

¿Por qué leer a Spinoza hoy?

FIDEL TUBINO

Las historias de la filosofía son narrativas que construyen hilos conductores entre las obras de los filósofos, pero son a la vez testimonios de injustificados sesgos e indebidas omisiones. Cuando se convierten en la historia de un conjunto de «-ismos», dejan de dar cuenta de la historia viva del pensamiento. Las taxonomías que clasifican el pensamiento de los filósofos en escuelas de pensamiento (idealismo, realismo, pragmatismo, etcétera) son recursos didácticos y por lo mismo útiles para que el neófito pueda ubicarse provisionalmente en la historia de la filosofía. Tienen un valor instrumental, pero no debemos olvidar que simplifican, esquematizan y, por lo tanto, ocultan la originalidad del pensamiento vivo de la obra particular de los autores. Los «-ismos» son clasificaciones estáticas que es preciso saber abandonar. Así, es posible afirmar que cuando se nos vuelve insostenible percibir a Spinoza como un racionalista, a Hegel como un idealista o a Kierkegaard como un existencialista, es que hemos empezado verdaderamente a comprenderlos.

Sin embargo, con facilidad y ligereza, en las historias de la filosofía se agrupan las obras de los filósofos en un conjunto de «corrientes generales» o tipologías que eclipsan las divergencias internas y subrayan las convergencias externas que existen entre ellos. El uso de tipologías como punto de partida para acercarse a la comprensión de la obra de un filósofo puede muy fácilmente distorsionar la recepción de los textos y ocultar la originalidad de sus aportes. No olvidemos que las tipologías son construcciones teóricas, categorías generales, sincrónicas, que no dan cuenta del flujo

viviente de las obras. No olvidemos tampoco que —como bien decía Paul Ricoeur— «la tipología se ubica en el plano del pensamiento clasificador; tiene sin duda una función pedagógica en tanto que orienta al que se inicia hacia una esfera de problemas y soluciones; crea una expectativa dirigida en un cierto sentido [...] brevemente, sirve para —en una primera aproximación— identificar una filosofía en un grupo familiar [racionalismo, empirismo, etcétera]. Pero la comprensión históricamente auténtica comienza precisamente en el momento en que esta identificación se detiene [...] La unidad de una filosofía es una unidad singular. No es —diría yo, en un lenguaje spinozista— un género común, sino más bien una esencia singular. Y el pasaje del tipo y el género a la esencia singular opera una verdadera revolución en la comprensión».¹

Racionalismo y empirismo son las tipologías convencionales en las que se suele subsumir la obra de los filósofos modernos. Desde esta taxonomía, para que un filósofo como Spinoza aparezca clasificado como un racionalista cartesiano, se tiene previamente que segmentar su obra, para luego soslayar sus reflexiones sobre la ética de la condición humana o sobre el estado democrático, como si fueran prescindibles o irrelevantes. Sin embargo, creo que es justamente allí, donde Spinoza deja de ser cartesiano, que se encuentra el aporte y la originalidad de su filosofía. Y de ello voy a intentar dar cuenta en este breve ensayo.

En el presente artículo voy a ensayar una presentación anticonvencional del pensamiento de Spinoza. Trataré de mostrar que, pese a la vigencia de las tipologías, la filosofía de Spinoza no es un mero desarrollo del racionalismo, y que la singularidad de su pensamiento es ajena al racionalismo moderno. Asimismo, que ni su ética ni su metafísica son cartesianas y que la esencia singular de su obra dista más de René Descartes que de librepensadores judíos heréticos portugueses con los cuales Spinoza estuvo en contacto y que influyeron directamente en su formación intelectual, tales como Uriel da Costa o Juan do Prado. No voy a desarrollar esta última mención en el presente ensayo, me limitaré a presentar su filosofía a partir de lo que lo distingue de Descartes, en seis partes. En una primera parte destacaré la

¹ Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, París: Du Seuil, 1955, p. 50.

diferencia de motivación que anima la obra de ambos pensadores para, en una segunda y tercera, precisar la diferencia específica entre el método y la metafísica spinozista en relación al método y el contenido de la metafísica cartesiana. Finalmente, en las tres últimas partes intentaré precisar, a la luz de su metafísica no dualista, los rasgos característicos de la ética de Spinoza como una ética de la liberación del deseo adaptada a la condición humana.

