or, T. 1: L'enseignement*

- philosophique dans les Universités a l'époque pr'ecartesienne (1575-1650)*. París, Ámsterdam, Londres, Nueva York: Elsevier Publishing Company, 1954. (Publ. del Instituto Francés de Ámsterdam, Maison Descartes).
- DILTHEY, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Gómez Ramos, A. (trad.). Madrid: Istmo, 2000.
- DILTHEY, W. *Historia de la Filosofía*. Ímaz, E. (trad.). México: FCE, 1951.
- FERNÁNDEZ, M. M., «Construcción y simbolismo del Tabernáculo». En Segundas Jornadas de Estudios Orientales, Universidad del Salvador (USAL), 11 al 15 octubre, 2005. <http://www.transoxiana.org/Jornadas/JEO2005/Fernandez-tabernaculo.pdf>.
- FERRARIS, M. *La imaginación*. Campilla García, F. (trad.). Madrid: Visor, 1999.
- FERRARIS, M. *La hermenéutica*. Perea Cortés, A. (trad.). México: Siglo XXI, 2000.
- FERRARIS, M. *La historia de la hermenéutica*. Bernal, J.L. (trad.). Madrid: Taurus, 2005.
- FORCELLINI, G. et al. *Totius Latinus Lexicon*. Padua: Arnaldus, 1965.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Frost, E.C. (trad.). México: Siglo XXI Editores, 1977, 1966 (1ª ed. francesa).
- GARCÍA GUAL, C. «Los sofistas y Sócrates». En Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, vol. 1. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 35-79.
- GLARE, P.G.W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- GRONDIN, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Ackermann Pulári, A. (trad.). Barcelona: Herder, 1999.
- HARRIS, M. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Valdés del Toro, R. (trad.). Madrid: Siglo XXI, 2003.
- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía*. 2 Tomos. Martínez Gómez, L. (pres., trad. y síntesis de la filosofía española). Barcelona: Herder, 1985.
- HOBBS. *Leviathan with selected variants from de Latin edition of 1688*. Curley, E. (ed.) Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1994.
- HOBBS. *Tratado sobre el ciudadano*. Rodríguez Feo, J. (trad.). Madrid: Trotta, 1999.
- HOBBS. *Tratado sobre el cuerpo*. Rodríguez Feo, J. (trad.). Madrid: Trotta, 2000
- HOBBS. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Sánchez Sarto, M. (trad.). México: FCE, 2004, 1951 (1ª ed. en español)
- HUARTE DE SAN JUAN, J. *Examen de ingenios*. Serés, G. (ed.). Madrid: Cátedra,

1989.

HUME. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Duque, F. (trad.). Madrid: Orbis, 1984.

ÍMAZ, E. «Topía y utopía». En *Utopías del Renacimiento*. México: FCE, 1987 (1ª ed. española, 1941), pp. 7-35.

IRIARTE, M. DE. *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la psicología diferencial*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.

KANT, E. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja. Madrid: Alianza, 2000.

KANT, E. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (Trad. M. García Morente.) México: Porrúa, 2004.

KANT, E. *La paz perpetua*. Madrid: Espasa-Calpe, 1946.

KELLNER, M. «La ética judía». En P. Singer (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 133-143.

KOLAKOWSKI, L. *Chrétien sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*. Posner, A. (trad.). Gallimard, París, 1987 1965 (1ª ed. francesa).

KOYRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Solís Santos, C. (trad.). México: Siglo XXI Editores, 1996, 1957 (1ª ed. francesa).

KYMLICKA, W. «La tradición del contrato social». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 267-280.

LARUE, G. «La ética de la antigüedad». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 63-77.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. [*Discours de métaphysique*, 1686]. Marías, J. (vers., pról. y notas) Madrid: Editorial Alianza, 1986.

LEIBNIZ, G. W. *Monadología*. [*La monadologie*, 1714] Naughton, V. (trad.). Buenos Aires: Quadrata, 2005.

LEIBNIZ, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. [*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704] Echeverría Ezponda, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1992.

LERCHER, A. *Les mots de la philosophie*. París: Belin, 1985.

LIDELL, H. G. y SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1968, 1925 (1ª ed.).

LIZCANO, E. *Imaginario colectivo y creación matemática*. Barcelona: Gedisa, 1993.

