



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

Pensar la libertad

Una lectura de la *Ética* de Spinoza

Autor: Sunil Guijarro Castellino

Tutor: Francisco José Martínez Martínez

Madrid, 10 de Septiembre de 2018

RESUMEN

En este trabajo proponemos una revisión de los temas principales de la reflexión práctica de Spinoza a partir de una lectura de la *Ética* que se añade a la larga tradición de comentarios y trata de ofrecer una vista panorámica de su sentido y potencia. No se hallará, por tanto, una visión exhaustiva de su pensamiento ético, sino más bien una exploración del alcance de su original manera de pensar la actividad humana en relación con las problemáticas que surgen del estado de cosas que encontramos en nuestro vivir y convivir diario. De este modo investigamos la tarea reflexiva que a nuestro parecer Spinoza propone, a saber, pensar la libertad humana, lo cual, como veremos, requiere tanto un examen honesto y práctico del sentido de la libertad ética, como una indagación acerca de la actividad adecuada del pensamiento que lo revele en toda su potencia. Así pues, de acuerdo con la concepción spinozista, se hallará en la primera parte de nuestra investigación, una técnica del vivir alegre y el convivir cauto, y en la segunda, una aproximación a la dimensión práctica y transformadora de la ontología geométrica.

ABSTRACT

In this paper we propose to review the main themes of Spinoza's practical thought with a reading of the *Ethics* that adds to the long tradition of commentaries and tries to offer a panoramic view of its meaning and power. You will not find, therefore, a comprehensive view of his ethics, but rather an exploration of the scope of his original way of thinking about human activity in relation to the problems that arise from the state of affairs that we find in our daily lives. In this manner we investigate the reflective task that, in our opinion, Spinoza proposes; namely, to think about human freedom, which, as we shall see, requires both an honest and practical examination of the meaning of what ethical freedom really is, and an inquiry into the adequate activity of thought, that will reveal it in all its power. Thus, in the first part of our research we examine Spinoza's account of cheerful living and cautious coexisting, and in the second, an approach to the practical and transforming dimension of his geometrical ontology.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN

2. EL PROPÓSITO DE SPINOZA

3. EL BIEN Y EL MAL EN LA *ÉTICA*

4. LA LIBERTAD DEL SABIO

5. IMAGINAR EL SISTEMA

6. PENSAR LA LIBERTAD

7. CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo proponemos una revisión de los temas principales de la reflexión práctica de Spinoza a partir de una lectura de la *Ética* que se añade a la larga tradición de comentarios y trata de ofrecer una vista panorámica de su sentido y potencia. No se hallará, por tanto, una visión exhaustiva de su pensamiento ético, sino más bien una exploración del alcance de su original manera de pensar la actividad humana en relación con las problemáticas que surgen del estado de cosas que encontramos en nuestro vivir y convivir diario. De este modo investigamos la tarea reflexiva que a nuestro parecer Spinoza propone, a saber, pensar la libertad humana, lo cual, como veremos, requiere tanto un examen honesto y práctico del sentido de la libertad ética, como una indagación acerca de la actividad adecuada del pensamiento que lo revele en toda su potencia. Así pues, de acuerdo con la concepción spinozista, se hallará en los cuatro primeros apartados, una técnica del vivir alegre y el convivir cauto, y los apartado quinto y sexto, una aproximación a la dimensión práctica y transformadora de la ontología geométrica.

2. EL PROPÓSITO DE SPINOZA

¿Cómo podemos ser más libres?, o ¿qué debemos hacer para vivir mejor? Responder a estas preguntas es el propósito al que Spinoza dedicó los mayores esfuerzos de su vida¹. En efecto, Spinoza pensó que la mayor contribución que podía hacer al resto de la humanidad era poner por escrito lo que según una firme convicción y sentimiento juzgaba ser el mejor modo de vida². Así pues, el sistema de la *Ética*, que es el producto de su reflexión más madura y que aquí nos proponemos explorar, se construye, en primer y último término, alrededor de esta problemática: qué debemos hacer para vivir

¹ Con esta idea, Léon Brunschvicg inaugura su presentación de la filosofía de Spinoza en *Spinoza et ses contemporains*: «Spinoza s'est consacré à la philosophie parce qu'il s'est demandé comment il devait vivre. Les hommes ont des genres de vie différents, chacun doit choisir le sien; il s'agit de faire le choix le meilleur, et c'est là le problème que Spinoza s'est proposé de résoudre.» (1971, p. 8)

² Para una descripción de los propósitos del proyecto ético de Spinoza en palabras del propio Spinoza, ver los párrafos 13 a 15 del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (2007, pp. 7-8).

mejor, o sea, cómo podemos ser más libres en el sentido negativo de liberarnos de todos los daños, tristezas, coacciones, engaños y supersticiones que la mayoría de los hombres sufren y promueven, y también en el sentido positivo de afirmar nuestra fuerza de vivir, consolidar y conducir del mejor modo posible nuestro deseo, y aumentar nuestra potencia para ser máximamente autosuficientes y gozar de la mayor alegría y tranquilidad posibles. Como veremos, el aspecto negativo no debe ocuparnos en exceso, pues es solo el resultado de una perspectiva parcial y limitada, aunque no por ello menos perjudicial, es decir, no contiene en sí nada de real o positivo, sino que se desvanece cuando perfeccionamos el aspecto positivo de la libertad³, pero esto no quita el hecho de que mientras los seres humanos se conduzcan con tal disposición parcial, causen y sufran muchos perjuicios y molestias. Por otro lado, como veremos, la tarea del ser humano no consiste sólo en el arte de vivir, sino también en el arte de convivir, pues plantear una vida en solitario no vale la pena por los problemas que acarrea, pero esto llevará a Spinoza tener que desarrollar cierta habilidad de la prudencia y la cautela. Sirva a modo de ejemplo de lo dicho, y también como introducción a lo que en adelante nos proponemos exponer, las palabras con que Spinoza concluye su *Ética*:

Y a partir de ahí resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto que es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad del ánimo. (V, 42, esc.)⁴

³ En este sentido, Alain propone: «Por eso el sabio, cuando hable en público, hablará lo menos posible de los vicios y de la esclavitud del hombre; y, por el contrario, hablará tanto como pueda del bien, de la libertad, de la virtud y de los medios por los cuales los hombres pueden ser llevados a no dejarse conducir por el miedo o por la aversión, sino únicamente por la alegría. El mal no es nada en sí mismo; hablar del mal, es no hablar de nada; y todos los discursos del mundo sobre la debilidad y la estupidez de los hombres sólo sirven para entristecerlos o encolerizarlos, lo cual, lejos de llevarlos a la felicidad, los aleja de ella.» (Alain, 2008, pp. 86-87)

⁴Para las referencias a la *Ética* de Spinoza, el libro sobre el que se articula nuestro comentario, adoptamos esta fórmula: en números romanos, se indica la parte (I-V), en números arábigos se indica la proposición, y el resto de secciones como por ejemplo definiciones, escolios, corolarios... se indican expresamente. Tomamos las citas de la traducción de Vidal Peña (1980) exceptuando este primer fragmento, que hemos

Así pues, ante la pregunta ¿cómo podemos ser más libres?, lo primero que a través de sus textos nos responde Spinoza que debemos hacer es deshacernos de todas las ideas e imágenes que nos impiden progresar en nuestro proyecto, y a partir de ahí, esforzarnos cuanto sea posible por comprender cómo funcionan las cosas. A medida que avancemos en nuestra investigación, iremos explorando cada vez con mayor profundidad en qué consiste tal esfuerzo, tal comprensión y funcionamiento de las cosas, pero para comenzar, consideremos un aspecto primordial del planteamiento de Spinoza que lo distingue de la mayoría de sus predecesores y contemporáneos y que debemos aclarar para comprender mejor el sentido del fragmento citado. Pues, antes de plantear la tarea ética, debemos reconocer que el hecho de ser seres humanos, considerado por sí mismo, no otorga ningún poder especial ni adicional en el ámbito de la naturaleza. El ser humano, no goza de ningún privilegio divino, no hay nada de lo que pueda considerarse digno por el mero hecho de haber nacido ser humano. La maniobra por la que se sitúa en el centro del universo e imagina el resto de las cosas naturales como funcionando para servir su utilidad, es una ficción que sólo impide su florecimiento y lo mantiene en una situación de impotencia respecto de sí y de su entorno. El único poder del ser humano sobre el resto de seres o cosas naturales es el que se procura por su propio esfuerzo para tener un cuerpo máximamente apto para ser afectado por otros cuerpos y afectar otros cuerpos de cuantas maneras estén a su alcance. El propósito es, por tanto, integrarse, tanto cuanto pueda, en la diversidad del entorno natural para poder formar parte de la realidad múltiple y total.

Por su parte, los hombres supersticiosos pretenden alejarse de la naturaleza aduciendo con orgullo una ficticia comunicación espiritual, que suponen exclusiva y directa, con el mismo Dios, al cual, por tanto, hominifican. A esto sigue una inauguración dignificante, aunque no por ello menos imaginaria, de un ámbito interior, de un espacio de libertad que supuestamente eleva por encima del orden natural del funcionamiento de las cosas y crea un espacio de libertad arbitrante que pretende actuar de manera desligada del resto de cosas y sucesos. Tal elevación no consigue acercar el hombre a Dios, sino sólo figurar nuevas imágenes que contribuyen, y no poco, a su triste estado de

tomado de la traducción de Atilano Domínguez (2000) porque en su traducción del latín usa los mismos términos que empleamos aquí nosotros.

desubicación en el entorno natural, y a sufrir la fluctuación de ánimo constante, paralelo al hecho de «ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores» (*Ética*, V, 42, esc.). Los esfuerzos dirigidos a elevarse y trascender la naturaleza son siempre necesariamente frustrados e inútiles. Spinoza intenta demostrar una y otra vez que es inútil y que no aporta ningún beneficio creer que existe una realidad que trasciende el orden de sucesos en el que nos encontramos y en el que ya siempre nos hemos encontrado. Quien postula tal realidad trascendente sólo pretende crear un reino incomprensible e inaccesible para el entendimiento, para depositar en él y mantener escondidas y a salvo todas sus mentiras, impotencias, odios y envidias. En contra de esto, el optimismo vitalista y alegre de Spinoza afirma sin cansarse que es posible, aunque muy difícil y ciertamente poco común, vivir una vida mejor, más alegre y dichosa, con menos perjuicios, obstáculos y sufrimientos. En este sentido, Deleuze describe la tarea filosófica de Spinoza como un arte de vivir que denuncia los perjuicios que se siguen de esta manera supersticiosa e ilusoria de concebir la realidad que nos envuelve:

En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la vida; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos calores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención. Lo que la envenena es el odio, comprendiendo también en él el odio vuelto contra sí mismo, la culpabilidad. (2004, p. 37)

Así pues, los que para vivir mejor intentan alejarse de la naturaleza y del cuerpo pretendiendo elevarse por encima de este orden creando uno nuevo, no hacen más que complicarse la vida e impedir su propio progreso. No se trata de inventarse una nueva realidad, la realidad es la que es y los hechos fluyen independientemente de nuestras inclinaciones y apetitos. Por tanto, debemos aceptar y recibir el curso de la naturaleza tal como es y discurre. Pero en ningún caso Spinoza aboga por una actitud mortificante, no se trata de librarse al destino ni rendirse a la fatalidad, sino de construir una disposición potente que nos permita, por así decir, sumergirnos con fuerza e ímpetu en

la corriente de los acontecimientos, y tanto cuanto podamos, esquivar daños, conservar nuestra armonía corporal y conducir del mejor modo posible el propio deseo⁵.

Por tanto, quien se separa de la naturaleza se separa de sí mismo, pues el ser humano pertenece, y no en menor medida que el resto de los seres o cosas, a la naturaleza misma. En un movimiento estoico, Spinoza establece una equivalencia entre, por un lado, el orden natural del que hemos hablado, esto es, la concatenación de causas y efectos que ocurren y discurren y, por otro, la facultad humana de comprender, entender, conocer y razonar. Para los estoicos, y esto es algo que se conserva en nuestro lenguaje, la causa (*aitía*) es lo que responde de algo, lo que es responsable de un suceso, o como nosotros diríamos, lo que da razón de algo, lo que explica un suceso (Long & Sedley, 1987, p. 340). Así pues, el orden de causas naturales puede corresponderse con una explicación y una comprensión humana de la naturaleza, y si se hace un uso apropiado y correcto de la razón, tal correspondencia para Spinoza está garantizada por la misma naturaleza de las cosas, porque en realidad el aspecto corpóreo de las causas y el aspecto mental o animado en el que la mente humana participa, de las ideas que explican y dan razón de las causas corpóreas, son dos aspectos de lo mismo: la única realidad que existe, es y ha sido desde la eternidad y hasta la eternidad, y de la que se sigue el curso de los acontecimientos naturales. En este sentido Spinoza dice: «A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto de por qué existe como de por qué no existe». (I, 11, dem.) Esta realidad única, considerada en su aspecto global e integrante, es lo que Spinoza llama Dios o Naturaleza, que no es más que la totalidad de lo que es y actúa. Más adelante trataremos las implicaciones del binomio ser-actuar que se

⁵ Robert Misrahi, remarcando la centralidad de esta concepción del deseo en la argumentación de Spinoza, invita a distinguir el determinismo que se sigue de la concatenación de causas de una concepción fatalista de la realidad: «Chez Spinoza, la mise en évidence de l'enchaînement rigoureux des causes et des effets n'est pas destinée à humilier l'être humain en annulant son pouvoir ou en dénonçant ses illusions. La soumission de l'action humaine au déterminisme n'est pas destinée à condamner l'humanité à la déchéance ou au péché. Le déterminisme, chez Spinoza, n'est une prédestination ni un destin, il n'est pas non plus une impuissance ou un renoncement. Le déterminisme cosmique, anthropologique et psychologique n'est pas ici un fatalisme soumission à une quelconque volonté supérieure.» (2005, p. 130) Y como veremos en el sexto apartado, el determinismo que impone el conocimiento verdadero de la realidad, lejos de suponer una limitación para nuestro perfeccionamiento y goce, nos permite vivir más libremente: «Le savoir véritable est en effet rationnel et déductif, et c'est par là qu'il devient capable de reconnaître le déterminisme. Et cette voie sera creusée et pleinement utilisée par Spinoza pour une raison fondamentale: c'est le déterminisme qui va devenir un instrument de notre libération.» (2005, p. 131)

encuentra en el corazón del sistema spinozista, pero de momento podemos decir que según la visión de Spinoza la naturaleza está constituida por individuos en mayor o menor grado animados, que por la propia razón de que existen, se esfuerzan tanto como pueden por conservar su ser.

Así pues, retomando nuestra pregunta sobre cómo podemos ser más libres y vivir una mejor vida, para Spinoza, quien se separa de la naturaleza en realidad comete el absurdo de separarse de la razón, que como veremos es el instrumento más útil del que el ser humano pueda servirse para perfeccionar su condición vital. En razón de la coherencia que guía la labor de Spinoza, a la que no está dispuesto a renunciar, esta premisa es llevada hasta sus últimas consecuencias de modo que, no sólo en contra de sus contemporáneos sino también en contra de casi toda la tradición del pensamiento humano, Spinoza defiende que el conjunto de lo real, y esto incluye tanto la naturaleza como a Dios, es inteligible y por tanto comprensible. Así pues, el uso de la razón, o sea, pensar, conocer, razonar, entender, comprender, y también, como veremos, sentir, experimentar, intuir e incluso imaginar, ofrece la vía más útil para procurarnos una mejor vida, esto es, para librarnos de la tristeza y gozar de la máxima alegría posible, para afirmar y consolidar nuestra fuerza de existir, favorecer nuestro deseo en concordia con el orden de la naturaleza y con el resto de los seres humanos y de este modo aumentar nuestra potencia de actuar sobre los estados pasivos y los reveses de la fortuna y el mundo.

Tenemos, por tanto, la filosofía como el instrumento más útil del que el ser humano pueda servirse para perfeccionarse, esto es, ser más libre y por tanto vivir mejor, o sea, alcanzar estadios de inteligencia y sabiduría que le permitan tener en el curso de la naturaleza una presencia corporal cada vez más activa, autosuficiente y al mismo tiempo integrada. Para perfeccionarnos y poder disfrutar de una buena vida debemos vivir una vida ordenada de acuerdo con la razón, esto es, vivir una vida razonable según criterios sabios lo cual, a grandes rasgos, para Spinoza consiste en gozar de la vida sin excesos ni placeres parciales que puedan acarrear sucesivos desequilibrios o descomposiciones de nuestro cuerpo. En este sentido, Spinoza afirma: «Ninguna vida racional se entiende, pues, sin inteligencia, y las cosas sólo son buenas en la medida en

que ayudan al hombre a disfrutar de la vida del alma que se define por la inteligencia. Al contrario, aquellas que impiden que el hombre perfeccione la razón y pueda gozar de la vida racional, son las únicas que llamamos malas.» (IV, 4 col.) Vemos por tanto, como Spinoza llama buenas a todas las cosas que contribuyen a la vida inteligente⁶, o sea, al perfeccionamiento de la razón, pues se entiende, esta razón nos será útil para vivir una vida más perfeccionada, esto es, tranquila y fructífera, constante y gozosa, y llama malas todas aquellas que impiden esta afirmación y florecimiento de la vida.

3. EL BIEN Y EL MAL EN LA *ÉTICA*

Consideramos que para avanzar en nuestra exploración del sistema de Spinoza, nos será útil introducir algunos matices conceptuales que dejan entrever el alcance y la agudeza de su pensamiento, por lo cual, nos serviremos de un análisis de fragmentos de la *Ética* para examinar la transformación que experimenta a lo largo de las proposiciones la noción de «bien» en relación con su contrapartida, la noción de «mal». Primero de todo, debemos apuntar que Spinoza no otorga a los términos siempre el mismo sentido, sino que lo cambia a menudo según la idea que en cada caso quiere transmitir, como se hace patente en la formulación: «Por bien entenderé, pues, en lo que sigue, aquello que [...]» (IV, prólogo). Nótese cómo la forma futura del verbo y la fórmula «en lo que sigue» denota que se distinguen diversos usos del término «bien» según lo requiera la argumentación en cada caso. Pero esto no quiere decir que los distintos sentidos que Spinoza da a la palabra «bien» no tengan nada en común el uno con el otro. Por el contrario, a nuestro parecer, la diversidad de usos apunta a una transformación del concepto que el lector integra a medida que avanza a través de las proposiciones y las

⁶ Misrahi apunta el hecho de que en las partes II, III y IV de la *Ética*, que ofrecen el aspecto más práctico, a modo de un arte de vivir, de la propuesta de Spinoza, el término «inteligencia» prevalece sobre el término «entendimiento», que como veremos en los dos últimos apartados del trabajo, adquiere un papel central en la ontología de las partes I y V de la *Ética*: «Il est important de noter que, dans cette partie de *l'Éthique* qui concerne explicitement la morale concrète et la conduite de la vie, Spinoza utilise le concept d'intelligence, de préférence au concept d'entendement. Celui-ci (*intellectus*) implique une connotation de connaissance désintéressée; *intelligentia*, au contraire, laisse mieux apparaître l'activité même de compréhension et de connaissance concrète qui est celle de l'esprit et dont le sage souhaite se réjouir. Cette activité aussi désigner, selon nous, la qualité et individu qui choisit de poursuivre la sagesse.» (2005, p. 206)

relaciona entre sí, de manera que se va formando un mapa del concepto cada vez más complejo y rico en matices.

Sin embargo, cabe anotar que, como Spinoza mismo remarca, la exposición geométrica a veces obstruye y desvía la concatenación y el desarrollo de los conceptos, por lo que, para facilitar las cosas Spinoza debe liberarse a menudo del tedioso orden de deducción lógica. Esto es exactamente lo que explica en este fragmento:

Las cosas que he expuesto en esta parte acerca de la recta norma de vida no están ordenadas de manera que se las pueda contemplar de un vistazo, sino que han sido demostradas por mí de forma dispersa, a saber, tal como me resultó más fácil deducir una de otra. Por eso, he decidido recopilarlas aquí y sintetizarlas en sus principales capítulos. (IV, apéndice)

Dedicaremos nuestra atención al orden geométrico en el quinto apartado, pero en relación con el comentario de citas que a continuación emprendemos, debemos subrayar que de acuerdo con lo que acabamos de indicar es inútil intentar encontrar una correspondencia entre el orden en que Spinoza presenta cada una de las proposiciones que comentamos y el progreso del concepto de «bien» en el marco del sistema.

Una experiencia que Spinoza obtuvo de su trato con el resto de la humanidad y que a menudo aparece en sus razonamientos aunque con algunas variaciones, es el procedimiento mental que curiosamente pasa inadvertido a la conciencia, que consiste en llevar a cabo una reversión del orden de causas. Así, uno afirma entender sobre la naturaleza de las cosas lo que no es más que una disposición de su cerebro, o una preferencia motivada por el hecho de que resulta más fácil imaginar que las cosas son de cierta forma cuando en realidad, sometidas a un examen más estricto se muestran contrarias, de modo que sus ideaciones e imaginaciones nos dicen más sobre su disposición que sobre cómo de hecho son y ocurren las cosas. Para Spinoza esto no tendría mayor relevancia si no fuese porque tiene consecuencias éticas muy nocivas: la crítica y la demostración de que ocurre exactamente lo contrario se hacen necesarias para poner un poco de orden en las vidas desafortunadas de los seres humanos. Es esta visión radicalmente contraria, de la que la confusión y la pereza nos han apartado, por

donde debemos empezar si queremos construir una ética que tenga algún tipo de relación con lo que de hecho ocurre en la vida de cada día de los seres humanos. Las cosas se complican por la razón de que estos hombres que se esfuerzan por acomodar la duda y la incerteza en sus explicaciones encuentran ejemplos abundantes a su alrededor para defender sus prejuicios. Además no encuentran pocos compañeros y adeptos que padecen del mismo mal y buscan complacerse con la ignorancia de cómo funcionan realmente las cosas, lo que impide que pueda seguirse ningún tipo de concordia entre ellos a parte de las palabras que pronuncian al unísono. Pues considerando el aspecto común o, según ellos, «universal» y «trascendente» de estas mismas palabras y nociones, defienden que se trata de entes que supuestamente aportan algún tipo de fundamento a su manera moralizante y perversa de razonar.

Este mismo truco es el que ha sufrido el concepto de «bien». Lo primero que el examen franco y revelador de Spinoza descubre es «que 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.» (III, 9, esc.) Por tanto, Spinoza argumenta que, en contra de la opinión común, en realidad no hay nada en el concepto abstracto de «bien» que nos mueva a acción y que por tanto podamos considerar la causa de nuestro actuar. La aproximación mecánica de la ética de Spinoza, muestra que no podemos explicar o dar razón de la naturaleza de las fuerzas de atracción, y no goza incluir en su sistema ético ninguna hipótesis que le obligue a afirmar la existencia del vacío, lo que supondría tener que lidiar con el concepto del no-ser y la contradicción, lo cual, como hemos apuntado, Spinoza descarta. Para Spinoza la agencia y el movimiento sólo pueden explicarse por un impacto. En los asuntos humanos estos impactos revisten dimensiones de alta complejidad y sofisticación, si bien, un análisis a escala muy pequeña revelaría cuerpos alternativamente en movimiento o reposo, siguiendo ciertos patrones de simetría o proporción que sólo en este sentido darían razón de su individualidad como ser humano, gato, piedra, etc.

Así pues, el juicio de que algo es bueno para nosotros es posterior al estado de cosas en que unos cuerpos actúan sobre otros movidos por sus apetencias y deseos. Spinoza

piensa que es importante reconocer que los cuerpos siempre desean algo, y para él este deseo nos define, explica el hecho de vivir en el aspecto más esencial, da razón de nuestra existencia particular. En palabras de Misrahi:

Il convient en effet de poser le problème en termes spinozistes: il s'agit d'instaurer non le bien, mais la liberté. Et la motivation de cette entreprise de libération réside, non dans un postulat sur la valeur formelle (ou morale) de la liberté, mais dans un désir de joie stable et forte, lui-même expressif de l'essence même de l'homme. (Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, 1992, p. 115)

Mucho antes de desarrollar la capacidad para figurarnos bellas explicaciones de los hechos que observamos a nuestro alrededor, que a su vez utilizamos para justificar nuestras conductas y otorgarnos una dignificante mayoría de edad moral, nuestros deseos ya están en marcha y ya nos han llevado a la acción desde que nacimos y siguen motivando cada una de nuestras acciones. No debemos considerar este deseo esencial la contrapartida de la razón, como si hubiese dos facultades distintas con principios motores independientes, una apetitiva, que supuestamente nos lleve a satisfacer nuestras inclinaciones más instintivas, corporales o animales y otra puramente racional, que pueda ejercer cierta influencia sobre la otra a partir de sus coerciones y constricciones formales y abstractas. Esto es precisamente el resultado del análisis ético ingenuo e inútil para la vida que tantos han realizado de la acción humana, antes y después de Spinoza, y que la positividad y el realismo de su propuesta desplazan.

Dicho deseo esencial debe concebirse más bien como el principio vital que reviste estados activos y pasivos, constantemente superpuestos y repuestos por los contactos corporales extremadamente complejos y diversos que tienen lugar cuando dos o más individuos se encuentran. Pero como hemos dicho, estos encuentros, sean afortunados o desafortunados, no consisten en una cadena fatal de repercusiones que nos destine a un perpetuo tropiezo ético. Debemos, por lo tanto, dotar el modelo mecánico de fuerza y contrafuerza con una dimensión anímica o mental que permita un juego de acción y pasión. En efecto, la actividad no se contrapone a la reactividad, sino a la pasividad. Este juego de acción y pasión es lo que permite distinguir conceptualmente una diversidad de agencias y padecimientos afectantes o modificantes. Sin este componente

individualizador de la afectividad nos veríamos obligados a considerar la totalidad de acontecimientos como una única acción. Pero el modelo de Spinoza no es el de un Dios relojero que pone en marcha una máquina obstinada e inerte. En ese caso no hubiese llamado su libro *Ética* y hablar de «bien» y «mal» sería absolutamente innecesario e inútil. Por eso, debemos remarcar aquí que el deseo que define al ser humano y en mayor o menor grado responde de su actuación no está destinado a la reactividad perpetua, sino que según sucesivas transiciones a mayores o menores grados de potencia puede ser en mayor medida causa de sus efectuaciones, esto es, responsable de sus acciones, y sólo de este modo puede, según Spinoza, el ser humano devenir más libre. Tal agencia se expresa en la noción de conato o esfuerzo. Este esfuerzo por conservar el propio ser y hacerse con todo lo que sea de utilidad para incrementar la propia potencia y agencia es el único criterio de acción de los individuos o cosas singulares, y debe considerarse como actividad reflexiva, como trabajo de sí, de nuestro deseo vital. En efecto, este esfuerzo del deseo, potenciado por una ingeniería de la organización afectiva, facilita nuestra alegría, esto es, nos permite ocuparnos de nuestra propia existencia para gozar de ella:

Le spinozisme, comme philosophie du Désir fondateur de toute valeur n'est ni un romantisme de la passion, ni un hédonisme de la jouissance, ni un nihilisme du tout est permis. C'est le contraire qui est vrai. Si l'homme, comme être de Désir, peut aussi bien faire son malheur que son bonheur parce que le Désir fonde tout désirable, alors il peut précisément travailler à sa propre joie, à son propre bonheur. (Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, 1992, p. 97)

Así pues, todo ser existente particular está en su pleno derecho natural de considerar como bueno todo aquello que en una determinada situación juzgue útil para beneficiar su fuerza de existir o esfuerzo vital. Así, Spinoza establece «Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil.» (IV, definición 1) Y seguidamente: «Por mal, en cambio, lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien.» (IV, definición 2). Nótese la asimetría entre las dos definiciones. A parte del matiz que introduce la segunda definición sobre el deseo de «poseer» lo que consideramos bueno o útil, debemos subrayar que el mal no es más que una privación de ese deseo de posesión. A partir de estas definiciones se podría argumentar que no es lo mismo hablar

de un «bien» que podamos poseer, y el «bien» en sí, como ente de razón. Sin embargo, para Spinoza esta manera de pensar no indica nada de la naturaleza de las cosas, que se encuentre fuera del sujeto que pronuncia estas palabras e imagina la trascendencia y subsistencia de estos conceptos. De este modo, Spinoza afirma:

Por lo que se refiere al bien y al mal, tampoco ellos indican nada positivo en las cosas, es decir, consideradas en sí mismas, y no son más que modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí. (IV, prólogo)

Spinoza explica el origen de esta formación de nociones por el hecho de que nuestra capacidad de formar múltiples imágenes claras al mismo tiempo es limitada, de modo que llegará un punto en que tales imágenes se superpondrán y mezclarán entre sí, o sea, se confundirá lo distinto y se extraerá de todo ello una noción común que se considerará universal y trascendente. Por lo cual Spinoza considera más oportuno llamarlos entes de imaginación que entes de razón.

Pero esto no quiere decir que tales imaginaciones no puedan servir alguna utilidad. Por eso continúa diciendo Spinoza:

No obstante, aunque las cosas sean así, tenemos que conservar esas palabras. Pues, como deseamos formarnos una idea del hombre como modelo de la naturaleza humana que tengamos a la vista, nos será útil conservar estas mismas palabras en el sentido que he dicho. (IV, prólogo)

Aquí presenciemos el complejo papel que la imaginación juega en el sistema de Spinoza. Si bien es cierto que Spinoza critica el hecho de considerar que las cosas naturales están ordenadas por Dios con el fin de satisfacer las necesidades y los caprichos de los hombres, para que estos a su vez lo veneren, y en definitiva muestra el error en que consiste explicar las cosas naturales aludiendo a causas finales, esto no impide que podamos hacer un uso apropiado y beneficioso de este modo de proceder imaginativo. Pues bien, el error consiste en presumir que las cosas de la naturaleza han sido dispuestas por Dios con vistas a sernos útiles, pero esto no quiere decir que no podamos utilizar cuánto está a nuestro alcance para aumentar nuestra perfección, y ello

tampoco impide que podamos hacer uso de este modo de imaginar modelos y figurar objetivos de perfeccionamiento para realmente perfeccionar nuestras vidas. Con tal de ser consciente de que tal imaginación de metas y términos no existe de hecho en la naturaleza, sino que es tan solo un recurso que utiliza la mente humana para desenvolverse en el mundo, no corremos ningún riesgo de confundir las cosas ni padecer los males de tal confusión. En este sentido cabe interpretar las palabras de Spinoza:

Por bien entenderé, pues, en lo que sigue, aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos dicho modelo. Diremos, además, que los hombres son más perfectos o imperfectos, en cuanto que se aproximen más o menos a este mismo modelo. (IV, prólogo)

Así pues, para Spinoza el bien no consiste en una instancia trascendente que goce en sí de algún tipo de subsistencia entitativa sino que, propiamente hablando, ninguna cosa es, considerada por sí misma y en términos absolutos, ni buena ni mala. La bondad o maldad de algo se determina en relación con la utilidad que ello sirve al agente, lo cual, sin embargo, como acabamos de ver, no nos impide servirnos de modelos imaginarios para progresar en nuestro perfeccionamiento. No obstante, según este razonamiento, en un extremo podríamos considerar la acción de hundir un puñal como algo bueno desde la perspectiva del brazo que lo hunde pues, de cierto modo, ello afirma su fuerza y por así decir contribuye a su potencia agente.

Parece difícil creer que podamos fundar una ética viable y práctica tomando como criterio de acción la utilidad propia. Así nos preguntaremos qué tipo de tranquilidad puede alcanzarse en la vida, y qué tipo de concordia en la convivencia, si tomamos por único criterio de acción apropiarse lo útil para sí con vistas a volverse más fuerte y potente. La respuesta de Spinoza aparece en el fragmento que hemos citado antes de empezar nuestro examen de la transformación y las diversas dimensiones del concepto de «bien» en el sistema de Spinoza. Aunque, por un lado, es cierto que la valoración moral no tiene un lugar en el sistema de Spinoza y, por otro, que el bien es relativo a la

perspectiva que en cada caso tome la consideración abstracta de fuerzas y potencias, afecciones y padecimientos, ello no impide a Spinoza establecer la razón, esto es, la inteligencia o sabiduría, como criterio ético de acción e instrumento de una recta conducta de vida⁷. En efecto, según su aproximación mecánica de los afectos, las fuerzas y potencias pueden ser favorecidas y los padecimientos neutralizados o reconducidos a una efectuación menos dañina por cierta gestión inteligente que aporte firmeza y ecuanimidad.

Pero el realismo de Spinoza desplaza la solución tan comúnmente ofrecida de introducir en esta escena la razón a modo de un *Deus ex machina* que pueda imponer orden sobre la agitación pasional sin mayores impedimentos. El conocimiento del bien y del mal que pueda ofrecer la razón reflexiva, que como hemos visto, para Spinoza debe servir la utilidad propia del deseo vital, no goza de ningún estatuto privilegiado en el escenario de la mente humana que pueda distinguirlo de los afectos. «El conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto, sino tan sólo en cuanto que es considerado como afecto.» (IV, 14) Así pues, si pretende tener alguna influencia sobre el estado de cosas, la razón deberá negociar con los afectos, con las alegrías, las tristezas y los deseos, cualesquiera sean sus causas y sus especies. Pues como hemos dicho, la conciencia no es una morada interior donde la razón tenga un imperio soberano de decisión y ordenamiento. El alma humana es tan solo la contrapartida mental de lo que ocurre en el cuerpo. Es la idea compleja que siente el

⁷ Aunque no consideramos aquí las implicaciones comunitarias ni políticas del principio de la utilidad propia, debemos remarcar que si bien la ética de Spinoza se plantea desde la perspectiva de la acción inteligente individual, en ningún caso este enfoque se propone con vistas a una ética personalista que proponga una convivencia dividida. Al contrario, como a continuación veremos, el perfeccionamiento que cada individuo lleva a cabo de su entendimiento y la comprensión de su situación en la realidad natural que esto permite, garantiza una concordia generosa y agradecida entre los individuos sabios. Sin embargo, como hemos notado, este arte de vivir que parte de la acción individual, y que se enmarca perfectamente en las tecnologías del yo descritas por Foucault, no deja de levantar cierta sospecha. Foucault describe este estado de cosas con referencia al cuidado de sí en las éticas de la antigüedad, pero su descripción es relevante y totalmente adecuada para nuestra investigación de la ética spinozista: «Es interesante ver cómo, en nuestras sociedades, por el contrario, a partir de un determinado momento -y es muy difícil saber cuándo se produjo esto-, el cuidado de sí ha llegado a ser algo un tanto sospechoso. A partir de dicho momento, ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Todo esto ha ocurrido durante el cristianismo, pero no diría que se deba pura y simplemente a él. La cuestión es mucho más compleja ya que, en el cristianismo, procurarse la salvación es también una manera de cuidarse de sí. Pero dicha salvación se efectúa mediante la renuncia a uno mismo. Se da una paradoja del cuidado de sí en el cristianismo, pero éste ya es otro problema.» (Foucault, 1999, p. 397)

cuerpo y refleja en forma de ideas y afectos las modificaciones que el cuerpo experimenta. Según la caracterización de Alain:

Todo lo que es cambio en el cuerpo es percepción en el alma o, más exactamente, todo estado de un hombre actualmente existente es un cambio de su cuerpo, si consideramos a este hombre desde el atributo de la extensión, y una percepción de su alma, si consideramos al hombre desde el atributo del pensamiento. (2008, p. 50)

Según la aproximación mecánica que explica los sucesos humanos como el resultado de un equilibrio dinámico corporal extremadamente complejo, que constantemente se regenera y sufre modificaciones a partir de numerosísimas colisiones y desplazamientos, la razón sólo puede tener un efecto sobre nuestras vidas en la medida en que brota de ella un deseo o una alegría. Así pues, la razón ha de devenir afecto para poder afectar o modificar la constitución actual del cuerpo. Sólo de este modo podrá la razón desplazar y reemplazar un afecto pasivo y dañino, lo cual tendrá como resultado un favorecimiento o incremento de nuestra potencia de actuar. Como indica Deleuze, la ética spinozista se distingue con esta consecuencia práctica del paralelismo ontológico de la moral tradicional que concibe la acción del alma como inversamente proporcional a la acción del cuerpo:

La significación práctica del paralelismo se hace patente en el vuelco del principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia: cuando el cuerpo actuaba, el alma padecía, se afirmó, y el alma no actuaba sin que el cuerpo padeciese a su vez. [...] Según la *Ética*, por el contrario, lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma. Ninguna primacía de una serie sobre la otra. (2004, p. 28)

Así pues, el conocimiento verdadero sobre el bien y el mal sólo contribuye a nuestra libertad su capacidad de promover el surgimiento de deseos y alegrías poderosas, por lo que, en virtud de la concepción que Spinoza propone, se separa de todos los efectos del puritanismo espiritual:

L'homme libre a rompu avec le puritanisme et l'austérité, et il recherche constamment les joies et les jouissances du monde qui contribuent à l'instauration de sa joie et de sa liberté, non à celle de sa dépendance. Il sait que les puissances du corps et celles de l'esprit sont contemporaines et inséparables, c'est pourquoi il travaille à leur accroissement équilibré et réfléchi. (Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, 1992, p. 126)

Ciertamente, como hemos dicho, esto no quiere decir que Spinoza abogue por un emotivismo pasivo, sino que se trata más bien de redirigir la potencia pasional por medio de la reflexión práctica. En primer lugar, los afectos que contribuyen a nuestra perfección son tan sólo la alegría, el deseo y los afectos que de ellos se derivan. Y en segundo lugar, si ocurre que dadas ciertas circunstancias somos llevados a actuar movidos por un afecto pasivo, o sea, por una pasión, pero, sin embargo, experimentamos que por ello pasamos a una mayor perfección y, que por tanto, somos beneficiados y fortalecidos, (como ocurre por ejemplo cuando la potencia de alguien que odiamos porque nos ha perjudicado sufre impedimentos y es disminuida), en realidad, cree Spinoza, podemos prescindir de tal pasión y ser determinados a conseguir el mismo beneficio, siempre que sea honesto, guiados por la razón. Para entender mejor este razonamiento, que es central en la propuesta ética de Spinoza, debemos notar que un afecto que tiene lugar en un individuo puede ser, por un lado, atendiendo a la causa, o sea, según la determinación a actuar provenga del mismo individuo o de un cuerpo externo, una acción o una pasión y, por otro lado, atendiendo al efecto que esto tenga sobre el individuo, esto es, según el modo como lo modifique o afecte, lo hará pasar a una mayor o menor perfección, y por tanto, lo alegrará o lo entristecerá:

Así, pues, [...] veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra (quíralo o no) sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero esclavo, y al segundo libre, y sobre la índole y norma de vida de este último me gustaría añadir ahora algunas observaciones. (IV, 66, esc.)

Vemos, por tanto, cómo el hombre libre o sabio se diferencia del esclavo o ignorante, por el hecho de ser en mayor medida causa de sus efectuaciones, de modo que no actúa impelido ni obligado por otros individuos o circunstancias, sino sólo por su razonamiento ecuánime y práctico, mientras el esclavo, antes de saberlo o quererlo es llevado de aquí para allá, y en palabras de Spinoza, sufre los padecimientos de un ánimo fluctuante y agitado como las olas del mar en una tormenta, que son empujadas por vientos contrarios en múltiples direcciones a la vez.

Con este razonamiento en mente, Spinoza afirma que «con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos.» (IV, 27). Y este conocimiento, como hemos visto, consiste en una inteligencia práctica que constata que «entre dos bienes escogeremos el mayor, y entre dos males, el menor» (IV, 65), o bien, «que apeteceremos un bien mayor futuro más que un bien menor presente, y un mal menor presente más que un mal mayor futuro.» (IV, 66) pues dicho cálculo razonable de beneficios, que incluye toda una ingeniería de la gestión afectiva que aquí no podemos considerar, nos aportará una perspectiva atemporal que nos permitirá distanciarnos de la pasividad y la coerción externa. En este contexto de la argumentación, Spinoza comparte una reflexión que retoma lo que más arriba decíamos sobre el hecho de que el mal no constituye de por sí nada positivo: si imaginamos una situación hipotética, aunque ciertamente no real, en la que todos los seres humanos conociesen el orden de las cosas de forma adecuada y verdadera, no formarían ninguna noción del «mal». Y llevando este mismo razonamiento un paso más allá, afirma Spinoza que si naciesen libres y siguieran toda su vida siendo libres, ni siquiera formarían una noción del «bien».

Llegado este momento, para completar nuestro examen de la transformación del concepto de «bien» en el sistema de la *Ética*, deberíamos pasar a investigar lo que Spinoza llama el supremo bien o conocimiento intuitivo de Dios. Pero en beneficio de la claridad de la exposición de ideas, por el momento concluiremos aquí nuestro examen de la función y la transformación de las nociones de «bien» y «mal» en la *Ética* de Spinoza, y retomaremos la cuestión del bien supremo o beatitud en el sexto y último

apartado del trabajo, en relación con la función ontológica y práctica del concepto de Dios que propone.

Así pues, de este examen de la noción de «bien» deducimos que para Spinoza el criterio ético, lejos de depender de una acostumbrada manera de pensar y un comportamiento tradicional, o de conciliar una nueva propuesta filosófica con el entorno sociopolítico actual, impide y desplaza todo intento de moralización, y en su lugar potencia la individualidad y emplaza el ser humano en su entorno natural. Hemos visto cómo esta individualidad se afirma en una apropiación e incorporación de lo útil para sí. Como propone Deleuze, en último término podemos valorar la tarea crítica de Spinoza como un desplazamiento de los conceptos trascendentes de «bien» y «mal» por las nociones prácticas de lo bueno y lo malo, que si bien han perdido sus connotaciones morales, no dejan de ser igualmente válidas para sostener y articular una propuesta ética, que ciertamente será subjetiva e individual en lugar de objetiva y basada en costumbres comunitarias:

Aunque no haya Bien ni Mal, sí hay *bueno* y *malo*. [...] Bueno y malo tienen un sentido subjetivo y modal, que califica dos tipos, dos modos de existencia del hombre; se llamará bueno (o libre o razonable o fuerte) a quien, en lo que esté en su mano, se esfuerce en organizar lo encuentros, a unirse a lo que conviene a su naturaleza, componer su relación con relaciones combinables y, de este modo, aumentar su potencia. Pues la bondad es cosa del dinamismo, de la potencia y composición de potencias. Se llamará malo, o esclavo, débil o insensato, a quien se lance a la ruleta de los encuentros conformándose con sufrir los efectos, sin que esto acalle sus quejas y acusaciones cada vez que el efecto sufrido se muestre contrario y le revele su propia impotencia. (2004, pp. 33-34)

Así pues, frente a la moral tradicional, que denuncia estos procedimientos y sospecha que escondan deseos pervertidos, la apuesta radical de la ética de Spinoza, enraizada en una experiencia vital intensa y plena, se demuestra como el camino que marca el deseo de libertad. En efecto, el bien ético se ha revelado en su desnudez como el deseo vital que la mayoría de los hombres se empeñan en seguir negando. La crítica de Spinoza que propone, como en seguida veremos, como contrapartida a esta existencia disminuida, la

ética del hombre libre, desenmascara el concepto de bien, que en su desnudez honesta aparece como lo beneficioso para sí y descubre en la filosofía el instrumento más útil para gozar del florecimiento de la vida que ella misma permite.