- LLEDÓ, E. «Aristóteles y la ética de la “polis”». En Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, vol. 1. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 136-207.
- LORD, C. «Aristóteles». En Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993, pp. 123-157.
- LUTERO, M. *Escritos Reformistas de 1520*: «A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano». «La cautividad babilónica de la Iglesia». «La libertad cristiana». (H. Martínez, pról., sel. y notas.) México: SEP, 1988.
- MAQUIAVELO, N. *Obras políticas*. Navarro, L. (trad.). Álvarez Tabío, P. y García Brito, H. (ed.). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1971.
- MARÍAS, J. «Introducción a la filosofía estoica». En SÉNECA. *Sobre la felicidad*. Marías, J. (trad. y coment.). Madrid: Alianza, 1999, pp. 7-34.
- MARTÍNEZ MANZANO, T. «Introducción a la *Ética Nicomáquea*», en Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Pallí Bonet, J. (trad.). Madrid: Gredos, 2000.
- MATEO, MARCOS, LUCAS y JUAN. *Los evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan*. De la Peña, E. (trad.). México: Aguilar, 1996.
- MENZEL, A. *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. Cueva, M. de la (trad.). México: UNAM, 1964.
- MIDGLEY, M. «El origen de la ética». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 29-42.
- MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Pakman, M. (trad.). Barcelona: Gedisa, 2005, 1990 (1ª ed. francesa).
- MORO, T. *Utopía*. En *Utopías del Renacimiento*. Millares Carlo, A. (trad.) México: FCE, 1987 (1ª ed. española, 1941).
- NOBBS, D. *Theocracy and Toleration. A Study of the Disputes in Ducth Calvinism form 1600 to 1650*. Cambridge: Cambridge UP, 1938.
- OGIEN. «Normas y valores». En Canto-Sperber, M. (dir.): *Diccionario de ética y de filosofía moral*. México: FCE, 2001, pp. 1145-1158.
- PLATÓN. *Gorgias*. Calonge, J. (trad.). Madrid: Gredos, 1999.
- PLATÓN. *La República*. Gómez Robledo, A. (trad.). México: UNAM, 2000, 1971 (1ª ed. en español).
- PLATÓN. *Parménides*. Santa Cruz, Ma. et al (trads.). Madrid: Gredos, 1988.
- PLOTINO. *Enéadas*. (3 Vols.) J. Igal (intr., trad. y notas). Madrid: Gredos, 1992.
- PONS, A. « «*Verum Factum*» et sagesse poétique chez Vico». En B. Cassin,

- Vocabulaire européen des philosophies*. París: Seuil, Le Robert, 2004.
- PRESTON, R. «La ética cristiana». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 145-163.
- RAMOS-ALARCÓN, L. «El *more geometrico* de Descartes. ¿Es posible conocer las causas por los efectos?», presentado en las Jornadas Cartesianas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, mayo 2007.
- RODRÍGUEZ FEO, J. «Hobbes». En Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, vol. 2. Barcelona: Crítica, 1992, pp. 75-107.
- REA ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). *Diccionario de la lengua española*. 21ª edición. 2 Tomos. Madrid: Espasa Calpe, 1992.
- RUNES, D. D. *Diccionario de Filosofía*. Doménech, A. et al (trads.) México: Grijalbo, 1981 (1960, 1ª ed. inglesa).
- RYAN, A. «Hobbes' political philosophy». En Sorell, T. (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge UP, 1996..
- SALLES, R. y BOERI, M. *Los filósofos estoicos. Ontología, epistemología, física y ética*. Próxima publicación.
- SAVATER, F. «Vitalismo». En Camps, V.; Guariglia, O. y Salmerón, F. (eds.): *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta, 1992, pp. 297-308.
- SCHNEEWIND, J. B. «La filosofía moral moderna». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 217-231.
- SÉNECA. *Sobre la felicidad*. Marías, J. (trad. y coment.). Madrid: Alianza, 1999.
- SÉNECA. *Tratados filosóficos. Cartas*. Fernández de Navarrete, P. y Estévez, N. (trad.). México: Porrúa, 1984.
- SINGER, P. (ed.). *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995.
- SORABJI, R. *Emotions and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford UP, 2003.
- STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993.
- STRAUSS, L. «Nicolás Maquiavelo». En Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993, pp. 286-304.
- STRAUSS, L. «Platón». En Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993, pp. 43-95.
- TATARKIEWICZ, W. *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Rodríguez Martín, F. (trad.). Madrid: Ténos,



2001.

TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas*. Pradera, J. (trad.). Madrid: Tecnos, 1979, 1961 (1ª ed. francesa).

VERICAT, J. «El iusnaturalismo». En Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, vol. 2. Barcelona: Crítica, 1992, pp. 1-74.

BERTALANFFY, L. *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Almela, J. (trad.). México: FCE, 1976, 1968 (1ª ed. inglesa).

VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*. Alonso Schökel, L. (ed.). Salamanca: Sígueme, 1982.

WILLIAMS, B. *Descartes: El proyecto de la investigación pura*. Benítez, L. (trad.). México: UNAM, 1995.

WOLF, S. «Asymmetrical Freedom». En *Journal of Philosophy* 77, 1979: 151-166.

YOUNG, R. «Las implicaciones del determinismo». En Singer, P. (ed.): *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995, pp. 711-722.