4. LA LIBERTAD DEL SABIO

Así pues, el criterio para determinar el grado de perfeccionamiento individual más significativo de la reflexión ética de Spinoza es la diferencia entre saber e ignorar, lo cual dibuja la paradigmática distinción entre el sabio y el ignorante que, en el caso de Spinoza adquiere una dimensión práctica y se mezcla con la distinción entre el hombre libre y el supersticioso. En el punto anterior, hemos visto como el sabio, a diferencia del ignorante, se esfuerza por ser causa adecuada de sus efectuaciones, esto es, de mantenerse libre de constreñimientos externos que le provoquen estados de pasividad, aumentando la potencia de su conocimiento para ordenar las ideas y los afectos de acuerdo con la lógica que liga los acontecimientos. Esta distinción no es el resultado de una soberbia orgullosa, sino de una justa medición y constatación del estado de cosas actual: la ignorancia abunda y se propaga sin esfuerzo. En palabras de Remo Bodei, «la mayoría de los hombres experimentan una existencia por debajo de las propias posibilidades abstractas, transcurren una vida fallida, deteriorada por el miedo y por la esperanza, envenenada por la superstición y por la atracción por la muerte.» (1995, p. 278).

La problemática que se plantea y que no podemos dejar al margen en la exposición de la reflexión ética de Spinoza, proviene del hecho de que la ignorancia, en sí misma, contiene efectos perjudiciales para la vida. La ignorancia es perjudicial siempre y para todos, tanto para los ignorantes como para el hombre libre que debe convivir entre ellos. Aún más, no sólo es perjudicial para la vida, sino que, en el propósito de vivir mejor y ser más libres, lo cual, como hemos indicado al principio, es el punto de partida y de llegada de la reflexión de Spinoza, la ignorancia se presenta como el mayor obstáculo. La ignorancia y sus efectos nocivos, es por tanto el mayor impedimento en el propósito

de perfeccionar nuestras vidas y liberarnos de las principales causas de las molestias que sufrimos a diario.

Se trata, por tanto, de una problemática que afecta nuestras vidas y nos concierne en la medida en que deseamos pasar a mayores grados de perfeccionamiento, libertad y gozo, y tanto más cuanto más expertos nos volvemos en esta tarea vital, pues con ello nos distinguimos cada vez más de la mayoría ignorante, que Spinoza llama el vulgo, y nos exponemos cada vez más a la peligrosa situación de ser objeto de sus odios y envidias. Cuando Spinoza describe la vulnerabilidad del hombre sabio habla desde su experiencia más íntima. En este sentido, por ejemplo, constata;

Y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad. (I, apéndice)

Vemos pues, que el sabio o el hombre libre del que habla Spinoza no es el modelo utópico que usan los estoicos exclusivamente con fines educativos pero impracticable en la realidad⁸. El sabio de Spinoza, es decir, el hombre libre, es Spinoza mismo. Diversos estudiosos han subrayado con aprecio la involucración de Spinoza con las ideas que propone, rompiendo así con la concepción tradicionalmente asumida, que pone una distancia insalvable entre la teoría y la práctica.

La imbricación de sus ideas con su forma de vivir es otro de los aspectos que ha suscitado admiración, incluso perplejidad. Al margen de las contradicciones inherentes a la complejidad de la existencia, y teniendo en cuenta que no es mucho lo que sabemos de su biografía, Spinoza es uno de los pocos filósofos en que la coherencia, honestidad e

⁸ F. J. Martínez apunta el carácter humano del sabio, que en lugar de elevarse por encima del orden de cosas que le rodea se compenetra inteligentemente con él: «El sabio espinosista no es un superhombre, ni llega nunca a convertirse en un ángel, liberado de su finitud. Lo que sí logra es comprender su situación en el mundo y conectarse con el resto de la Naturaleza a través del amor, lo que le permite disfrutar de la beatitud (beatitudo) y de la felicidad (laetitia).» (2009, p. 55)

independencia mantenidas a lo largo de su corta vida reflejan la puesta en práctica de sus propias ideas, y ello se ha convertido en sello de su propia identidad filosófica. Sin ser ni un santo ni un libertino, pareció encontrar un modo de vida peculiar, desplegar un impulso (*conatus*) activo al servicio del pensamiento, sin vanidad ni locura añadidas, que nos ha dejado extraordinarios frutos. (Benito, 2015, p. 20)

Este hombre libre reconoce y sabe en todo momento que pertenece a la naturaleza, que es una parte de ella, y que no es la Naturaleza considerada en su aspecto total. En este sentido, afirma que nadie ni nada es perfecto excepto Dios o la Naturaleza en su aspecto global e íntegro. El sabio de Spinoza, por tanto, no es perfecto. Spinoza mismo no es perfecto y es completamente consciente de ello. Esta certeza es la que aparece expresada en el único axioma de la cuarta parte de la *Ética*, que trata de la servitud humana: «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.» (IV, axioma 1) Esto quiere decir que el sabio también es sujeto de padecimiento, o sea, está sujeto a estados pasivos. El sabio, pues, también sufre, pero a diferencia del ignorante supersticioso no se complace con su miseria, no busca excusas ni justificaciones para explicar su mala fortuna. Al contrario, se esfuerza cuanto puede por deshacerse de la tristeza que le afecta empleando todo tipo de mecanismos prácticos para depotenciar sus afectos perjudiciales y organizando en la medida de lo posible sus encuentros para alegrarse y conservar su tranquilidad de ánimo. En palabras de F. J. Martínez:

Se trata pues de desarrollar un arte del buen encuentro que nos permita ir encontrando aquellas cosas exteriores que potencien nuestro *conatus*, es decir que sean causa de alegría, y evitar aquellas cosas que limiten o reduzcan nuestra potencia y por eso sean causa de tristeza. Pero no podemos pasar sin las cosas exteriores por lo que cierta dependencia y pasividad son ineliminables, hasta para los más sabios. (2018, p. 278)

Así pues, el sabio u hombre libre, y también Spinoza, en tanto que ejemplo de ello, no es perfecto sino perfectible. Si fuese perfecto, hablando con propiedad, no le faltaría nada por lo cual pudiese pasar a mayores grados de perfección, lo cual solo es el caso,

como decíamos unas líneas más arriba, de Dios o la Naturaleza considerada en su aspecto total, y no hubiese dedicado tantos esfuerzos a la labor filosófica de reflexión y escritura. Sin embargo, debemos notar que si bien es cierto que la lectura de la *Ética* interpela a todo el género humano, Spinoza a menudo se dirige directamente a todo aquél que comparte su causa y esfuerzo, que busca la libertad con la misma necesidad y deseo que él e, incluso se maneja ya con cierta destreza, porque por su cuenta ha vivido las mismas experiencias y por su parte ya intenta cultivar la misma habilidad de caución que propone Spinoza para liberarse de los obstáculos que le impiden perfeccionarse.

Pero en ningún caso esconden estas referencias un odio misantrópico ni un elitismo autofundamentado. Todo ser humano tiene la capacidad de devenir un hombre libre, pues por su propio esfuerzo puede procurarse la sabiduría llevando una vida honesta y sirviéndose de lo que las mentes más doctas han dejado por escrito, y en este sentido decimos que el sabio no es perfecto sino perfectible, pues debe ocuparse de su propia mejora en la habilidad de vivir más alegremente y libre de fluctuación:

El sabio espinosista no nace sino que se hace: partiendo de la esclavitud inicial derivada de la ignorancia y la pasividad se pasa de forma paulatina y gradual, a través no tanto del mero conocimiento adecuado sino de éste en tanto que capaz de generar afectos activos, a grados crecientes de actividad y de libertad. Este camino difícil no está, sin embargo, cerrado para ningún hombre y todos los sabios, si es que alguna vez ha existido alguno, lo tendrán que recorrer. (Martínez, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa I: Algunos apuntes genealógicos*, 2009, p. 55)

Esta es la profesión de vida filosófica, y la vida filosófica es el único trabajo que Spinoza consideró digno de su dedicación. En efecto, Spinoza incluso declinó la ocupación remunerada más próxima a esta práctica vital: una cátedra de filosofía. Por una parte, pertenecer a una institución estatal impedía cuestionar los fundamentos sociales que proporcionaba la religión, y por otra, formar parte de una agrupación, incluso si se trataba de una agrupación de pensadores, casi inevitablemente creaba la ocasión para que se escabulleran ignorantes y puritanos que fuesen detractores de sus ideas, cuyos encuentros insistentes, no obstante, a menudo se veía obligado a sufrir. Esto le llevó a pensar que la tarea de pulir lentes sería más beneficiosa para su vida

filosófica, y más concorde con su propósito de integridad y compenetración con sus enseñanzas: «La vida de Spinoza fue la de un sabio. Para poder pensar con libertad, decidió vivir del trabajo manual, y dedicó una parte de su tiempo a pulir lentes para instrumentos ópticos.» (Alain, 2008, p. 19) Pero por otra parte, paradójicamente, y como muestra de que tampoco él contempló la totalidad de los perjuicios externos, parece ser que la inhalación del polvillo que se desprendía del cristal le provocó silicosis y finalmente causó su muerte. En todo caso, Spinoza consideró más beneficioso vivir una vida de ocio que una vida de negocio, anteponiéndose por ello no sólo a la voluntad de su padre, sino también a la más común forma de vida. Pues, de hecho, Spinoza había conocido de primera mano que el dinero atrae muchos inconvenientes, por lo que solo contribuiría peligros a la situación vulnerable del sabio que desea vivir libremente, porque no sólo le produciría constantes distracciones y desengaños, sino que además, indica Spinoza, lo expondría a grandes celos, e incluso, al peligro de muerte.

Tenemos, pues, que Spinoza mismo fue un buen ejemplo del sabio o hombre libre que aparece descrito en la *Ética*. Sin embargo, debemos notar que no se trata de un ideal de espiritualidad y contemplación retirada. Aunque es cierto que Spinoza encontró el mejor equilibrio en una convivencia distante, o sea, una vida en la ciudad pero sin salir de casa muy a menudo o buenas amistades que sólo visitaba de vez en cuando, a Spinoza, tal como se dice del sabio en la *Ética*, le gustaba el teatro, escuchar conciertos de música y cuidar su salud con ejercicio físico, si bien demasiado tuvo que posponer en algunos casos estas actividades mientras dedicaba sus esfuerzos para aconsejar y educar al resto de la humanidad con sus libros. Estas son, por tanto, actividades que contribuyen al perfeccionamiento del sabio y a su libertad. También le gustaban los ornamentos, los perfumes, y el verdor de las plantas. Y, sobre todo, le gustaba reírse y hacer broma, lo cual debemos distinguir de la burla, pues la burla contiene un elemento de odio, envidia y tristeza que el sabio evita. Aunque hay que reconocer que la broma y la ironía de Spinoza, omnipresentes en sus escritos, a veces rozan la burla. Pero esto concuerda más que contradice la imagen del sabio spinozista que venimos describiendo, ya que como acabamos de observar, ni el sabio ni Spinoza son perfectos o completamente libres, en

el sentido de que, impelidos por ciertos constreñimientos, puede ocurrir que por su parte respondan con alguna traza de odio.

Así pues, el goce de estos placeres contribuye a su alegría, y sólo la alegría nos hace más perfectos y más sabios. Debemos remarcar este punto de la reflexión ética de Spinoza: la tristeza y el dolor no contribuyen en absoluto a nuestro perfeccionamiento. Esta superstición absurda ha sido la regla de vida de casi toda la humanidad y la causa de innumerables problemas. Interiorizar el dolor y el sufrimiento no acerca a Dios, sólo perpetua el sufrimiento y revela un ánimo débil y completamente confundido que ignora cómo funcionan las cosas. Y quien propone una regla de vida así, que considera la tristeza, el dolor o el sufrimiento como algo inherente a la vida y por tanto inevitable, y contempla las lágrimas y los sollozos con satisfacción, como sintomáticos de un progreso, está totalmente errado sobre la verdadera naturaleza del perfeccionamiento humano. Así pues, a pesar de que, como resultado de una gran confusión que invierte el orden de causas y valores, el odio, la envidia, la ira y la burla a menudo se perciben caritativamente como actitudes que en ciertas circunstancias pueden ser justificadas, el examen parsimonioso de Spinoza⁹ las revela como una imbecilidad inútil, esto es, una debilidad ineficiente e ineficaz, como un error en el cálculo de efectuaciones y una mala economía del esfuerzo, aún más por el hecho de que no dejan de causar todo tipo de daños y molestias tanto a los afectantes como a los afectados.

Quien defiende la virtud del sufrimiento movido por un ánimo envidioso y celoso, a menudo se deleita en la desgracia y la impotencia ajena y siembra el miedo para mantener su autoridad. Esta es la tarea moral de los supersticiosos débiles y entristecedores que enseñan a temer la muerte más que a desear vivir y con su moral del miedo y del mal niegan la vida.

⁹ F. J. Martínez indica la conexión entre el inmanentismo y los principios metodológicos de simplicidad y suficiencia de los que parte la exposición ética de Spinoza: «El naturalismo inmanentista espinosiano proviene no tanto de un prejuicio ontológico antiespiritualista, sino más bien de un principio metodológico de parsimonia que no acude a explicaciones de tipo más elevado si puede obtener explicaciones suficientes de los fenómenos estudiados acudiendo a elementos más simples para dicha explicación.» (2009, p. 64)

Los supersticiosos, que se aplican a censurar los vicios más bien que a enseñar las virtudes, y que procuran, no guiar a los hombres según la razón, sino contenerlos por el miedo de manera que huyan del mal más bien que amen las virtudes, no tienden sino a hacer a los demás tan miserables como ellos mismos; y, por ello, no es de extrañar que resulten generalmente molestos y odiosos a los hombres. (IV, 63, esc.)

Frente a esta actitud moralizante, la ética de Spinoza establece la jovialidad y la vitalidad como signos de sabiduría ética y una razón perfeccionada: «Quien se deja llevar por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es guiado por la razón. (IV, 63)» Esta norma negativa de la moral guía la conducta de la mayoría de los seres humanos; concibe la vida como negación o postergación de la muerte y se funda en el miedo y la esperanza en lugar de la razón inteligente, alegre y positiva. Según la atenta lectura de Alain:

En términos generales, puede decirse que para la mayoría de los hombres el bien no es otra cosa que la evitación del mal, es decir, la destrucción de un mal con otro mal. Así, los moralistas que buscan el bien en la región del mal y del error se parecen mucho al médico que da a su enfermo, como remedio, otra enfermedad que eliminará el efecto de la primera. De tanto pensar en aquello que pueda reducir o suprimir su ser, los hombres se olvidan de ser. Actúan como si no tuvieran ninguna capacidad de ser, ninguna existencia positiva, y como si la virtud no fuera otra cosa que la ausencia de mal. Para el enfermo, vivir es no morir. Ciertamente, actuando de este modo los hombres llegan al mismo resultado, exteriormente considerado, que si persiguieran directamente el bien. Avanzan hacia el bien, pero dándole la espalda. Puede decirse que huyen hacia el bien, literalmente, y que sólo llegan a la justicia, por ejemplo, por miedo a la injusticia. (Alain, 2008, pp. 85-86)

La libertad del sabio, por lo tanto, en su afirmación radical de la vida provoca un desplazamiento de la moral de la superstición esclavizante y mortificante. En este sentido, Spinoza afirma: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.»(4, prop 67). En efecto, practicar la filosofía o vivir una vida filosófica consiste para Spinoza en una meditación que concierne el vivir y se desarrolla en y como ese mismo vivir. Lejos de consistir en

un ejercicio meramente espiritual o mental, está enraizada en la experiencia del cuerpo, por lo que incluye, de acuerdo con lo visto más arriba, un esfuerzo por beneficiarse de cuanto sirva la utilidad propia, «pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. (4, prop 45, cor 2, sc)». Así, deleitarnos y servirnos de cuanto esté a nuestro alcance es siempre positivo, y el único límite de este goce es el exceso saciante que tiene lugar en el momento en que esa positividad del deseo reviste una nueva disposición, como ocurre cuando uno se harta de comer algo delicioso y deja, por ello, de apetecerlo.

Otro sentido en que el placer puede ser contraindicado para la integridad y el perfeccionamiento alegre y gozoso del sabio, es cuando se da una primacía excesiva de placer parcial a expensas del conjunto corporal, especialmente si el resultado acarrea más inconvenientes que beneficios. Así lo explica Spinoza en la proposición 60 de la cuarta parte: «El deseo que nace de una alegría o tristeza que se refiere a una sola parte del cuerpo, o a varias, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad del hombre entero.» (IV, 60) Y en el escolio que le sigue concreta:

Puesto que la alegría, generalmente [...] se refiere a una sola parte del cuerpo, deseamos en consecuencia, generalmente, conservar nuestro ser sin tener para nada en cuenta nuestra salud íntegra; a ello se añade que los deseos a que estamos más sujetos [...] tienen en cuenta sólo el tiempo presente, pero no el futuro. (IV, 60, esc.)

Vemos pues, retomando y completando lo que hemos observado acerca de la regla de vida que Spinoza expone, como es necesario considerar la utilidad de las cosas de las que nos servimos para nuestro beneficio teniendo en cuenta, tanto cuanto se pueda, la máxima integridad del cuerpo, y también, tal como hemos visto más arriba, relativizando con un cálculo razonable el beneficio presente respecto a posibles inconvenientes futuros. Y este es el sentido en que debe entenderse la afirmación de que «el deseo que nace de la razón no puede tener exceso.» (IV, 61) F. J. Martínez (2018, pp. 284-285) apunta una distinción terminológica que establece Spinoza entre dos tipos de deseos, los *desiderium*, que deben entenderse como el movimiento que suscita el hecho de sentir una carencia por la cual se anhela lo ausente, y las *cupiditas*,

que no se refieren a ningún objeto exterior, sino que se refieren a la afirmación expansiva de la propia agencia. Estos dos tipos de deseos, indican en cada caso dos momentos sucesivos del proceso de transformación del deseo vital que lleva a cabo la reflexión:

El individuo espinosiano tiene necesidades y trata de satisfacerlas, a la vez trata de que sus deseos (*desiderium*) no lo atormenten demasiado e intenta a través del conocimiento de sus deseos y de los objetos de sus deseos purificar ese *desiderium* transformándolo en *cupiditas*, potenciando la actividad y disminuyendo la pasividad en sus actuaciones. (2018, p. 278)

Vemos, por tanto, como el camino a la sabiduría pasa por una práctica bien razonada de los beneficios y los cuidados del cuerpo, con vistas a una salud integral que nos vuelva aptos para alcanzar en nuestras vidas siempre mayores grados de perfeccionamiento que, a su vez, nos permiten percibir nuevos planos de realidad y perfección que llegamos a experimentar en mayor complejidad a medida que conocemos el orden y la lógica de la naturaleza considerada en su aspecto global. El potencial del cuerpo humano debe, por tanto, ser cultivado no solo en un sentido activo o afectante, sino también en un sentido pasivo o de afección, para recibir con mayor precisión la complejidad de los encuentros humanos, de modo que se perfeccione la adecuación de las propias acciones a la diversidad de la situación dada:

Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas partes de distinta naturaleza, que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza, y, consiguientemente, a fin de que también el alma sea igualmente apta para conocer al mismo tiempo muchas cosas. Y así, esta norma de vida concuerda muy bien con nuestros principios y con la práctica común; por lo cual, si hay alguna regla de vida que sea la mejor, lo es ésta, así como la más recomendable en todos los sentidos. (4, prop 45, cor 2, sc)

Aquí presenciamos los mecanismos intrincados que debe incluir una ética que pretende afirmar la vida en toda su fuerza y potencia en lugar de negarla. No es suficiente

postular la positividad de la razón, sino que esta debe mezclarse con la diversidad y la complejidad de la experiencia vital, debe respetar lo que por su parte puede el cuerpo.

La razón debe escuchar el cuerpo y las pasiones que sus encuentros puedan suscitar, y aprender que solo es posible vivir una vida que se afirma y reafirma en su fortaleza coordinando lo que puede la mente con lo que por su parte puede el cuerpo de acuerdo con la propuesta de Alain:

Por eso no debe intentarse suprimir completamente la vida pasional, que no es sino el resultado de nuestro esfuerzo por perseverar en el ser; destruirla es destruir el cuerpo y suprimir en consecuencia la existencia del alma; es querer una virtud que no sea la virtud de la persona; es suponer que la perfección consiste en abandonar su ser y adoptar otro. [...] No se trata de reemplazar la vida pasional por la vida racional; se trata de superponer la vida racional a la vida pasional. (Alain, 2008, pp. 92-93)

Así pues, esta ética de la potencia afirmativa concibe la virtud ética como fortaleza, coraje y generosidad y mide la fuerza del deseo vital y el perfeccionamiento ético según el grado de alegría, ya que «El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza.» (IV, 18) Y como hemos indicado ya numerosas veces a lo largo de esta presentación de los rasgos principales de la ética de Spinoza, esta afirmación y fortaleza no se imponen categóricamente, sino que siempre llevan a cabo un cálculo razonable de las condiciones beneficiosas de todo encuentro y desencuentro. La ética deviene en este momento una ingeniería de vida que transforma y reorganiza la potencia de posibles peligros debilitadores. Y de hecho, la técnica de la cautela que propone, constituye de por sí una mayor fortaleza en la medida que protege del peligro y conserva la disposición potente. En este sentido, Spinoza defiende que «La virtud del hombre libre se muestra tan grande cuando evita los peligros como cuando los vence.» (IV, 69) Y aclara, «Por "peligro" entiendo todo lo que puede ser causa de algún mal: de tristeza, de odio, de discordia, etc.» (IV, 69 esc.) Así pues, el cálculo de beneficios se decanta por una sutil huida pacífica, una fuga cauta que mantiene a uno libre de confrontaciones entristecedoras y debilitantes.

Sin embargo, por otra parte debe notarse que el sabio obtiene más beneficios de la convivencia con los ignorantes que de una vida en solitario, por lo que debe desarrollar una habilidad para regular la distancia y calibrar en cada caso sus actos de acuerdo con la respuesta del ignorante con quien se ve forzado a convivir. Así explica Spinoza que «El hombre libre que vive entre ignorantes procura, en la medida de lo posible, evitar sus beneficios.» (IV, 70) Y especifica:

Digo "en la medida de lo posible". Pues aunque se trate de hombres ignorantes, se trata en cualquier caso de hombres, los cuales, en una necesidad, pueden prestar ayuda humana, y ninguna otra es más ventajosa. Por tanto, ocurre a menudo que es necesario aceptar de ellos un beneficio, y agradecerse, consiguientemente, según su índole; a ello se añade que también hay que ir con cuidado al evitar sus beneficios, no sea que parezca que los despreciamos, o que tememos remunerárselos a causa de nuestra avaricia; de manera que, al tratar de evitar que nos odien, por ello mismo les inferimos una ofensa. Por eso, al evitar los beneficios debe tenerse en cuenta lo útil y lo honroso. (IV, 70, esc.)

Esta convivencia distante, pues, intenta mantenerse en la medida de lo posible al margen de la influencia y el modo de proceder de los ignorantes, porque incluso una pretendida ayuda benevolente generalmente acarrea más inconvenientes que beneficios, pues obliga al sabio a adaptar su constitución y respuesta a un grado de perfección disminuido, por lo que, muy probablemente acabará imitando las pasiones del ignorante, pues participará de sus conflictos y desazones. En este esfuerzo por evitar emular la forma de vida del ignorante para proteger su alegría y preservar su libertad, el sabio desarrolla como parte de su comportamiento ético un arte de la fuga honesta, fiel a la verdadera libertad y fortaleza y por eso mismo adaptada y calibrada a la variabilidad y la fluctuación confundida de la pasividad del ignorante.

Y por esta razón, el examen ético de Spinoza que se ocupa de explorar y aconsejar la recta conducta de vida, tal como hemos visto en este apartado, debe incluir en su consideración rigurosamente naturalista todas las maldades, caprichos e insolencias que la mayoría de los seres humanos promueven, aunque ciertamente a menudo a su pesar, en el vivir y convivir diario. Con esto concluimos nuestra investigación sobre el sentido de la libertad del sabio, la libertad que Spinoza intentó vivir con todos sus medios, y que

completa nuestra breve exposición de los rasgos principales de la reflexión ética de Spinoza.

5. IMAGINAR EL SISTEMA

A continuación exploraremos si la metodología empleada por Spinoza para tratar las cuestiones éticas en torno a la libertad que hemos investigado en los apartados anteriores, determina de algún modo la naturaleza del resultado obtenido. Así pues, nos preguntamos, ¿en qué medida son interdependientes la forma lógica y el resultado de la argumentación? Una primera aproximación más o menos ingenua concluiría que el resultado de la argumentación, o sea, los contenidos de la *Ética* tal como a grandes rasgos los hemos conocido en los apartados anteriores, son una consecuencia necesaria de la forma lógico-matemática que Spinoza decidió adoptar para abordar la problemática. Esto significa, en último término, que si nos dispusiésemos a dilucidar la por nuestra cuenta, sin conocimiento previo de la filosofía de Spinoza, la problemática ética con el mismo método de deducción geométrica, deberíamos obtener los mismos resultados, esto es, llegar a las mismas conclusiones cualitativas y por tanto confirmar los juicios valorativos que hace Spinoza sobre la realidad. Pero en este razonamiento que en absoluto es arbitrario, pues manifiesta a una percepción que el autor de la *Ética* pretendía por lo menos insinuar, cosa que no debemos pasar por alto, se comete el error de pensar que la deducción lógica que infiere unos argumentos de otros tiene alguna influencia sobre el resultado obtenido en la argumentación. Como a continuación veremos, en el caso de la *Ética*, y esto sería un rasgo particular de la lógica geométrica de Spinoza, esto no es del todo erróneo: de hecho hay una relación entre la forma y el contenido, entre el orden geométrico de demostración y la ética, si bien es cierto que esa transición incluye y pasa por la metafísica, la epistemología y la mecánica del comportamiento humano.

De todos modos, es bien conocido desde los comienzos de la lógica y los primeros esfuerzos de aplicar el proceder de las matemáticas a la reflexión filosófica, que la lógica solo garantiza la preservación de la certeza o la verdad de la premisa de la que se parte. El papel de la lógica es, por tanto, tan limitado como eficaz. Si se parte de

premisas falsas, la lógica demostrará que no puede deducirse de ello nada verdadero, lo cual servirá, por ejemplo, para mostrar la inexactitud y los problemas de ciertas conclusiones. Y si se parte de premisas verdaderas, la lógica, en realidad, ni siquiera garantiza la verdad de las consecuencias, sino que tan solo se ocupa de asegurarse de que el procedimiento por el cual se deduce a cada término nuevas verdades es correcto. Pero las imperfecciones formales de la deducción lógica de Spinoza han sido apuntadas numerosas veces, y siguen ocupando el interés de los estudiosos. Sin embargo, nuestra tarea aquí no será cualificar la corrección formal del método geométrico, sino explorar su sentido en el contexto de la *Ética* e investigar la dimensión ontológica que Spinoza le otorga. En efecto, como a continuación veremos, según la propuesta spinozista el orden geométrico se adecúa a los procesos y las estructuras que de acuerdo con nuestra percepción conceptual subyacen al orden real o natural de los sucesos.

Es sabido que el orden geométrico de demostración consiste en un procedimiento lógico que construye la argumentación principalmente a partir de definiciones, axiomas y proposiciones además de otros subapartados textuales que aportan claridad a la argumentación y facilitan su seguimiento, si bien en muchos casos aportan nuevos matices, como las demostraciones, escolios, colorarios, explicaciones, capítulos, apéndices o prólogos. Este procedimiento de deducción geométrica indica el esfuerzo de su autor por mostrar que las ideas expuestas en el texto son transparentes, que están libres de errores lógicos y que permiten al lector formarse un concepto unitario que al término de la lectura pueda ser concebido en un solo acto de percepción eidética instantánea o intuitiva, a la vez que eterna y absolutamente necesaria, en el sentido de que ocupa el lugar y desplaza toda otra manera posible de concebir la realidad.

Si bien estos rasgos son comunes a la concepción del método geométrico que antes de Spinoza emplearon otros autores como Descartes, a continuación investigaremos algunas características propias de la lógica geométrica de Spinoza. Para defender la verdad o la adecuación de las premisas, Spinoza a menudo recurre a la claridad y la evidencia de los enunciados con relación a la experiencia vivida, o bien interpela a un sentimiento de la verdad expresado en conceptos que deben ser experimentados y manejados en su complejidad para conocer su diversidad y vitalidad. Pues, de acuerdo

con lo visto en el apartado anterior, para vestir la potencia de los enunciados, la lógica de Spinoza se sirve al mismo tiempo de significados que se han ido sedimentando en las palabras, tanto por el uso filosófico como por el uso popular de las mismas, y de su apertura a nuevos sentidos. Este procedimiento se aplica a una concepción original de la lógica matemática, que coordina la geometría con nociones mecánicas de fuerza y potencia. La originalidad de esta concepción de la lógica proviene en gran medida de la complejidad que las nociones «*involve*» y «*exprimo*» adquieren en la *Ética*, que respectivamente dan cuenta del aspecto potencial y determinante de la definición, y de la participación e interconexión de los conceptos que proyecta la misma percepción conceptual. Así pues, ponen de manifiesto las dimensiones de potencia y de creatividad que, según la experiencia y la concepción de Spinoza son inherentes al método de la geometría, por lo menos en cuanto a su aplicación a la filosofía. En el siguiente apartado investigaremos la función ontológica de estas nociones en el contexto del sistema de Spinoza, pero por el momento continuaremos con el comentario de lo que a nuestro parecer constituyen algunos patrones lógicos básicos de la *Ética*.

En primer lugar, es evidente y bien conocido el papel que juegan las equivalencias no completamente simétricas, como de modo paradigmático muestra la disyunción conjuntiva *sive*. Spinoza emplea este mismo recurso con fórmulas binómicas, como por ejemplo el recurrente ser y actuar, o la introducción de sinónimos en ámbitos conceptuales parecidos que aportan nuevos campos semánticos a la argumentación, como por ejemplo, el uso alternativo de potencia de actuar, fuerza de existir y deseo. Spinoza utiliza estas equivalencias como puentes entre distintos ámbitos de reflexión para ampliar el alcance y la diversidad de sus referencias. Así por ejemplo, el concepto de «Dios» es equivalente con el concepto de «Naturaleza» en muchos aspectos y a menudo se refieren a lo mismo, aunque al mismo tiempo denotan cosas distintas en cada caso. Así, no creemos que pueda afirmarse sin más que en el sistema de Spinoza, por ejemplo, Dios es la Naturaleza y que la Naturaleza es Dios. Pues, por un lado, precisamente la asimetría entre estos dos conceptos y sus connotaciones diversas ofrece una ocasión para producir nuevos sentidos que nunca son totalmente unívocos ni delimitados. Y, por otro lado, la equivalencia sirve también la función contraria, pues, como hemos dicho, permite establecer relaciones y tránsitos entre ámbitos bien

diversos, como es el de la física o la mecánica, en el caso de la naturaleza, y el de la metafísica, la ética o incluso la teología, en el caso de Dios.

En segundo lugar, cabe incluir la conocida reducción al absurdo, que Spinoza maneja muy sutilmente extrapolando el sentido o la función que ciertos conceptos habían tenido originariamente en otros autores, como en el caso de la teoría de las sustancias, para terminar mostrando cómo la coherencia de la deducción acaba, o bien, negando la premisa de la que se partía, o bien, instituyéndola con tal coherencia que subvierte el orden conceptual del que se partía, como en el caso de la naturaleza y la función de Dios en el sistema, con respecto a su punto de partida, a saber, la filosofía de Descartes.

Pero a parte de estos recursos formales, que han sido el objeto de muchos estudios y son bien conocidos, hay otros patrones lógicos que otorgan a la *Ética* su carácter tan particular y que, como decíamos más arriba, proporcionan el vínculo que relaciona el orden geométrico de demostración con la ética propuesta y que, por tanto, permite defender la interdependencia entre la forma y el contenido. El patrón más original y característico del sistema de Spinoza surge de la equivalencia asimétrica entre los conceptos de esencia y potencia. Este procedimiento característico nos interesa aquí por su relación con el método geométrico, por lo que no indagaremos todos sus detalles, sino que tan solo exploraremos el modo en que esta clave del sistema de Spinoza, que liga la ontología con la antropología, se pone de manifiesto en su concepción de la geometría. Así pues, es relevante el modo en que se demuestra la proposición 16 de la primera parte que, de acuerdo con lo dicho, debe notarse que es un antecedente lógico por el que se demuestra, junto con la proposición 11, que la esencia y la potencia de Dios son una y la misma cosa. Nótese como en esta demostración de la proposición 16 no se hace referencia a proposiciones antecedentes, sino que se interpela la fuerza de la evidencia y el sentimiento propio y común a todos.

Esta Proposición debe ser patente para cualquiera, sólo con que considere que de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanto mayor realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida. (I, 16, demostración)

Fijémonos en la concepción que ofrece Spinoza de la definición matemática, especialmente la que se refiere a cuerpos o figuras geométricas: de la definición de una cosa, se siguen realmente y necesariamente ciertas cosas, que son a la vez distintas y lo mismo que la cosa de la que se siguen. Observamos aquí la clave que sostiene el inmanentismo de Spinoza y que nos da pistas para responder a la pregunta que nos hacemos en este apartado, a saber, si existe una relación entre la forma lógica y los contenidos prácticos de la *Ética*. Revisemos la clave lógica: de una cosa se siguen y se concluyen (ambos paralelamente) otras que no son del todo distintas de la primera. Si examinamos con más atención este «seguirse» y «concluirse» encontramos aquí otra forma de la equivalencia asimétrica muy peculiar, la equivalencia entre lo real y lo percibido conceptualmente, conocida con el nombre de paralelismo, cuyo alcance exploraremos en el siguiente apartado. Obsérvese, por tanto, la equivalencia paralela pero diversa entre las siguientes contraposiciones: en primer lugar, la facultad de entender frente a lo que realmente ocurre, en segundo lugar, lo que se concluye frente a lo que se sigue, en tercer lugar, la definición respecto de la esencia, y finalmente la contraposición entre lo que se expresa y lo que es implicado, esto es, entre el *exprimo* y el *involve* a los que aludíamos un poco más arriba.

En el siguiente apartado investigaremos con mayor profundidad estas cuatro contraposiciones para conocer más detalles de la clave lógica que tratamos de dilucidar. Pero, con respecto a la concepción spinozista de la definición geométrica, baste por el momento subrayar las siguientes observaciones. En primer lugar, de acuerdo con lo que venimos diciendo, deben observarse dos estructuras lógicas paralelas, cuya equivalencia no idéntica se apunta con la fórmula «esto es»: Bajo un aspecto, de la esencia de una cosa se siguen realmente una serie de consecuencias o propiedades, y este «seguirse realmente» se entiende como una implicación inclusiva (*involve*), y bajo el otro aspecto, de la definición de una cosa, el entendimiento concluye una serie de propiedades, y este «concluirse», se entiende como una expresión (*exprimo*). Vemos, por tanto, como el segundo aspecto es una versión epistemológica del primer aspecto, puramente ontológico, y si se vuelve al fragmento se verá que ambos aspectos tienen en común una cualidad: el modo en que la implicación y la expresión devienen, que denota la

necesidad que aporta la geometría, y que se refiere tanto al orden de cosas como al orden conceptual con el que estas cosas son percibidas.

Así pues, el orden de las cosas, tal como lo capta la geometría, discurre según el siguiente patrón lógico: de la naturaleza de una cosa, dimanar o, más exactamente, fluyen (*effluo*) otras cosas de modo necesario. Obsérvese en este otro fragmento el modo como Spinoza propone la comparación o imagen geométrica para dar cuenta del orden de cosas según este mismo patrón:

De la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, (*necessario effluxisse*) o sea, se siguen (*sequi*) siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos. (I, 17, esc.)

En este fragmento, además del patrón lógico al que nos hemos referido, se ponen de manifiesto otros ejemplos de la influencia que la geometría tiene sobre los contenidos de la *Ética*. A parte de las referencias a la necesidad y al «seguirse» (*sequor*) para dar cuenta de la concatenación lógica de los hechos, encontramos también en este fragmento dos expresiones que Spinoza usa a menudo para referirse al tiempo y al espacio en su aspecto total o absoluto. La primera es la noción de la infinidad de infinitos, que aquí presenta la variante que se refiere a los modos, «infinita infinitis modis», aunque Spinoza utiliza esta noción para referirse principalmente a la naturaleza de los atributos, y la segunda, la expresión «desde la eternidad y hasta la eternidad» o «desde (toda) la eternidad y para (toda) la eternidad», «ab aeterno et in aeternum». Estas dos expresiones, que hasta donde sabemos son propias de Spinoza, tienen una función que a su vez es característica de la concepción mecánica que tiene Spinoza de la geometría: la inclusión (*involve*) excluyente y exclusiva. Si Spinoza utiliza estas expresiones en lugar de referirse simplemente al infinito con referencia al espacio absoluto o a la eternidad, con referencia al tiempo absoluto, es porque quiere remarcar en estos conceptos que se refieren a la geometría la concepción plenista y corporalista de su mecánica en el caso del infinito, y su concepción anticreacionista de las verdades eternas, o sea, de la atemporalidad y la coherencia de la razón en cuanto a lo que se

refiere a su metafísica. Por otra parte, esta atemporalidad del razonamiento matemático se coordina con la temporalidad indefinida en la que se enmarca el principio mecánico de inercia, que Spinoza emplea para cualificar los cuerpos según un aspecto cuantitativo y modal, que se refiere a su estado de reposo o movimiento más o menos veloz.

Así pues, la perfección de Dios es pensada, no como posibilidad indeterminada, sino como posibilidad omniabarcante y absolutamente exhaustiva, por lo que impide y excluye de hecho toda indeterminación, actualizando toda posibilidad y determinando toda contingencia. La perfección, pues, se entiende como un pleno ya ocupado desde y para siempre. Sin embargo, debemos notar el matiz de perfección expansiva, que puede entenderse como un esfuerzo por responder a toda duda que pueda quedar sobre la amplitud de lo que la totalidad pensada abarca respecto a la realidad. En este sentido Spinoza piensa a Dios como una serie infinita de cosas a su vez infinitas, y como hemos visto, a su vez modificables en infinitas otras. Se trata, por tanto de una multiplicación y una división de infinitos que no afecta su cualidad infinita. Y en el caso de la eternidad eterna, se muestra un esfuerzo por impedir que sea pensada un tiempo anterior o un tiempo posterior a esa eternidad, desde el cual esa eternidad pueda ser creada o destruida.

Ambas nociones, por tanto, la de la infinidad de infinitos y la de la eternidad eterna, sirven para remarcar la dimensión totalizante y absoluta de lo que según Spinoza es el dominio de la realidad, que a su vez es el dominio de la intelección humana. Como hemos indicado en el primer apartado, Spinoza no admite en su explicación, por las incoherencias que introduce, concebir un dominio sobrenatural e incomprensible que esté fuera del alcance de la intelección humana, y sólo en este sentido cabe concebir el naturalismo de Spinoza, como una consecuencia necesaria del postulado de la comprensibilidad del mundo (y prueba de ello es que el intelectualismo en casos muy concretos de su antropología y su teología van más allá del naturalismo). Este intelectualismo o comprensibilismo omniabarcante toma como modelo la coherencia y la consistencia, la austeridad, y por así decir, también la libertad del razonamiento geométrico.

En cuanto a la coherencia y la consistencia hemos comentado, a parte de la forma en que están dispuestas y ordenadas las ideas según definiciones, axiomas, proposiciones, etc., como en muchos casos las conclusiones a las que llega Spinoza con su filosofía son el resultado de una extrapolación que inhabilita la premisa de partida, una deducción de consecuencias que modifica el resultado por el rigor con que se lleva a cabo la deducción, o un replanteamiento general de la cuestión por aplicársele un enfoque mucho más exigente. Estos procedimientos son los que otorgan al sistema spinozista su carácter insólito y radical, y que a su vez explican como podía resultar del cartesianismo una superación a la vez tan original y fidedigna a los principios, pues, efectivamente, si se vuelve a los textos de Descartes, especialmente si uno revisa la correspondencia, donde se presentan las innovaciones de su pensamiento que no tuvo tiempo de examinar por completo, es posible encontrar versiones primigenias de casi todas las doctrinas y propuestas filosóficas de Spinoza.

En cuanto a la austeridad, podemos decir que Spinoza en este sentido se sirve del procedimiento geométrico para su beneficio propio. El estilo austero le permite defender la consistencia de un argumento aportando el mínimo de ejemplos y aclaraciones. Ciertamente, en la lectura de la *Ética*, a menudo el lector esperaría explicaciones más desarrolladas, pero en cambio, obtiene la impresión que o bien su autor tiene prisa por terminar la exposición de sus ideas, o que es muy importante para él conseguirla máxima simplicidad y sintetismo posibles, aunque a veces el lector se ve inclinado también a pensar que de este modo Spinoza evita ciertas problemáticas que podrían surgir de una exposición más comprehensiva y larga.

Sin embargo, también debemos reconocer que la ordenación geométrica y la austeridad del modo en que los argumentos y las ideas son presentados facilita su manejo por parte del lector. En este sentido, la red de referencias cruzadas que construyen el sistema, permiten, tanto a su autor como al lector, de acuerdo con el procedimiento lógico de la equivalencia asimétrica que hemos comentado más arriba, formarse con mayor facilidad una idea reflexiva y comprehensiva del sentido y el alcance de la propuesta filosófica ofrecida, y al mismo tiempo desarrollar ideas y relaciones sugeridas pero no completamente explicitadas. Esto permite una experiencia de lectura filosófica bastante

particular y original, pues, a medida que avanza, el lector amplía la red de conexiones conocida, y descubre nuevas consecuencias que le permiten progresar en el camino del conocimiento a la vez que contribuyen a completar su visión de la realidad, que como veremos pretende por sí misma ejercer una influencia práctica sobre su actividad ética. Pues, como veremos, en la quinta parte de la *Ética*, esta transformación realiza un salto por medio de la intuición al plano de la eternidad, la perspectiva total de la intelección a la vez comprensiva y singular. Este cambio de perspectiva, por tanto, permite una revisión del camino recorrido, y lo vuelve a presentar bajo un nuevo aspecto a la vez eterno e instantáneo, que es pensado a partir del ejemplo de la operación matemática que no se deduce por una demostración pautada, sino que se concluye con una única ojeada.

Y en cuanto a la libertad que el método geométrico ofrece a Spinoza, podemos decir, que el procedimiento geométrico, precisamente en virtud de su radical autonomía y la necesidad o determinación que impone, permite replantear las cuestiones filosóficas en una consideración desligada y fresca. Así pues, plantear las cuestiones humanas como si se tratase de líneas, superficies y cuerpos, permite iluminar desde una nueva perspectiva las mismas problemáticas y pretende ofrecer una nueva visión más comprensiva e imparcial. Y este planteamiento, como veremos en el siguiente punto, tiene consecuencias directas sobre la concepción de la libertad humana que de él se deriva.

Así pues, todo esto contribuye a nuestra idea de que el orden geométrico de demostración, como guía organizadora de lectura para conocer los contenidos del pensamiento ético de Spinoza, ofrece una experiencia educativa eficaz, esto es, productiva, y eficiente, o sea, máximamente sencilla y facilitadora. En el sistema de la *Ética* se ofrece el pensamiento de su autor de modo honesto y transparente. El método geométrico permite conocer la lógica de la argumentación en su desnudez, ofrece al lector la estructura constitutiva que sostiene y articula su pensamiento para que el lector pueda participar en y continuar la experiencia creativa de su autor. En este sentido, y de acuerdo con lo que venimos diciendo, Spinoza nos invita, no sólo a la lectura de la *Ética*, sino también y sobretodo a su relectura reiterada. En virtud de la estructuración relacional del sistema, esta relectura descubre con cada retorno nuevos caminos

genealógicos y genéticos que llevan a las mismas ideas, y que por tanto ofrecen cada vez un nuevo modo de experimentar los conceptos y de sentir las ideas. En efecto, cuando estas experiencias conceptuales o ideas sentidas son rumiadas e incorporadas, nuestra visión del orden de las cosas es sometido a una transformación, en beneficio de nuestras vidas particulares y vivencias singulares, y cada relectura o revisión aporta nuevas conexiones creativas.

Llegados a este momento de la exploración, estamos en condiciones de sopesar el sentido y la función del orden geométrico de demostración de la *Ética* en relación con los contenidos prácticos, que como cualquier lector de la *Ética* habrá notado, no es algo que pueda fácilmente ser pasado por alto. En efecto, el primer contacto con el orden geométrico, que a menudo es simultáneo con el primer contacto con la *Ética*, plantea la pregunta de si el orden geométrico es algo inherente a la *Ética*, o si es prescindible. Las consideraciones que hasta aquí hemos hecho aportan argumentos para defender ambas opiniones. Esto indica, por lo menos, que ninguna de las posiciones se puede defender sin problemas en contra de la otra. De hecho, si bien es cierto que pueden ser contrarias, no tienen porqué ser contradictorias. No es nuestro propósito arriesgar ninguna hipótesis aquí acerca del origen o la razón por la cual Spinoza decidió construir su *Ética* según el orden geométrico, sólo diremos que él mismo no dejó nada por escrito que explique sus intenciones. Existen buenos estudios (De Angelis, 1968) que repasan la prehistoria del orden geométrico en el contexto de la edad moderna, que tratan desde el interés de los autores de las segundas objeciones de las *Meditaciones* para que Descartes ofrezca una deducción progresiva del contenido de este libro, que permita una comprensión inmediata, de una sola ojeada, hasta el ensayo que acabó agregándose al *Tratado Breve* como primer apéndice y las reflexiones sobre la pertinencia y apodicticidad de dicho orden de demostración por parte del cartesiano Meyer para introducir los *Principios de la filosofía de Descartes* (De Angelis, 1968, p. 27). Sin embargo, nosotros, fieles a la decisión más o menos arbitraria de no ir más allá del texto de la *Ética* para concentrar el interés y la atención en los pequeños detalles que desde dentro del sistema indican sus razones, y respetando su pretensión comprensiva e integrante, trataremos de ofrecer una respuesta a la disyuntiva de posiciones contrarias pero no contradictorias: por un

lado la que defiende que el orden geométrico es inherente e inseparable del sistema y, por otro, la que afirma lo contrario.

Debemos remarcar que nuestra aportación a la problemática de si el orden geométrico es inherente al sistema o si es prescindible, no coincide con el ejercicio demasiado común de buscar fallos en la deducción desde un punto de vista meramente formal o lógico, pues, en primer lugar, creemos que el valor de la obra no está en su procedimiento deductivo considerado por sí mismo (y es evidente que en este aspecto no es perfecto), sino que mas bien al contrario, el procedimiento deductivo nos interesa solo en la medida en que nos ayuda a comprender el sentido de la obra, pues, como hemos dicho más arriba, consideramos ingenuo esperar que una exposición cualitativa extremadamente compleja y diversa pueda reducirse a o deducirse de una ordenación cuantitativa, independientemente de cual fuese la intención de Spinoza, sobre la cual, por otra parte, como hemos indicado, no dejó nada por escrito (De Angelis, 1968, p. 25).

Así pues, volviendo a la cuestión que nos ocupa, a saber, si el orden geométrico es inherente al sistema o si es prescindible, de acuerdo con lo que venimos diciendo, pensamos que ambas posiciones merecen ser consideradas porque cada una puede por su parte aportar información relevante acerca del sentido y la función del orden geométrico. Para mostrar la pertinencia de ambas posiciones, creo que es relevante hacer una observación sobre una pequeña inexactitud entre los títulos que se le da a la *Ética* en las *Opera Posthuma*, que si bien es cierto que fue editada por los amigos de Spinoza tras su muerte por petición de éste, por lo que la inexactitud no puede referirse a Spinoza mismo, creo que puede ser indicativo del hecho de que las dos opiniones contrarias sobre el sentido del orden geométrico en la *Ética* han convivido con la obra desde sus primeros días. La inexactitud de la que hablo es que por una parte, en el caso de la *Ética*, en la falsa portada que inicia cada una de las distintas obras de las *Opera Posthuma*, se lee: «*ETHICA, ordine geometrico demonstrata*», o sea, *Ética demostrada en orden geométrico*, o «según el orden geométrico». Sin embargo, en el índice de las mismas *Opera Posthuma* encontramos «*Ethica, more geometrico demonstrata*», o sea,

Ética, demostrada al estilo geométrico, o «a la manera geométrica»¹⁰. Pienso que es importante remarcar la procedencia de esta inexactitud, porque tanto el *more* el *ordine* son bien conocidos y a menudo usados indistintamente.

A estas dos formas de referirse a la deducción lógica o formal con que se articula la *Ética*, hay que añadir la noción de *método*. Ciertamente, Giancotti parece haber escogido este término para traducir el *ordine* en su edición de la *Ética*. Desconocemos las razones de esa decisión y tampoco queremos ocuparnos demasiado con estas minucias, pero debemos considerar esta opción porque, en el uso general a menudo usamos también el término *método* para referirnos al orden geométrico. De hecho, Spinoza mismo usa el término *methodo* para referirse a su modo de deducción, al final del prefacio de la parte III, y también en el escolio de la proposición 40 de la segunda parte. Debemos apuntar también que en lo que constituye el texto de la *Ética* Spinoza usa tanto *more* (III, prefacio) como *ordine* (IV, 18, esc.). He considerado oportuno apuntar estos detalles que por sí mismos no parecen ser de mucha importancia, porque si prestamos atención a las particularidades de cada uno de los términos *more*, *methodo*, y *ordine*, observaremos que de hecho *more*, que se puede traducir por «estilo» o «manera», indica que se trata más bien de un orden de exposición adoptado o acostumbrado, una forma de organizar las ideas que no afecta los contenidos, y por el contrario, que *methodo* claramente indica lo contrario, a saber, que la forma deductiva de ordenar las ideas es un requisito para obtener el contenido resultante, mientras que *ordine* parece mantenerse bastante neutral respecto a la cuestión.

A favor de la posición que la noción del orden geométrico como *more* parece respaldar, hemos dicho que esto no necesariamente resulta en una concepción negativa de su función y sentido. Ciertamente, como hemos apuntado en el apartado anterior, Spinoza en algunas ocasiones se refiere a los defectos y los constreñimientos de este orden, y necesita interponer escolios, capítulos, apéndices y prefacios, como por ejemplo indica en el apéndice de la cuarta parte:

¹⁰ Tomamos estas indicaciones de la edición catalana de la *Ética* traducida por Josep Olesti (Spinoza, 2013).

Lo que en esta Parte he tratado acerca de la recta conducta en la vida, no ha sido ordenado de manera que pueda ser visto con una ojeada de conjunto, sino que lo he demostrado de un modo disperso, según las conveniencias, en cada caso, de la deducción. Por eso me he propuesto reuniría todo aquí, y resumirlo en unos capítulos que recogen lo fundamental. (IV, apéndice)

Pero por otro lado, hemos comentado ya cómo el *more* geométrico aporta claridad a la exposición, permite una compartimentación del saber expuesto que no divide las ideas entre sí, sino que por el contrario, más bien las liga indicando cada vez cual es el nexo. Esta compartimentación permite saltar de un ámbito a otro, por ejemplo de la ontología a la antropología o la epistemología, o incluso, como en el tercer punto de este apartado investigaremos, convertir tesis ontológicas en tesis éticas. Estos saltos entre compartimentaciones, aportan coherencia y consistencia al texto y a sus contenidos, pero a parte de esto, al menos desde esta posición, no podemos defender que de esta coherencia y consistencia se pueda concluir nada sobre su estatuto en relación con el resto del saber humano, pues no le otorga apodicticidad ni independencia respecto de la historia de la filosofía. Y a favor de la posición que concibe el orden geométrico como *methodo*, como hemos dicho, esto tampoco lleva necesariamente a defender que los contenidos de la *Ética* son una consecuencia lógica de su estructuración formal, si bien es posible apreciar el esfuerzo que lleva a cabo Spinoza por ligar la forma con el contenido.

Aquí debemos hacer una breve referencia a su concepción de la verdad. No entraremos en los detalles de su relación con la certeza, ni tampoco indagaremos con profundidad la concepción que tiene Spinoza del método filosófico por no recibir en la *Ética* un tratamiento particular. Sin embargo, es preciso notar que la concepción que Spinoza tiene de la verdad, que está íntimamente relacionada con la concepción de la libertad eterna que a continuación investigaremos, se distingue, aunque no completamente, de la tradición que concibe la verdad como una concordancia entre la idea y la cosa. Para Spinoza, esta concordancia está garantizada por la simultaneidad o el paralelismo entre el nexo de causas corporales y el nexo de ideas en tanto que modificaciones particulares del atributo del pensamiento. Así, afirma en forma de axioma, «Una idea verdadera

debe ser conforme a lo ideado por ella» (I, axioma 6). Sin embargo, el carácter indicativo (*index*) de la verdad se conoce por su propia perfección, pues, según la consideración causal o lógica de la concatenación de los hechos o el orden de la realidad, la idea verdadera es adecuada no en virtud de su adecuación con la cosa de la que es idea, sino en virtud de una cualidad intrínseca, por contener en sí la causa o razón de su ser-verdad: «Entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.» (II, definición 4) Y seguidamente: «Digo "intrínsecas" para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella». (II, explicación de la definición 4). Así pues, la verdad es índice de sí misma, y no proviene de su correspondencia con el objeto ideado, si bien esta conveniencia está garantizada por la estructura causal y lógica de la realidad.

Por tanto, la concepción de la verdad spinozista está íntimamente relacionada con el procedimiento deductivo, pues según Spinoza, este orden de deducción lógica da cuenta del orden y el nexos causal que liga los acontecimientos entre sí. Esta concepción se desmarca de la noción de la idea verdadera como una representación o copia del objeto real, y en cambio se enmarca en su noción de la lógica como una deducción de causas que a la vez implican e incluyen sus efectos (según el concepto *involve* que en el siguiente punto investigaremos con más profundidad). En este sentido, Spinoza afirma: «El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.» (I, axioma 4). Esta es la razón por la que, por otra parte, Spinoza critica la concepción cartesiana de las ideas como representaciones, que considera meras pinturas mudas que nada afirman ni implican o que, por otra parte, a menudo cualifique las ideas como «mutiladas», como dice, como si fuesen consecuencias sin premisas. Vemos, por tanto, como la cuestión del método y de la deducción lógica juegan un papel decisivo en la concepción spinozista de la verdad.

Así pues, según el sentido ontológico y epistemológico del orden geométrico que venimos proponiendo, creemos que en efecto se da una relación de interdependencia entre el orden geométrico y los contenidos éticos y que, por tanto, en este sentido es

posible defender que el método geométrico es inherente a la filosofía práctica propuesta en la *Ética*. Quizá en este sentido pueda entenderse la tan difícil pero no obstante famosa cita: «Efectivamente, los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas.» (V, 23 esc.) Tenemos, por tanto, que ambas visiones, la que afirma la interdependencia entre la forma y el contenido, y la que la niega, contienen parte de verdad y en mayor o menor medida cualifican apropiadamente el sentido y la función del orden geométrico que Spinoza utiliza para articular y estructurar su sistema ético. Pero para concluir nuestras consideraciones sobre el *ordine geometrico*, nos gustaría incluir un último grupo de interpretaciones propuestas que dan razón de este orden de estructuración aludiendo a posibles intereses e intenciones de su autor.

A lo largo del trabajo nos hemos referido a menudo al carácter sistemático que la exposición filosófica adopta en la *Ética*, pues, en efecto, en esta obra Spinoza ofrece una síntesis comprensiva de su pensamiento, que ha ido madurando paulatinamente a lo largo de su vida y ha ensayado en escritos anteriores. Esta labor de síntesis sistemática es complementada por el aspecto independiente, autosuficiente y autoconstituyente que aporta el orden geométrico. Pienso que es importante notar que la *Ética* no tiene prólogo y que en cambio, por un lado, empieza con la descripción de Dios como fundamento autofundamentado de lo real y existente, como causa de sí que envuelve toda causa, y, por otro, desde el comienzo de la obra se defiende como autoevidente el hecho de que todo efecto conocido y percibido necesariamente proviene de una causa. La causa de sí, por tanto, implica y envuelve el dominio de lo positivamente real, que como hemos visto, coincide con el dominio de lo inteligible. La consecuencia ineludible de esta consideración del estado de cosas, es la completa y necesaria involucración del ser humano en este entorno de lo real causado. Como en el siguiente punto veremos, creemos que es posible pensar la necesidad de esta involucración desde el otro lado de la coimplicación, o sea, mediante una ecuación completa del postulado de que lo real es enteramente inteligible.

A pesar del parecido, a diferencia de la conocida fórmula hegeliana «Todo lo real es racional y todo lo racional es real», debe recordarse que para Spinoza el no-ser y la negatividad carecen de entidad o ser porque según Spinoza, son tan solo el resultado de una perspectiva parcial, limitada y privada, y esta parcialidad limitación y privación, consideradas por si no pueden producir ningún efecto positivo. Y, por otro lado, como hemos apuntado, la positividad del ser en Spinoza proviene de la ecuación que propone entre «esencia» y «potencia», por lo cual el ser es pensado desde su potencia efectiva y efectuada. Desde esta concepción afirmativa del ser, no es posible concebir un plan de progreso ascendente que discurra mediante la negación y superación de estadios. Al contrario, el resultado de pensar el ser como afirmación positiva es un único plano de inmanencia en que la realidad de lo imaginado convive con el resto de formas más perfectas y completas del conocimiento, pues para Spinoza, la positividad de la imaginación, y por así decir, su verdad, no es negada ni suprimida por la presencia subsiguiente del conocimiento racional ni tampoco por la del conocimiento intuitivo.

Así pues, la ética propone una visión de la realidad como un único plano de inmanencia, que se pretende independiente y separado de las visiones propuestas anteriormente por otros filósofos, y en virtud de las características del orden geométrico que venimos comentando, se concibe no sólo como autosuficiente y autoconstituyente, sino sobretodo, necesaria. En este sentido, el orden geométrico en relación con la metafísica y la mecánica inmanente propuestas, aportaría a la ética el rostro de una «necesaria deducción del orden de cosas», el cual se concibe y presenta como independiente y separado del resto de formas de percibir la realidad. Con esto, aparte de presentar los rasgos propios y característicos de su momento histórico y filosófico, a saber, la época moderna, pienso que la estructuración geométrica de la *Ética* también nos dice muchas cosas sobre algo que va mas allá de la época en que fue concebida, si bien seguramente fue influido por ella: el carácter del personaje «Spinoza». En el primer apartado hemos dicho que a Spinoza le gustaba mucho el teatro, en la *Ética* misma a menudo encontramos citas implícitas de obras clásicas, e incluso el estilo de escritura

indica la misma inclinación¹¹. Autores como Nietzsche y Borges han explorado esta dimensión personal y personificante del estilo geométrico. Sin entrar en la particularidad de las caracterizaciones que en cada caso ofrecen estos dos autores, nos inspiraremos en las imágenes que encontramos diseminadas en sus obras para, en lo que sigue, dar cuenta del orden geométrico de la *Ética* con referencia al carácter y la personalidad de Spinoza.

¿Que fue antes del sistema? Imaginar el origen de un efecto autocausado no es una tarea fácil. Desde dentro, o sea, desde el texto mismo, que como hemos dicho es la perspectiva que hemos adoptado para la exploración que venimos haciendo en este apartado, el sistema se presenta como causa de sí en el sentido de que pretende ser una consecuencia absolutamente necesaria e inevitable de la práctica adecuada del pensamiento humano. Esta práctica adecuada del pensamiento se basa en los criterios de corrección de la deducción geométrica y procede según el orden natural de efectos causados y causas efectivas, por lo cual excluye de su dominio todo efecto espontáneo, creado de la nada, milagroso, que provenga de una volición puramente espiritual y arbitrante o que resulte de una confusión de imágenes y palabras engañosas. La ordenación necesaria que adquiere el pensamiento humano cuando ocupa sus esfuerzos en realizar esta práctica de modo adecuado, le otorga universalidad, efectividad práctica y garantiza la verdad de lo que capta y comprende, pues, como decimos, la corrección del conocimiento se determina por el hecho de proceder según las leyes que su propia naturaleza deductiva establece.

Así pues, en oposición a la propuesta de Descartes, la validez y la efectividad de la práctica humana del pensamiento no procede de la cualidad humana de su agente, sino que se deriva de las características intrínsecas del pensamiento mismo. En este sentido, el ser pensante descubre su cualidad humana a través de esta práctica adecuada, y su

¹¹ Así lo propone Josep Olesti al final del prólogo de su edición de la *Ética* (Spinoza, 2013), que comparte su impresión de que hay por parte de Spinoza un esfuerzo para facilitar una lectura del texto en voz alta, que argumenta con las indicaciones de que se emplea en todo momento un lenguaje sobrio y natural, que las referencias intertextuales están colocadas en lugares estratégicos para que no corten el ritmo de la frase, y también que Spinoza introduce partículas que en algunos casos aportan no tanto una función enfática sino más bien eufónica.

humanidad no aporta nada ni modifica en ningún sentido la naturaleza del pensamiento mismo. Así pues, el ser humano participa de y se beneficia de una razón que no depende de su constitución particular, sino más bien del orden de cosas naturales, del modo en que acontecen y se relacionan entre sí los hechos, o dicho en términos más sencillos, de cómo funcionan las cosas. En este sentido el ser humano no crea nada ni aporta nada al orden natural. Al contrario, si quiere vivir con máxima potencia y adecuación, es decir tan plenamente y gozosamente como su naturaleza permita, debe incorporar en su ser ese mismo orden. Así pues, el ser humano obtiene su potencia del hecho de dedicar sus esfuerzos en aplicar este orden a su vida que, en realidad, en tanto que él mismo pertenece a la naturaleza, reconoce como propio. El pensamiento, por tanto, deriva su potencia de su mismo procedimiento deductivo cuando se aplica en la organización ordenada de los acontecimientos. El pensamiento debe, por tanto, apropiarse o hacerse suyo el orden que concatena las causas y efectos, o sea, el nexo que liga los acontecimientos y de este modo el pensamiento hace suya la necesidad del orden de las cosas, ampliando por medio de este procedimiento la magnitud de su potencia y libertad.

Dado este estado de cosas, donde el ser humano aparentemente ni siquiera aporta su influencia sobre el modo en que percibe la realidad cuando intenta captarla comprensiva y adecuadamente, como en último término se supone que Spinoza ha hecho en su labor de escribir la *Ética*, difícilmente puede hablarse, desde dentro del texto, de algo anterior al sistema, de una disposición inspirada o de un proceso creativo de elaboración. Nietzsche y Borges, como decíamos, pensaron la especial relación autoreferencial entre la obra y el resto de las cosas, con especial interés en la «cosa» que la produjo, a saber, su autor, Spinoza. El problema de su relación con la temporalidad, es decir, con el tiempo anterior o posterior a la actividad pensante que se percibe y conoce en su aspecto eterno aún complica más la escena que planteamos.

Estas consideraciones no son arbitrarias ni ajenas a los contenidos de la *Ética*. Pues como venimos viendo, Spinoza lleva al lector, por así decir, de la mano, a lo largo de un proceso transformador que lo obliga a pensar la libertad, a ordenar sus afectos de acuerdo con el orden demostrativo de la razón y a volver una mirada intuitiva y eterna

sobre el proceso deductivo para lograr una comprensión inmediata e instantánea del aspecto eterno de la realidad. Esta revisión de la deducción realizada desde el punto de vista de la eternidad, es posterior al conocimiento sentido de nuestra eternidad, y en este punto de la deducción, encontramos un curioso consejo para proceder «como si» la mente, en su actividad pensante, adquiriese en este momento el conocimiento de que es eterna en tanto que piensa y conoce la eternidad de su pensamiento, a pesar de gozar el conocimiento adecuado de esta cualidad eterna, se entiende, desde la eternidad y hasta la eternidad:

Aquí, de todas maneras, cabe observar que, aunque ya sepamos que el alma es eterna en cuanto que concibe las cosas desde la perspectiva de la eternidad, con todo, a fin de explicar mejor y de que se entiendan más fácilmente las cosas que queremos probar, la consideraremos —conforme hemos hecho hasta ahora— como si empezase a existir en este momento, y como si en este momento comenzase a entender las cosas desde la perspectiva de la eternidad; lo que nos está permitido hacer sin peligro alguno de error, siempre que tengamos cuidado con no concluir nada si no es de premisas evidentes. (V 31, esc.)

De acuerdo con la imagen borgesiana (Borges, 1944)¹², llegados a este punto de la deducción lógica, el gesto spinozista que traza un plano de lo real llega al momento en que, habiendo abarcado en su consideración toda la realidad, culmina su tarea trazando su mismo gesto y este gesto reflexivo permite fingir o imaginar el nacimiento y la culminación de la *Ética* desde la eternidad del entendimiento, tal como veremos en el siguiente apartado. Este es el trazo geométrico de líneas y planos que conoce la eternidad de su gesto cuando culminada su labor, renace en la acción de retrazar su propia naturaleza eterna. El trazo imaginado o fingido se vuelve real y eterno en su labor geométrica y reflexiva: el mapa de lo real que ofrece es un plano de inmanencia. Pero en este plano de inmanencia, la práctica deductiva provoca, en el punto de la deducción del fragmento citado, hacia las últimas proposiciones de la *Ética*, un salto de plano, que no ofrece el paso a una nueva realidad, sino un nuevo punto de vista de lo mismo, un plano que, a partir de este nacimiento fingido, permite una visión a la vez eterna e instantánea, totalizadora y singularísima. Así pues, la única temporalidad o

¹² Nos referimos principalmente a la tarea descrita en *Funes el memorioso*.

duración que puede ser pensada desde dentro del sistema, esto es, desde la eternidad y necesidad geométricas, es una temporalidad fingida o imaginada. Por tanto, desde dentro del sistema, la temporalidad de todo lo que no pertenece al trazo geométrico que resulta del gesto eterno del pensamiento se muestra por sí misma como perteneciente a la imaginación, que como hemos dicho, para Spinoza no constituye ninguna forma de falsedad, si bien es cierto que es el resultado de una perspectiva parcial y privada de los sucesivos niveles del conocimiento comprensivo de la realidad.

¿Cómo puede ser pensado entonces este acto fingido o imaginativo por el cual Spinoza produce la *Ética*? Nos referimos a la laboriosa tarea de figurar el sistema, construir la edificación que debe resguardar y sostener la forma de vida que hemos investigado en el primer apartado. La tarea ética empieza por forjar la estructura geométrica que deduce de su propio proceder ordenado la verdad del universo humano que su autor experimenta desde el punto de vista de la eternidad del pensamiento. Si el origen de un sistema que se presenta como causa de sí puede ser pensado, debe ser de esta forma imaginativa, según la cual Spinoza figura, forja y finge el sistema. Para pensar esta imagen, Nietzsche propuso el procedimiento por el que una araña produce desde sí una red comprensiva, tan débil y delicada como flexible, amoldable y consiguientemente resistente a su exterior mudable y hostil.¹³ Así, Spinoza extrae de su interior la delicada red conceptual que debe envolver y sostener el dominio de lo real. Tal extracción conceptual ocurre de acuerdo con una necesidad vital de fabricar una comprensión de la realidad educativa que dé cuenta del modo en que ocurren y se ligan entre sí los acontecimientos. Esta red conceptual atrapa a los lectores de la *Ética*, y en la medida en que se dejan enredar por ella, aunque no sin conflicto y lucha, experimentan una transformación que los involucra más plena y potentemente en la realidad. Para nosotros, la labor de tejer esta tela conceptual de lo real tiene que ver también, de acuerdo con la caracterización de la ética de Spinoza propuesta en el primer apartado como una ética de la cautela y de la prudencia del sabio libre, con una labor constructora: el *more geometrico* proporcionaría en este sentido un asilo de la inteligencia.

¹³ Nietzsche se refiere a la tarea de Spinoza con la metáfora de la araña tejedora en diversas obras refiriéndose al parecido entre Spinoza y *die Spinne*, pero aquí nos referimos de modo general a la imagen ofrecida en *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*.

Según este punto de vista podríamos considerar la función protectora del orden geométrico como una estructura a la vez interna y externa, a modo de exoesqueleto. En este sentido, la *Ética* se sirve del procedimiento geométrico para hacer frente a los supersticiosos que sólo dedican sus esfuerzos en despreciar la naturaleza y denunciar sus imperfecciones y «pecados». Nos referimos al orden geométrico en su más amplio sentido, que no sólo incluye la estructuración deductiva del texto que procede de las causas a sus efectos, o el propósito de abordar los asuntos humanos como si se tratase de líneas, planos y cuerpos geométricos, sino también el alcance de las extrapolaciones y las ecuaciones asimétricas a las que nos hemos referido. Pues, ¿de dónde proviene la acusación tan conocida de que su sistema propone un ateísmo materialista y naturalista? Pensamos que, a pesar de que la *Ética* dedica gran parte de sus proposiciones a Dios y a la relación que el ser humano puede establecer con Él, estas críticas no carecen de fundamento y motivos. Sabemos que estas acusaciones eran muy comunes en el ambiente en que Spinoza escribió la *Ética*, y que su precaución no provenía de una constitución débil o miedosa, sino de una justa medición del peligro y un adecuado cálculo preventivo. Sin embargo, no pretendemos dar a entender que la misma razón por la que Spinoza decidió posponer la publicación de sus obras hasta después de su muerte sea la misma que lo llevó a optar por el método geométrico, pues esto iría en contra de todo lo que hemos intentado defender hasta aquí sobre el hecho de que el método es inherente al sistema. Pensamos más bien, en la dirección contraria, que el orden geométrico aporta claridad y facilita la comprensión y la incorporación apropiadora de los contenidos éticos. Sin embargo, como ya hemos observado, en algunas ocasiones no podemos dejar de notar un esfuerzo por parte de Spinoza de camuflar bajo el aspecto eterno y necesario de la deducción geométrica una visión de la realidad tan radical como insólita, que proviene de su experiencia vital más personal e íntima, y que por eso mismo deviene tanto más peligrosa, pues expone a su autor a todo tipo de odios, envidias y venganzas reales y efectivas. Pensamos que en esta medida el orden geométrico puede contribuir a evitar confrontaciones molestas o perjudiciales camuflando y protegiendo los contenidos éticos que se exponen de los lectores menos dedicados, o en todo caso atribuyendo el resultado de la reflexión a la necesidad que impone el procedimiento deductivo propio de la razón, de por sí inocuo. De este modo,

el orden geométrico contribuye a forjar, figurar y también, como hemos visto, fingir en su dimensión más imaginativa una fortificación hospitalaria que ofrece asilo y refugio a la inteligencia de los sabios que a lo largo de la historia han sido y seguirán siendo víctimas de la envidia, la venganza y otros perjuicios que la ignorancia inevitablemente causa a todo aquél que quiere, como propone la *Ética* en su labor sistemática, ver y transmitir las cosas tal como son, sin la ofuscación malvada que proviene de la disposición supersticiosa, sino con la claridad que ofrece la luz del mediodía. En este sentido, pienso, podemos imaginar con seguridad y firmeza la función sistemática del orden geométrico como proporcionando un asilo de la inteligencia.

6. PENSAR LA LIBERTAD

En los primeros apartados, de acuerdo con el propósito de explorar la dimensión ética de la libertad en la filosofía de Spinoza, conocimos los rasgos principales de la libertad de los seres humanos más sabios, que han perfeccionado sus vidas en concordancia con su entorno natural sirviéndose de la actividad del pensamiento. Esta actividad del pensamiento, que consiste en un determinado modo de practicar la filosofía, como hemos visto en el punto anterior, debe aplicarse en el esfuerzo de ver y experimentar las cosas tal como son y conocerlas según el orden lógico que les es inherente. Así pues, en este apartado investigaremos el modo en que esta tarea filosófica se aplica en pensar la libertad según la forma geométrica, a partir de la estructura lógica del concepto y la intelección.

El hecho de pensar constituye para Spinoza la experiencia más próxima, lo que el ser humano siente más íntimamente, junto con las afecciones de cierto cuerpo, que resulta ser su propio cuerpo. Pensar significa para Spinoza tener ideas, y la idea se entiende según un esquema muy preciso que se define de acuerdo con la naturaleza activa del concepto: «Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.» (II, definición 3) Spinoza aclara y concreta esta definición con la siguiente explicación: «Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra "percepción" parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, "concepto" parece

expresar una acción del alma.» (II, explicación de la definición 3) Así pues, el alma o mente debe pensar y experimentar la libertad a partir de esta estructura activa del concepto, pues el concepto capta el orden por el que se articula y encuentra dispuesto el mismo ser de las cosas. De acuerdo con el postulado axiomático de la completa inteligibilidad de lo real, el concepto capta la naturaleza de todas las cosas y comprende el orden por el que se encuentran conectadas entre sí. Así pues, pensar la libertad, o más bien, pensar su propia libertad, es la tarea filosófica y el oficio vital por excelencia del ser humano, y pensar la libertad quiere decir aplicarle la estructura activa del concepto. Todo el mundo se ha formado ya una imagen de lo que es la libertad, que produce sintéticamente a partir de su percepción y del modo como siente que ocurren las cosas en su vida de cada día. Pero Spinoza piensa que esta experiencia de la libertad percibida en nuestra cotidianidad no es suficiente para captar la naturaleza de la libertad, pues no logra salir del particular modo en que cada individuo imagina dicha experiencia, por lo que dice más sobre su disposición actual que sobre la verdadera naturaleza de la libertad. Así pues, para obtener un conocimiento de la libertad realmente útil y efectivo, el filósofo debe aplicarse a comprender el orden ontológico que subyace a las cosas que siente o recuerda, pensando su ser, esto es, investigando el modo en que pueden ser conceptualizadas.

La tarea filosófica que propone Spinoza para pensar la libertad captando con conceptos su ser o naturaleza se inserta en una larga tradición de antecesores, y reconoce su apropiación crítica de las propuestas del estoicismo antiguo y de Descartes. Lo que une estas tres propuestas filosóficas, (y también otras posteriores, como por ejemplo las de Kant y Nietzsche) es precisamente plantear la problemática que surge del hecho de pensar la libertad. Cuando cada uno de los filósofos de esta tradición somete la libertad al examen filosófico es en todo momento consciente de la oposición contradictoria entre el carácter indeterminado de la experiencia que hacemos en nuestras vidas de la libertad, y el carácter determinado y determinante de la racionalidad, que tal como venimos viendo, es el instrumento propuesto para perfeccionar tanto cualitativamente como cuantitativamente nuestras vidas. Esta contradicción se hace tanto más apremiante cuanto más ambiciosa y exigentemente se defiende la utilidad de la filosofía para perfeccionar nuestras vidas. Pues para defender la utilidad de la filosofía, parece que

debemos conservar la validez del postulado axiomático según el cual la realidad en la que vivimos y desarrollamos nuestras vidas, esto es, la realidad en su aspecto dinámico que incluye la actividad vital de los seres humanos, debe ser inteligible, o sea, debe poder ser comprendida mediante los conceptos que el ser humano puede producir.

En los primeros apartados nos hemos referido a la procedencia estoica del trasfondo de este postulado acerca de la completa comprensibilidad de la realidad: como hemos dicho, este postulado se basa en un naturalismo que no distingue entre la naturaleza del ser humano y el resto de la naturaleza. Pues este aspecto común permite afirmar que el ser de la naturaleza puede ser conceptualizado por el ser humano. En seguida consideraremos los detalles de esta correlación entre el ser y el concepto en Spinoza, pero de momento, consideremos las consecuencias que de ella se siguen entorno a la cuestión de la libertad en relación con esta procedencia genealógica. Como decíamos, la necesidad del concepto entra en conflicto con la contingencia y la posibilidad experimentadas en nuestra vida de cada día. Pero, por otra parte, una intuición muy antigua enseña que la verdadera libertad debe buscarse en la necesidad del orden lógico que, según el postulado que acabamos de ver, subyace a la naturaleza y puede ser captado por la conceptualización humana. Así pues, la imagen inmediatamente percibida de que la libertad consiste en una indeterminación, se muestra ante el examen conceptual de la filosofía como el resultado de una consideración parcial que no tiene en cuenta el orden que impone el resto de la realidad y que funda sus conclusiones en el estado pasivo de agitación y fluctuación que percibe de forma inmediata en sí mismo. En el contexto de esta problemática surgieron en un inicio los conceptos más o menos antropomórficos de la Fortuna, la Providencia, el Destino, y un poco más tarde, según propuestas algo más sofisticadas aunque tampoco libres de dificultades, la voluntad de Dios. Estas son nociones muy arraigadas que en la antigua Grecia, según lo muestran la mitología y la historia, jugaron un papel muy importante en la vida de los individuos y que el estoicismo empleó en su esfuerzo por explorar la naturaleza de la libertad ética. Y, ciertamente, estas nociones perduran como trasfondo conceptual originario en las subsiguientes propuestas filosóficas que se han ocupado de esta problemática. En el caso de Spinoza, la visión geométrica y mecánica de la que parte su planteamiento, excluye la imagen orgánica y antropomorfa que ordena y concibe la naturaleza como

dispuesta de acuerdo con causas finales, pero por este mismo motivo parece defender el determinismo y la necesidad de la consecución de hechos con tanta más firmeza e intolerancia. Esto muestra cuán difícil se vuelve la tarea filosófica de pensar la libertad humana en su dimensión ética, y tanto más cuanto más exigentemente se aplican los postulados de los que se parte.

Pero, como ya hemos dicho, Spinoza, y en esto se distingue de su gran fuente de inspiración, Descartes, no está dispuesto a desviarse en su tarea ni a considerar la posibilidad de la excepción, pues la coherencia y la consistencia, de las que presumen las matemáticas en su proceder de las causas a los efectos, según su opinión, son necesarias para ofrecer un pensamiento libre de toda confusión, parcialidad, oscuridad, engaño, tristeza, debilidad, y una larga serie de dificultades para la vida. La problemática surge del hecho de que la cuestión de la libertad ética parece requerir una serie de axiomas que entran en contradicción con el procedimiento matemático, como por ejemplo el problema de la agencia y su relación con la responsabilidad ética, o la cuestión acerca del «sentido» de la vida en relación con la necesaria determinación y la constitución perfectible del ser humano. Y puesto que la cuestión de la libertad humana constituye el principal tema de interés, en torno al cual se desarrolla la consecución de proposiciones que construyen el sistema de la *Ética*, todas estas problemáticas permanecen en el trasfondo. Diversos lectores de la *Ética*, ante este estado de cosas, han propuesto resolver estas problemáticas aludiendo a dos vías éticas distintas: la primera, de carácter más provisional, práctico y útil, comprendería el arte de vivir que hemos presentado en los primeros apartados, y la segunda, es la consecuencia necesaria de la visión geométrica y mecánica de la que parte Spinoza, que como en seguida veremos, resulta en una propuesta tan rara como difícil de pensar, si bien pretende tener una influencia práctica sobre la vida humana aún más firme y definitiva que la primera. En lo que sigue, nos proponemos investigar esta segunda vía, conociendo cómo la aproximación geométrica modela el sistema y, también, cómo, consiguientemente, moldea sus consecuencias prácticas.

Más arriba hemos presentado lo que a grandes rasgos significa para Spinoza pensar la libertad, y hemos visto que esta tarea filosófica constituye lo que podríamos llamar una

ontología práctica que procede, por una parte, y de acuerdo con lo dicho en el punto anterior, según la consideración geométrica del aspecto eterno y total del ser, y por otra parte, según la consideración mecánica del aspecto transitorio y particular del ser. Pero antes de considerar el aspecto geométrico y el aspecto mecánico de esta ontología, exploremos en primer lugar, continuando con nuestra primera presentación del sentido de «pensar la libertad», las características principales de esta ontología práctica y el papel que en ella juega el concepto.

Si uno repasa las definiciones y proposiciones que sostienen la metafísica spinozista, notará que Spinoza no sólo otorga el mismo valor ontológico al ser y al hecho de que ese ser pueda captarse por medio del concepto, sino que incluso utiliza la coherencia y necesidad que impone la conceptualización para sostener la realidad de ese ser. Para hacer más clara la idea que queremos transmitir, tomemos como ejemplo la primera definición de la *Ética*: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.» (I, def. 1) Nótese como Spinoza establece una ecuación por medio de la expresión «o, lo que es lo mismo» entre lo que define como lo que entiende que realmente es el caso y lo que la naturaleza de la conceptualización impone («puede concebirse», o sea, *potest concipi*). Como decimos, es relevante notar que en casi cada una de las definiciones que encontramos en esta primera parte de la *Ética* de carácter más ontológico, se ofrece una estructura bipartida en que se vuelve a decir lo mismo en relación con el modo en que puede ser concebido o inteligido lo que se define.

Si se presta atención a este procedimiento se verá que Spinoza se refiere a «lo que puede concebirse» como el concepto que de ello puede formarse un entendimiento. En efecto, lo que Spinoza entiende (*intelligo*) por cada cosa, en virtud de esta misma estructura conceptual del ser, equivale a lo que el entendimiento (*intellectus*) puede concebir (alternativamente *intelligo* o *concipio*) de ella, considerado como la facultad común a todos los seres humanos y también a Dios, bajo la forma abstracta de un entendimiento infinito y totalmente actualizado. De este modo, Spinoza se opone a la concepción de Dios como un ser sobrenatural e incomprensible, cuyo plan, fines y voluntad permanezcan ocultos a la mente humana, y en cambio, adopta el

procedimiento de la matemática para defender la completa inteligibilidad de todo lo que es:

De ahí que [los hombres ignorantes] afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad (I, apéndice)

Sin embargo, tal como hemos avanzado en el punto anterior, esta «norma de verdad» que Spinoza adopta de la matemática adquiere en su aplicación ontológica una particular forma de proceder, pues de acuerdo con su noción de la estructura conceptual de la realidad, la implicación matemática que da cuenta del ser, se entiende como una implicación incluyente (de acuerdo con el sentido del *involve* spinozista), que contiene en sí y subyace a lo que se sigue de su naturaleza, y simultáneamente ofrece la definición que da cuenta de su ser y permite concebirlo. Nótese que esta imagen de la explicación matemática que Spinoza adopta como modelo de la inteligibilidad del ser, proviene de acuerdo con lo que venimos diciendo, de la misma naturaleza del concepto. Al menos desde el estoicismo antiguo de Crisipo, la actividad del concepto se ha entendido como una captación, como una mano que agarra el objeto que entiende y a partir de tal manejo consigue incorporarlo en sí (Long A. A., 1984, p. 128). Y de acuerdo con la noción de *involve*, este mismo esquema conceptual conforma la estructura de la ontología de Spinoza.

Pero para completar esta caracterización de la ontología spinozista es preciso considerar el papel que en ella juega la difícil noción de atributo, y su forma inversa de la expresión (*exprimo*). La definición que ofrece Spinoza de un atributo es la siguiente: «Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma.» (I, def. 4) Así pues, el atributo constituye una forma peculiar del acto de intelección: se refiere a la esencia, definición o naturaleza de la cosa. Nótese, que en este caso, a diferencia del resto de definiciones, Spinoza emplea el término «percibir», que como hemos visto indica una disposición más pasiva del entendimiento que la que tiene lugar en la intelección conceptual, que por su parte revela

una formación o construcción activa del entendimiento¹⁴. Esta idea se refuerza por el carácter positivo y efectivo de la expresión. Del uso que Spinoza hace de la noción de expresión, deducimos que es la contrapartida del acto de percepción de la esencia de una cosa por parte del entendimiento. Pero esta expresividad del ser de la cosa, a diferencia de lo que denotan las nociones de «cualidad» o «propiedad», indica una potencia que se sigue del mismo ser o esencia de la cosa. En este sentido, a pesar de que, como hemos dicho, la ontología de Spinoza está íntimamente ligada con la estructura de la intelección y la conceptualización, podríamos pensar la expresión (*exprimo*) como perteneciente al ser de la cosa sin relación con el entendimiento que la concibe. Esto se percibe en la noción que sostiene y explica la razón de ser de toda esta construcción ontológica, a saber, la noción Dios o la substancia: «Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.» (I, 11) En esta definición de Dios se percibe el carácter activo de la expresión: la expresión efectúa la potencia incluida en el ser de la substancia, la cosa que es en sí y que contiene las cosas que son en otro, y este contenedor productivo del ser, realidad o perfección de las cosas es el sentido ontológico (que convive con otros sentidos más teológicos) que Spinoza otorga a la noción de Dios.

Este sentido ontológico de la noción de Dios como contenedor productivo del ser de las cosas, se sostiene sobre dos consideraciones distintas de la naturaleza del infinito matemático. En el punto anterior hemos subrayado la peculiaridad con que la concepción geométrica de Spinoza concibe la eternidad y la infinitud, explorando el sentido de la expresión «desde la eternidad y para la eternidad» y de la noción de la infinitud de infinitos. Hemos visto como en ambos casos, la función de estas nociones, que son características de la propuesta de Spinoza, es dar cuenta de una consideración

¹⁴ Jonathan Bennett remarca que esta definición del atributo incluye una referencia al atributo del pensamiento pero no al del cuerpo: «But the official definition of ‘attribute’ says, strangely, that an attribute is ‘that which intellect perceives of substance as its essence’ (1d4). The term ‘intellect’ brings in just one of the attributes, namely thought. What special privilege does thought have that entitles it to help define ‘attribute’ generally?» (1996, p. 85) Este estatuto privilegiado del entendimiento proviene del planteamiento matemático de la ontología de Spinoza la consiguiente estructuración causal que venimos explorando: «The definition gives a privileged status to one attribute because it has such a status in Spinoza’s whole metaphysical structure: His account of attributes in general involves the concept of causation, which he ultimately cashes out in terms of thought, as he explains at the end of 2p7s.» (1996, p. 87)

plenista del ser y de una consideración omniabarcante del concepto y la intelección que permite. Pero no es este el único sentido de lo infinito que Spinoza emplea en su sistema. No contemplaremos aquí todas las nociones del infinito que pueden derivarse de distintos problemas matemáticos como, por ejemplo, las paradojas que fascinan a nuestro autor sobre la posibilidad de concebir algunas series de infinitos más grandes que otras, como vemos en el escolio de la proposición 15 de la primera parte. Pero debe notarse que, ciertamente, Spinoza usa todas estas nociones del infinito matemático y las paradojas que surgen para argumentar su propuesta ontológica de Dios como substancia única e indivisible. No obstante, para conocer los rasgos de esta propuesta ontológica de Spinoza junto con la concepción que propone de Dios y el resto de la realidad, aquí consideraremos tan sólo dos formas del infinito que proponemos llamar, en cada caso, la forma geométrica del infinito y la forma mecánica del infinito.

Estas dos formas del infinito constituyen, respectivamente, el aspecto eterno e inmutable de la realidad y el aspecto transitorio y mutable de la realidad. Es importante remarcar que en ambos casos se trata de la misma realidad, y que el aspecto mutable y transitorio se concibe como un conjunto infinito de modificaciones del aspecto eterno e inmutable. Pero estas modificaciones mudables y transitorias no deben su mutabilidad y transitoriedad al aspecto eterno de la realidad, sino que tan sólo derivan de este aspecto eterno su ser o esencia, que como hemos visto, se identifica con la potencia en virtud de la cual actúan. Dicho en otros términos, las cosas singulares, individuos particulares o modos, esto es, todas las cosas que encontramos en la naturaleza incluyendo al ser humano, no deben su mutabilidad y transitoriedad al aspecto eterno de la realidad, a saber, Dios, aunque sí dependen de Él en cuanto a su ser y potencia de actuar, porque nacen y son destruidas por otras modificaciones particulares del mismo tipo, pero en ningún caso porque su ser contenga en sí algo que marque su caducidad y expiración.

Observamos aquí la influencia del otro gran modelo de pensamiento, la mecánica que, junto con la geometría, conforma la ontología de Spinoza. En efecto, hemos indicado como Spinoza toma el principio de inercia como modelo para pensar el aspecto mutable y transitorio de la realidad, esto es, para pensar ontológicamente el comportamiento de las cosas singulares. Pues, como decíamos, el ser de las cosas singulares y la

potencia por la que actúan, que se sigue de Dios, o sea, del aspecto eterno e inmutable de la realidad, mantiene la misma potencia en su obrar hasta que, por así decir, topa, o sea, desde su punto de vista, se encuentra casualmente con algo que lo afecta disminuyendo su fuerza, desfavoreciendo su potencia en mayor o menor grado, cosa que, en última instancia, puede incluso deshacer la proporción y el equilibrio que constituye su individualidad hasta causar su destrucción, esto es, su muerte. Este es, según Spinoza, el estado de cosas que encuentra el ser humano en su vida de cada día. Nótese que hemos caracterizado estos topamientos como encuentros casuales, como contactos fortuitos que dependen de la fortuna, pues en efecto, el individuo que sufre estos topamientos es ignorante de las causas que lo producen, y que ligan en una cadena infinita de nexos causales su estado actual, su estado anterior y la disposición del individuo con el que ha topado. Sin embargo, como hemos indicado en los primeros apartados, un razonamiento práctico, suficientemente precavido, consciente y potente, puede servirse del conocimiento de esta concatenación lógica de causas para sufrir en menor medida los daños y perjuicios de este tipo de encuentros desafortunados.

Así pues, por lo dicho hasta aquí, tenemos una ontología que considera la realidad bajo dos aspectos distintos, uno inmutable y otro mudable, y que concibe el ser como una potencia plenamente afirmativa y completamente positiva o actual, (o sea, completamente puesta y actualizada por Dios desde la eternidad y hasta la eternidad), que no contiene en sí la marca de su muerte, disolución o destrucción, pues, como hemos indicado, estas sobrevienen como el resultado de los constantes topamientos. En este sentido, cabe remarcar que estos topamientos no indican ninguna pérdida de potencia del ser en su aspecto global y eterno, pues consisten tan solo en reorganizaciones de la misma materia positiva que, no obstante, tan sólo desde el punto de vista particular y limitado del individuo, implican aumentos o disminuciones de su ser o potencia. Incluso, en último término, cuando ocurre la muerte, que es el resultado de una disminución de su potencia tan extrema que disuelve la proporción que mantiene la armonía y coordinación entre sus partes constitutivas, en realidad su ser y potencia revisten una nueva constitución, una nueva naturaleza, porque se forma una nueva proporción o equilibrio, y se da, por tanto, una nueva forma de vida.

De acuerdo con nuestro propósito de conocer cómo Spinoza propone pensar la libertad por medio de su conceptualización ontológica de la realidad, a continuación debemos explorar el modo en que ambos aspectos de la realidad, el inmutable y el transitorio se relacionan entre sí, y cómo las dos nociones de infinito de las que Spinoza se sirve, la de inspiración geométrica y la de inspiración mecánica, caracterizan en cada caso el aspecto inmutable y el aspecto mudable de la realidad. Para ello consideraremos la forma que adopta en cada caso la causalidad eficiente que como hemos visto Spinoza toma del proceder de la matemática y que, por otra parte debemos notar, sirve como fundamento común tanto a la geometría como a la mecánica.

De acuerdo con lo visto hasta aquí, el aspecto eterno e inmutable de la realidad, a saber, Dios, es causa formal e inmanente de sus modificaciones, esto es, de los individuos singulares. Sin embargo, la causalidad que tiene lugar entre estos individuos considerados en su aspecto particular, como consecuencia de los topamientos, es una causalidad transitiva o externa. Según esta concepción, Dios no es ontológicamente distinto de los individuos particulares, por lo que no puede decirse que los produce fuera de sí, y en este sentido debe entenderse esta causalidad como inmanente y no transitiva. En efecto, hemos indicado que el ser y la potencia por la que existen y obran estos individuos particulares es el mismo ser y potencia de Dios, y en este sentido dice Spinoza que Dios es la causa formal de estos individuos particulares, ya que explica y da razón de su esencia. Con respecto a la cuestión de la libertad, esto quiere decir que no podemos separar la agencia de los modos, individuos o cosas singulares, de la agencia de Dios, ya que su ser y potencia provienen y de hecho son idénticas con el ser y la potencia de Dios, de forma que la actividad de los individuos particulares es la misma actividad de Dios.

Sin embargo, si consideramos detenidamente el sentido de la causalidad inmanente, conoceremos el modo en que el aspecto eterno, o sea, la potencia y perfección de Dios, goza de cierta independencia y adquiere preeminencia sobre el aspecto transitivo y transitorio de la realidad, es decir, los individuos y las cosas singulares, lo cual tiene consecuencias directas para la cuestión de la libertad. Pero esta preeminencia ontológica del aspecto eterno no debe entenderse como el resultado de una imposición o de un

sometimiento, pues, la consideración de estos dos aspectos de la realidad no implica una división de la totalidad de la naturaleza. En este sentido, la contraposición entre Naturaleza naturante y Naturaleza naturada no debe entenderse en el sentido de una contraposición entre un aspecto activo y un aspecto pasivo de la realidad. Estas famosas fórmulas deben entenderse más bien en el sentido de la resignificación spinozista, que remarca el hecho de que la naturaleza es la misma en ambos casos y que los modos de ser de las cosas particulares deben su ser a la substancia infinitamente infinita, pues son una consecuencia necesaria de su naturaleza y en mayor o menor grado expresan su realidad o perfección. Sin embargo, debe remarcarse que, cuando Spinoza se refiere a este estado de cosas desde un punto de vista más teológico que el puramente ontológico y epistemológico que aquí estamos considerando, la idea de que las cosas particulares deben someterse a la potencia de Dios está más presente, si bien, también es cierto que en la *Ética* Spinoza se aleja de la visión más orgánica de la realidad que encontramos por ejemplo en el *Tratado Breve*, donde la influencia de la Providencia estoica es más evidente y se ofrecen metáforas que presentan el ser humano como instrumento al servicio de Dios¹⁵.

Tenemos, por tanto, de acuerdo con explorado hasta aquí, por un lado la visión ontológica geométrica, que concibe la realidad en términos de definiciones que captan el ser o esencia de las cosas tal como se encuentran en el entendimiento de Dios y capta el movimiento necesario según el cual, de este ser eterno e infinito de Dios, se siguen (*sequio* o *effluo*) todas las cosas singulares, según la necesidad con que se procede de ciertas premisas verdaderas a sus consecuencias conceptualmente inevitables. Y por otro lado, la visión ontológica mecánica, que concibe la realidad en términos de potencias activas y fuerzas indefinidas que, desde la perspectiva particular del individuo, producen topamientos que resultan en aumentos y disminuciones del grado de perfección, ser o realidad de los individuos. Como es notorio por sí, la visión geométrica, desde su perspectiva eterna, difícilmente puede ofrecer una concepción de la libertad que satisfaga los requisitos básicos para dar cuenta de nuestra experiencia y

¹⁵ Para una descripción de este estado de dependencia instrumental del ser humano respecto de Dios, esto es, de la relación entre la parte y la totalidad, ver en el capítulo 18 del *Tratado Breve* la metáfora del hacha (Spinoza, 1990, p. 138), y en términos más naturalistas, ver en el capítulo 24 la metáfora de las abejas (Spinoza, 1990, p. 159).

nuestra vivencia de la libertad, a saber, la contingencia y la posibilidad. Sin embargo, no podemos considerar el determinismo ético que impone la visión geométrica una consecuencia indeseada de la ontología propuesta, o sea, una conclusión lógica que Spinoza hubiese preferido evitar. Más bien creemos que ocurre lo contrario: la libertad eterna propuesta en la segunda mitad de la quinta parte de la *Ética*, que retoma la visión geométrica presentada en la primera parte, si bien, como hemos dicho, parece indicar una vía distinta de la regla práctica de vida ofrecida hasta ahí, no debemos olvidar que constituye el propósito fundacional de la construcción del sistema, de acuerdo con lo propuesto en *El tratado de la reforma del entendimiento*¹⁶. En efecto, la libertad suprema que Spinoza describe junto con la beatitud, la máxima tranquilidad del ánimo, y el mayor gozo y virtud posibles se presentan como el grado más perfecto del desarrollo de la condición humana.

Ciertamente, defender que el propósito principal de la conceptualización sistémica de la realidad que ofrece la *Ética* es mostrar la vía que lleva a la salvación eterna del alma humana contrasta con la visión práctica que hemos presentado en los primeros apartados y no deja de plantear dificultades por el alcance de las referencias a diversas tradiciones religiosas. A este estado de cosas contribuye el hecho de que tanto el método propuesto, como las cuestiones tratadas e, incluso, la perspectiva desde la que nos habla su autor, se enmarcan todas ellas en la eternidad y la necesidad propias de la geometría, y que, por tanto, a penas cumple los requisitos que, comúnmente se entiende, debe reunir una ética. En efecto, como en seguida veremos, esta ética geométrica propone concebir una libertad de carácter necesario, una eternidad con dimensiones prácticas, y una totalidad accesible desde la singularidad de lo particular.

Sin embargo, pensamos que tal dificultad proviene de la complejidad de la propuesta, y en ningún caso de la oscuridad de esta parte de la reflexión ética de Spinoza, si bien debemos admitir que el hecho de que sea tan inusual contribuye a su extrañeza. En todo

¹⁶ En la descripción de los propósitos prácticos de su sistema en los párrafos 13 a 15 del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (Spinoza, 2007, pp. 7-8), Spinoza hace la siguiente referencia: «A su tiempo mostraremos cuál es esa naturaleza: haremos ver que es el conocimiento de la unión que el Alma tiene con toda la Naturaleza». Y anota: «Esto será explicado más ampliamente en su debido lugar» (Spinoza, 2007, p. 7).

caso, esta extrañeza y dificultad no deben impedir nuestra exploración, y sobretodo no justifica pasar por alto lo que Spinoza presenta como la culminación de se proyecto ético, pues creemos que debe respetarse el hecho de que, como hemos indicado, Spinoza proyectó, elaboró, y concluyó el sistema de la *Ética* con vistas a ofrecer una vía racional de «salvación» que pudiese ofrecer la máxima libertad y felicidad alcanzables.

Así pues, proponemos concluir nuestra investigación acerca del modo en que es pensada la libertad en la *Ética* tratando de integrar en nuestra exploración los contenidos de esta ética geométrica, tal como aparecen expuestos a partir del momento en que la exposición de la libertad y la felicidad humanas experimenta el salto o conversión a la perspectiva eterna, que, como hemos visto, Spinoza presenta como una estrategia teatral, un «como si» que responde a propósitos meramente expositivos, pues como hemos visto, afirma que la perspectiva eterna subyace a toda la serie deductiva de las proposiciones que conforman la *Ética*. Dirijámonos por tanto al texto mismo, sin más postergaciones, para conocer de primera mano la manera en que se articula esta ética geométrica a pesar de su extrañeza y dificultad, con un comentario de las últimas proposiciones de la *Ética*.

Como es sabido, estas últimas proposiciones tratan las implicaciones éticas del tercer género de conocimiento según una paradójica reformulación intelectualista y antitrascendente de motivos místicos¹⁷. El tercer género de conocimiento comprende las cosas desde la perspectiva de la eternidad y, en la medida en que ocupa en mayor grado nuestra actividad racional, revela un conocimiento de las cosas tanto más profundo y comprensivo. En virtud del inmanentismo causal que estructura la realidad según el orden de la conceptualización geométrica, este género de conocimiento ofrece al ser humano, cuyo aspecto mental forma parte de esta conceptualidad en tanto que practica la actividad mental, o sea, piensa de forma adecuada, la mayor conciencia de sí en

¹⁷ F. J. Martínez hace referencia a la apropiación y resignificación irónica de la tradición que Spinoza lleva a cabo en este momento de la argumentación ética, donde pasa a tratar la cuestión de la libertad humana en relación con la eternidad y necesidad de la perspectiva total: «El radical inmanentismo espinosista con el rechazo de la idea de un Dios personal creador y distinto del mundo, así como su antropología humanista optimista y gozosa, le llevan a cambiar radicalmente de terreno al abordar la cuestión de la libertad humana en su relación con la necesidad de las leyes divinas (naturales). Espinosa aquí como en tantas otras ocasiones retoma las nociones tradicionales y las invierte-subvierte al definir las de una manera totalmente original.» (Martínez, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa I: Algunos apuntes genealógicos*, 2009, p. 83)

relación con Dios. Y, por su parte, este conocimiento de la relación eterna y necesaria que liga nuestra singularidad con la perfección e infinitud de la totalidad, de nuevo en virtud de la estructuración conceptual de la realidad, nos perfecciona y nos vuelve tanto más felices.

Por esta razón, dice Spinoza, que «El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento.» (V, 25) La relación entre esta práctica adecuada de la actividad mental, que como vemos, constituye su máxima virtud, y la felicidad, en contra de lo que proponen las religiones de la trascendencia, no sigue la lógica de la recompensa. La práctica de este género de conocimiento, su ejercicio y disfrute, proporciona por sí misma la máxima felicidad o beatitud: «La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.» (V, 42) Así pues, no obtenemos una recompensa satisfactoria por el hecho de coacer los apetitos que perjudican nuestra integridad y potencia, sino que, más bien, por el hecho de potenciar y perfeccionar nuestras facultades logramos conducir y reorganizar con mayor éxito y menor tristeza los afectos pasivos que resultan de nuestros topamientos diarios.

Pero antes de explorar el modo en que Spinoza describe esta felicidad suprema o beatitud y la deduce de la comunión conceptual entre el ser particular y el ser en su aspecto total con la doctrina del amor intelectual de Dios, debemos observar el peculiar modo de proceder de este tipo de conocimiento y su relación con la eternidad. Como decíamos, la deducción discursiva y progresiva de la ética, en estas últimas proposiciones se revela como visión a la vez inmediata y eterna de Dios. La eternidad, por tanto, constituye la perspectiva que comprende la realidad en su aspecto geométrico y total, de acuerdo con la definición que de ella ofrece Spinoza en la primera parte de la *Ética*. «Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.» (I, definición 8) Vemos aquí como la visión geométrica y eterna que proporciona el tercer género de conocimiento enlaza con la exposición ontológica de la primera parte. De la definición

de la esencia eterna de Dios, se sigue necesariamente la concepción eterna de la existencia en su aspecto global. En la explicación que complementa esta definición, la concepción geométrica de Dios, o sea, de la realidad en su aspecto total e integrante, se hace aún más evidente a partir de la comparación de la esencia autocausada de Dios que implica necesariamente su existencia con las verdades eternas de las matemáticas.

En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin. (I, explicación de la definición 8)

En oposición a las tesis voluntaristas que habían llevado a Descartes a defender una creación de las verdades eternas, para Spinoza, la eternidad se impone, de acuerdo con la propiedad de la inclusión excluyente que hemos descrito en el punto anterior, como una afirmación perfecta y omniabarcante, que no permite ser explicada desde la duración y el tiempo, ni si quiera si éstos se pretenden infinitos. La cuestión que a continuación se plantea con respecto al modo de proceder del tercer género de conocimiento, es cómo permite realizar el salto de la particularidad temporal a la totalidad eterna, de la deducción racional y discursiva propia de la razón, es decir, del segundo género de conocimiento, a la intuición a la vez instantánea y eterna del tercer género de conocimiento.

A parte de las comparaciones entre el tercer género de conocimiento y los cálculos matemáticos que realizamos de forma instantánea, de una ojeada, sin llevar a cabo una demostración progresiva y razonada, Spinoza propone la siguiente descripción para explicar su modo de proceder desde un punto de vista epistemológico y ontológico: «Y este género de conocimiento 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.» (II, 40 esc. 2) Como vemos, este conocimiento intuitivo recorre el camino descendiente de la lógica inclusiva del concepto según la forma singularizante de los atributos. Más arriba hemos indicado la peculiaridad de la forma conceptual que revela el atributo, y aquí observamos la aplicación práctica de esta forma a la vez epistemológica y ontológica. El tercer género de conocimiento ofrece, por tanto, un acceso a la singularidad de la esencia de la cosa, la cual descubre como expresión de la esencia

eterna de Dios, mediante la estructura lógica intrínseca al concepto ontológico que revela la realidad bajo una cierta cualidad, que el ser humano percibe bien como mental, o bien como corporal. Y en este sentido, afirma Spinoza, «Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios.» (V, 24) En efecto, el conocimiento del tercer género permite al ser humano reconocer en la singularidad de las cosas que conoce la eternidad de la existencia en su aspecto global, y por medio de esta deducción conceptual e instantánea, experimenta su propio carácter eterno.

La eternidad que ofrece el tercer género de conocimiento propone en este sentido una resignificación intelectualista e inmanente de la promesa religiosa por excelencia, que asegura la supervivencia del alma en una trascendencia más allá de la muerte y que pretende liberarnos de los sufrimientos corporales como premio o recompensa de una vida virtuosa. En efecto, Spinoza advierte:

Si nos fijamos en la común opinión de los hombres, veremos que tienen consciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte. (V, 34, esc.)

Para Spinoza, la eternidad del alma no consiste, por tanto, en una duración perpétua del alma más allá de la muerte. Tampoco es la eternidad del alma el resultado de una separación real y efectiva entre el cuerpo y el alma, pues, para Spinoza, la eternidad del alma proviene de la singular conciencia del cuerpo que permite el conocimiento intuitivo: el alma se percibe y conoce en su eternidad en tanto que concibe la esencia de su cuerpo particular tal como se expresa en la esencia eterna de Dios, bajo la perspectiva de la eternidad. Así pues, el pensamiento capta la eternidad de su cuerpo tal como se expresa en la idea que compone el entendimiento infinito de Dios, y sólo en este sentido, el alma conoce que es eterna.

Ciertamente, cabe remarcar que la eternidad del alma no puede deducirse de la temporalidad del cuerpo, y de aquí proviene el hecho de que no nos sea posible pensar, experimentar ni conocer nuestra eternidad a partir de la existencia actual o presente de nuestro cuerpo. En este sentido, Spinoza afirma:

Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad.(V, 29)

Así pues, la eternidad no puede deducirse de la existencia particular de un determinado cuerpo, sino tan sólo de la idea eterna que comprende su esencia bajo la perspectiva total de Dios. Nótese, que en este caso, la consideración de nuestra eternidad depende exclusivamente del aspecto mental de la realidad, pues, en este caso, el cuerpo es concebido desde la idea eterna que expresa su esencia en Dios. Pero esta aparente preeminencia de la mente sobre el cuerpo que se sigue de la consideración geométrica, es contrarrestada por una referencia a su contrapartida mecánica, que parte de la corporalidad y muestra cómo la eternidad del alma depende por su parte del grado de complejidad del cuerpo y su aptitud para ser afectado de múltiples maneras. Pues, «Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna.» (V, 39)

Esta parte eterna del alma es el entendimiento que, como hemos visto, en la primera parte de la *Ética* permite a su autor percibir conceptualmente la estructura ontológica de la realidad y, en la quinta parte, en virtud de su aplicación práctica capta la singularidad eterna y total inherente a la particularidad transitiva. Spinoza opone a esta parte del alma que constituye el entendimiento, y que según las particularidades de cada individuo puede tener una magnitud y potencia mayor o menor, la imaginación, que da cuenta de nuestros sufrimientos y agitaciones. Pues, de acuerdo con lo indicado más arriba, el individuo que menos padece los perjuicios entristecedores de los topamientos desafortunados, es el que conduce su deseo de acuerdo con el orden lógico de la naturaleza que capta con el entendimiento, lo cual, le permite ser en mayor medida causa de los efectos que se siguen de su actividad. Así pues, en la medida que ampliamos la potencia y la magnitud de nuestro entendimiento, nos volvemos más activos y por tanto, más libres, y conseguimos evitar con mayor éxito los padecimientos y variaciones afectivas a las que son sometidas la mayoría de los seres humanos. Sirvan las siguientes palabras de Spinoza para resumir lo dicho hasta aquí:

Así, pues, en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro —cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga— que sea apto para muchísimas cosas, y referido a un alma que posea una amplia consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas, de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación carezca prácticamente de importancia por respecto de su entendimiento. (V, 39 esc.)

Sin embargo, nótese que se trata de reducir la importancia que la imaginación juega en nuestras vidas disminuyendo así la potencia pasional de modo que prevalezcan las acciones que provienen de nuestra facultad activa de entender. Pero como hemos indicado en el cuarto apartado, ni siquiera el más sabio puede dejar de depender de causas externas, y en esta medida también él padecerá en algún grado las inconsistencias de la imaginación. Se trata, pues, más bien de comprender en la medida de lo posible nuestra relación con el orden natural que nos envuelve y del que somos una parte. En efecto, como apunta Bodei, el tercer tipo de conocimiento no anula la verdad de la imaginación, pues como hemos dicho, si bien es cierto que el conocimiento verdadero revela la inadecuación de la imaginación, no puede suprimir lo que tiene de positivo, y en este sentido tampoco anula la verdad de la pasión:

La victoria conseguida no representa la aniquilación de un adversario (de la imaginación o de la razón como tales), alcanzada mediante el terror y la esclavitud, sino la liberación de una parte de sí mismos, que —aun permaneciendo por muchos medios pasiva y a merced de las causas externas— puede así reunirse de nuevo más conscientemente al todo y, cooperando con él, aumentar la propia perfección mediante el conocimiento (1995, p. 280)

Tal como hemos propuesto más arriba, después de esta breve presentación del modo de proceder del tercer género de conocimiento, podemos tratar de comprender con mayor éxito los rasgos de la felicidad suprema o beatitud que Spinoza deduce de la comunión conceptual entre el ser humano y Dios. En efecto, como hemos visto, el tercer género de conocimiento, por su peculiar modo de proceder, nos proporciona una especial conciencia de nosotros mismos y de nuestro cuerpo tal como se encuentra ligado a la esencia eterna de Dios. Esta ligazón ontológica que proporciona el atributo en su

dimensión práctica y que revela el cuerpo como expresión de la infinidad eterna, hace al ser humano consciente de su dependencia ontológica y conceptual respecto a Dios, de acuerdo con la lógica geométrica del *involvo*:

Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios. (V, 30)

Esta dependencia ontológica y conceptual del ser humano respecto de Dios, que Spinoza presenta en la primera parte de la *Ética*, en la quinta parte adopta una dimensión teológica con la formulación de la doctrina del «amor intelectual de Dios»:

Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es, un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo "amor intelectual de Dios". (V, 32, corol.)¹⁸

Para conocer la originalidad de la resignificación intelectualista de esta doctrina teológica, debemos revisar el peculiar modo de pensar el amor que propone Spinoza en la tercera parte de la *Ética*. Ciertamente, el amor intelectual de Dios constituye una revisión geométrica del afecto tan a menudo responsable de la fluctuación y la esclavitud humanas por la facilidad con que se convierte en su contrario, el odio.

La definición del amor que propone Spinoza en la tercera parte de la *Ética* llama la atención del lector por su sorprendente simplicidad: «El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior.» (III definición de los afectos 6) Spinoza justifica el carácter abstracto de esta definición con la siguiente explicación:

Esta definición explica bastante claramente la esencia del amor; en cambio, la de los autores que lo definen como la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada, no expresa la esencia del amor, sino una propiedad suya, y como esos autores no han

¹⁸ Hemos suprimido las referencias a las proposiciones antecedentes.

penetrado lo bastante en la esencia del amor, tampoco han podido tener un concepto claro de su propiedad, y de ello ha resultado que todos hayan juzgado sumamente oscura tal definición. (III, definición de los afectos 6, explicación)

Vemos como, para Spinoza, el amor no consiste en el apetito insatisfecho que pretende suplir su carencia uniéndose con la cosa amada, ni tampoco en el deseo de conservar una presencia cuya ausencia entristece. En efecto, Spinoza afirma que estas son tan solo propiedades extrínsecas del amor, que resultan innecesarias para dar cuenta de su naturaleza, pues más bien describen el estado anímico del sujeto que lo experimenta.

Sin embargo, no podemos dejar de notar una sospechosa conveniencia entre esta definición del amor y la estructura de la conceptualización ontológica de la realidad. De hecho, la dimensión práctica que le otorga a esta conceptualización ontológica el tercer género de conocimiento, como se observa en el fragmento citado donde Spinoza presenta el amor intelectual de Dios, concuerda desde un punto de vista conceptual con la definición del amor ofrecida. Pues el contenido que proporciona el tercer género de conocimiento, esto es, la alegría que sentimos como resultado del aumento de nuestra perfección o virtud, se experimenta junto con la idea de Dios como causa, según el aspecto práctico de los atributos que hemos comentado, lo cual concuerda desde un punto de vista lógico con la definición del amor que encontramos en la tercera parte de la *Ética* y que acabamos de ver.

La conciliación o conveniencia conceptual entre el ser humano y Dios que proporciona el amor intelectual de Dios, que por su parte brota del tercer género de conocimiento, constituye la libertad suprema y la beatitud que Spinoza se propuso ofrecer al resto de la humanidad a partir de la incorporación e integración de su visión conceptual y geométrica de la realidad. «En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres.» (V, 36, esc.) Antes de sopesar el valor y el sentido de la libertad que resultan de esta conceptualización geométrica, debemos considerar el alcance de la última ecuación que encontramos en este fragmento, que describe la bidireccionalidad de este amor intelectual y revela la interdependencia conceptual y real entre Dios y los seres humanos.

Más arriba hemos señalado la preeminencia de Dios sobre los seres humanos, que como hemos dicho, Spinoza concibe como modificaciones finitas de la substancia absolutamente infinita. Sin embargo, la revisión práctica y transformadora que el tercer género de conocimiento aporta a la visión conceptual y ontológica indicando el aspecto eterno de la singularidad inherente a todo lo particular, nos obliga a reconsiderar el sentido de esta preeminencia. Ciertamente, la totalidad no puede identificarse con la suma de las cosas particulares, pues, como hemos visto, según Spinoza, el aspecto eterno y total de la realidad no puede deducirse del aspecto temporal y transitivo de la realidad, pero el tercer género de conocimiento, como vemos, permite concebir la relación necesaria que liga la singularidad eterna de los individuos particulares con la infinitud de Dios. Y esta relación necesaria entre el ser humano y Dios que se concibe como expresión o deducción geométrica, permite pensar la interdependencia entre el entendimiento del ser humano y el entendimiento de Dios:

Resulta evidente que nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios. (V, 40, esc.)

En este sentido Dios se revela como la conceptualidad pensada, es el pensamiento que se piensa a sí mismo, el entendimiento que ama con el mismo amor geométrico con que es amado.

Debe notarse, sin embargo, que Spinoza no deduce la bidireccionalidad del amor intelectual entre los hombres y Dios de la particularidad transitoria del ser humano, considerado por sí mismo sin relación con Dios. Spinoza llega a afirmar esta bidireccionalidad del amor intelectual entre Dios y el ser humano, que identifica el entendimiento humano con el entendimiento de Dios por la siguiente explicación lógica: primero, el ser humano descubre su relación íntima y singular con la eternidad y la infinitud del entendimiento de Dios, y reconoce su subordinación al orden que de él se sigue. Así pues, en este momento, desde los puntos de vista ontológico, epistemológico y ético que juntos proporcionan la visión práctica que concibe la realidad como un

proceso unitario pero complejo de agencia o actividad causal, el ser humano se da cuenta del estado de agitación y fluctuación que caracteriza a los seres humanos que sufren los perjuicios de los afectos pasivos, y se esfuerza por utilizar los beneficios que le aporta la razón y la organización astuta de los afectos, lo cual le permite evitar y separarse de los seres humanos que guían sus vidas según su propia imaginación, y que proyectan sus prejuicios sobre la realidad ocasionando todo tipo de resultados desajustados respecto del orden natural. Pero en un segundo momento, de acuerdo con la revisión geométrica, total y singular, eterna e instantánea que ofrece el tercer género de conocimiento, el ser humano descubre su participación en la autocausación autosuficiente de la infinitud absoluta y eterna de Dios. Desde un punto de vista ontológico y práctico, el ser humano completa en este momento la autoconstitución perfecta de Dios.

Así pues, el amor geométrico se descubre como el amor por el que Dios se ama a sí mismo, y que tiene lugar en virtud de la actividad pensante y amorosa del ser humano hacia Dios:

El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. (V, 36)

Y como decíamos, este amor de Dios reflexivo, este amor de sí, es lo que permite a Spinoza afirmar la bidireccionalidad del amor intelectual entre Dios y el ser humano junto con la interdependencia ontológica y ética entre el entendimiento de Dios y el entendimiento del ser humano:

De aquí se sigue que Dios ama a los hombres en la medida en que se ama a sí mismo, y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa. (V, 36, corol.)

A continuación, debemos retomar la cuestión que hemos prometido tratar después de considerar el modo en que el amor intelectual da cuenta de la interdependencia ontológica y ética entre el ser humano y Dios, a saber, la concepción de la libertad que se sigue de esta propuesta geométrica. Es evidente que los rasgos del orden geométrico a partir de los cuales Spinoza aborda la cuestión de la libertad, a saber, la consistencia, la coherencia, la eternidad, la necesidad, la sistematización, la autosuficiencia, etc., no dejan de dificultar la práctica del pensamiento, y en especial la que se dispone a pensar la libertad humana en relación con la totalidad de lo real, lo cual, como hemos visto, constituye el propósito al que Spinoza dedicó los mayores esfuerzos de su vida.

Es bien conocida la definición de la libertad que Spinoza propone en la primera parte de la *Ética*:

Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera. (I, def. 7)

Vemos como esta definición no sólo se ajusta al axioma ontológico y mecánico de la necesaria efectividad de toda causa y causación de todo efecto, además de ser compatible con el modelo mecánico de la actividad y pasividad de las afecciones, los afectos y los efectos que se siguen de una individualidad dada, sino que de cierto modo, resume el esquema ontológico y conceptual que venimos comentando, a partir del cual Spinoza estructura su ética naturalista. Así pues, la «cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar», que Spinoza llama libre, no es sino Dios considerado en su aspecto eterno y total, mientras la cosa «necesaria, o mejor compelida», y «que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera» no son sino los modos particulares que constituyen el aspecto transitorio y transitivo de la realidad. Esta concepción de la libertad, que Spinoza llega a concebir en términos teológicos como una relación de servitud entre el ser humano y Dios, concluye que, propiamente hablando, sólo Dios es libre:

Se sigue: segundo, que sólo Dios es causa libre. En efecto, sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza. Por tanto, sólo él es causa libre. Q.E.D. (1, prop 17, cor 2)¹⁹

Ciertamente, esta concepción de la libertad concuerda con el sentido de las nociones que hemos comentado más arriba del *sequior* y el *effluo*. Sin embargo, en la quinta parte, en virtud de la dimensión práctica que el tercer género de conocimiento aporta a la ontología propuesta en la primera parte, se diluye la radicalidad de la contraposición entre la libertad de Dios y la determinación del ser humano, cuya actividad se considera del mismo modo que se concibe su existencia, a saber, como algo impuesto o compelido por una causa distinta de sí, pues en este momento de la exposición Spinoza revela una tímida concesión de libertad al ser humano. En efecto, en el contexto de la exposición geométrica que venimos comentando, el ser humano, mediante el ejercicio de la inteligencia conceptualizadora, descubre una singular participación ciertamente privilegiada entre la infinidad absoluta de Dios, por lo cual se distingue del resto de modos o cosas singulares:

Pues aunque en la Parte primera he mostrado, en general, que todas las cosas (y, consiguientemente, el alma humana) dependen de Dios tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma de una cosa cualquiera singular, que decimos depende de Dios. (V, 36, esc.)

Sin embargo, a diferencia de lo que en un inicio pueda parecer, no introduce esta concesión de libertad al alma humana una inconsistencia en la concepción de la libertad que propone Spinoza. Nos hemos referido en varias ocasiones a la necesidad y la eternidad que caracterizan la peculiar concepción geométrica de la propuesta de Spinoza, junto con la autosuficiencia que en virtud de estas adquiere su sistematización de la realidad.

¹⁹ Hemos suprimido las referencias a proposiciones antecedentes.

Pero si hasta aquí hemos explicado la peculiar libertad de la que goza el ser humano en el sistema de Spinoza por la participación singular en la eternidad y necesidad de Dios, ahora, para concluir este trabajo, compartimos una propuesta interpretativa que pensamos se encuentra en todo momento en el trasfondo de su reflexión, y que explica esta aparente inconsistencia en la concepción de la libertad propuesta en el sistema spinozista de la *Ética*. El concepto de Dios que en la *Ética* se nos presenta, no es sino la conceptualidad misma, y por tanto coincide con la intelección humana que en su expresión más perfecta practica la libertad en tanto que capta la totalidad con el entendimiento completo de la realidad. Sirva para probar la validez de esta interpretación del Dios spinozista, junto con el comentario que más arriba hemos ofrecido en relación con el aspecto conceptual de la ontología, la siguiente aclaración que encontramos en la primera parte:

La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que yo conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más que de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma como un hecho, que es lo que más claramente percibimos. Pues no podemos entender nada que no conduzca a un más perfecto conocimiento del hecho de entender. (I, 31, esc.)

Así pues, la concepción de Dios como «entendimiento en acto» indica como la noción de «Dios», en este sentido ontológico y epistemológico se refiere a «la intelección misma» como un hecho, como algo dado que percibimos y practicamos de acuerdo con la necesidad y eternidad actual que le es inherente, y que, como venimos viendo, constituye el mismo hecho de entender. Así pues, practicamos la libertad de Dios cuando experimentamos la necesidad, la eternidad y la autosuficiencia del hecho de entender según el tercer género de conocimiento: y en este sentido pensamos debe concebirse la libertad geométrica que propone Spinoza, que no es sino la libertad de la que gozamos con la práctica adecuada del pensamiento.

Con esto llegamos, por tanto, al momento lógico que culmina el sistema de la *Ética* y que concluye nuestra investigación, donde la eternidad, la necesidad y la autosuficiencia del entendimiento se perciben como máxima expresión de su libertad, en virtud del

movimiento reflexivo que permite la conceptualización geométrica de la realidad. Y, por tanto, podemos concluir que para Spinoza, pensar la libertad de forma adecuada, esto es, la práctica de pensar, en toda su amplitud y alcance, la libertad como eternidad, necesidad y autosuficiencia del entendimiento, constituye por sí la máxima expresión de la libertad.

7. CONCLUSIONES

A partir de la investigación realizada, vemos como la lectura de la *Ética* de Spinoza, lejos de proponer un ejercicio meramente teórico, consiste en una práctica reflexiva de la libertad que involucra nuestra existencia y transforma nuestro ser. En efecto, hemos visto cómo la regla de vida ofrecida nos insta a conducir nuestras vidas del modo más inteligente y alegre posible para gozar de la verdadera libertad.

Sin embargo, hemos visto también cómo la libertad que obtenemos de la actividad adecuada del pensamiento, a diferencia de lo comúnmente imaginado, no inaugura una interioridad espiritual privilegiada que nos eleve por encima del orden natural de sucesos, sino que nos integra más comprensivamente en él y nos enseña a conducir nuestro deseo con mayor eficacia y gestionar nuestro esfuerzo con mayor eficiencia. De este modo se han mostrado los inconvenientes de inventar una realidad sobrenatural para guiar nuestras vidas y se han indicado los beneficios de entender cómo funcionan las cosas para facilitar una existencia más potente y libre de sufrimientos innecesarios. En efecto, hemos observado el criterio ético que propone esta mecánica del vivir que favorece la alegría y evita la tristeza, concibe el bien como relativo a lo útil para sí y con ello desplaza todo intento de moralización puritana.

Y, por último, hemos conocido la relación entre el procedimiento metodológico y la ética propuesta. Ciertamente, el orden geométrico se ha revelado como inherente a la actividad adecuada del pensamiento, pues proporciona el entendimiento ontológico de la realidad que facilita la suprema libertad. En efecto, hemos visto que esta actividad adecuada del pensamiento ofrece una visión geométrica de la realidad que produce por

sí misma una transformación liberadora de nuestro ser. Y ello nos ha indicado el modo en que la ontología de Spinoza adquiere una dimensión ética a partir de la comprensión de las cosas a la vez total y singular que el conocimiento intuitivo proporciona, y en qué sentido permite al ser humano gozar de la libertad eterna de Dios.

¿Qué puede decirse de una descripción de la realidad tan sugerente? Spinoza ha compartido su modo de concebir cómo funcionan las cosas porque, frente a la labor académica que ha perdido la esperanza de influir directamente sobre la vida de cada día y las problemáticas que nos afectan más urgentemente, aún cree, con los antiguos, que su aportación puede ser de gran utilidad para mejorar la vida del resto de los seres humanos. Hemos visto cómo Spinoza evita cualquier posible complacencia en la duda porque ello implica convivir con cierta tristeza residual. Ciertamente, la crítica radical de Spinoza agota toda posibilidad de acomodar la incertidumbre y el sufrimiento en su visión por la sencilla razón de que no satisface el propósito práctico de su propuesta, que identifica la potencia individual y su mayor perfeccionamiento con la alegría, la fortaleza, la generosidad, la firmeza y la inteligencia.

Sin embargo, también hemos visto cómo esta tarea de total comprensión resulta en una visión de la realidad que la presenta como necesidad sistemática, y esto no deja de incomodarnos, si bien, al mismo tiempo, no podemos dejar de reconocer el alcance y la potencia de la reflexión que propone. Así, la admiración que uno siente por la tarea de este gran pensador no impide cierta reticencia a la hora de suscribir su propuesta y nos lleva a matizar el aspecto totalizador con que se presenta.

Esta es quizá la idea que expresan las famosas valoraciones que dos grandes lectores, Hegel y Bergson, ofrecieron: según Hegel, todo filósofo ha sido en sus comienzos spinozista, y según Bergson, todo filósofo tiene dos filosofías, la suya y la de Spinoza. Cada cual escogerá la vía que le sea de mayor agrado: integrar y desarrollar la propuesta spinozista en su propia concepción, o admitir su validez y potencia sin suscribir sus tesis más radicales.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Sta. Perpetua de Mogoda: Paidós.

Alain. (2008). *Spinoza*. (M. Serpa, Trans.) Rubí: Marbot Ediciones.

Benito, P. (2015). *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Bennett, J. (1996). Spinoza's Metaphysics. En D. Garrett, *The Cambridge Companion to Spinoza* (pp. 61–88). Cambridge: Cambridge University Press.

Bodei, R. (1995). *Geometría de las Pasiones, Miedo, Esperanza, Felicidad: Filosofía y Uso Político*. (I. Rosas, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.

Brunschvicg, L. (1971). *Spinoza et ses contemporains*. Paris: Les Presses universitaires de France.

Espinosa, B. d. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (V. Peña, Trad.) Madrid: Editora Nacional.

De Angelis, E. (1968). El método geométrico de Descartes a Spinoza. *Tarea*, 1, 25-47.

Deleuze, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica*. (A. Escotado, Trad.) Sarandí: Fábula.

Long, A. A. (1984). *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. (J. Urries, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Long, A. A., & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Martínez, F. J. (2009). Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa I: Algunos apuntes genealógicos. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 49-107.

Martínez, F. J. (2009). Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa II: Fundamentación ontológica de la ética: libertad y necesidad. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 29, 53-120.

Martínez, F. J. (2018). Amor humano y amor divino en la obra de Espinosa. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (39), 271-296.

Misrahi, R. (2005). *100 Mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

Misrahi, R. (1992). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*. Le Plessis-Robinson: Les Empêcheurs de penser en rond.

Spinoza, B. (2013). *Ética*. (J. Olesti, Trad.) L'Hospitalet de Llobregat: Marbot Ediciones.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. Domínguez, Trad.) Sagasta: Trotta.

Spinoza, B. (1990). *Tratado Breve*. (A. Domínguez, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2007). *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. (L. F. Margot, Trad.) Madrid: Tecnos.