I. Intencionalidades divergentes

A diferencia de Descartes, la filosofía de Spinoza tiene una motivación básicamente ética. Reúne, sin embargo, y allí está su genialidad, la intención ético-política con la intención metafísica, a tal punto que creo legítimo decir que en él la ética y la metafísica son como dos caras de la misma medalla. En metafísica, Spinoza es no dualista; en ética, desarrolla una peculiar concepción de la libertad como autoconciencia liberadora de la pulsión de vida (*conatus*); y en filosofía política, se revela como uno de los grandes fundadores del liberalismo moderno. No se trata —como aparentemente podría pensarse— de una obra inconexa; por el contrario, su ética solo se puede entender a la luz de su metafísica, y su filosofía política adquiere pleno sentido a la luz de su ética. Su obra constituye, por ello, en *stricto sensu*, un sistema conceptual.

Su opción por la libertad de pensamiento lo llevó a enfrentarse y ser expulsado de la comunidad judía a la que pertenecía y a no aceptar cátedras en universidades prestigiosas de la época. Spinoza fue un librepensador incomprendido en su momento, un liberal a destiempo. «La verdadera preocupación de Spinoza», dice Robert Misrahi, uno de sus más importantes comentaristas, «es la lucha contra lo que se llama desde Hegel alienación y que en Spinoza recibe el nombre de dependencia y de coerción: [supersticiones], malas pasiones, violencias, tiranía política, dogmas religiosos y sociales [...] Su ejemplo es una perpetua incitación a desconfiar de los falsos bienes, de los falsos valores y de todas las mistificaciones».² Y yo

² Misrahi, Robert, *Spinoza*, Madrid: EDAF, 1975, p. 14.

añadiría: incitación también a desconfiar de nuestros deseos, sensaciones, evidencias y de todas aquellas creencias que se han instalado en nuestras mentes sin el ejercicio de la deliberación crítica y el libre consentimiento de nuestra razón. No olvidemos que los seres humanos disponemos de una gran capacidad de autoengaño, que nos sentimos con frecuencia libres sin serlo, solo porque ignoramos las causas que nos determinan a hacer lo que hacemos o a escoger lo que elegimos. La servidumbre humana, que es este estado de falsa conciencia, es el estado habitual de la condición humana. Lo propio de «la falsa conciencia» son las ideas inadecuadas, y estas son a su vez la causa de las pasiones, es decir, de las emociones padecidas, no actuadas. Las pasiones son aquellos afectos que nos gobiernan y sobre los que no tenemos ningún control. «Llamo servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y contener sus afectos».³ La servidumbre humana es el reino de las pasiones. La ética de Spinoza parte de allí. Antes que una reflexión sobre lo que debemos hacer, sobre el mundo de los imperativos ideales, es una reflexión sobre por qué habitualmente no hacemos lo que racionalmente sabemos que debemos hacer. «En efecto», nos dice Spinoza, «el hombre sometido a los sentimientos no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder es tal que se encuentra frecuentemente constreñido a hacer lo peor incluso sabiendo qué es lo mejor».⁴ Y es por ello que los seres humanos se enfrentan mutuamente, se oponen unos a otros, como si la lucha fuera nuestro sino, parte de nuestro estado de naturaleza, pues es básicamente porque «los hombres están dominados por sentimientos que son pasiones, que se pueden oponer los unos a los otros».⁵

La *Ética* de Spinoza es un insuperable esfuerzo por entender por qué el ser humano, con frecuencia, se siente feliz sin estar realizado, o libre siendo esclavo. Por desentrañar cuáles son las verdaderas causas de la servidumbre humana, y entender por qué el ser humano, siendo siervo de sus pasiones, siente miedo a la libertad y por qué se refugia con tanta facilidad en falsos

³ Spinoza, Baruch, *Étique*, traducido al francés por Roland Cailliois, París: Gallimard, 1954, parte IV, Prefacio, p. 239. Hay traducción al castellano: *Ética*, México: FCE, 1977.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, parte IV, proposición XXXIV, p. 272.

ídolos. Este esfuerzo lo condujo a ir y venir de la ética a la gnoseología, y de la gnoseología a la metafísica y viceversa, como si intuyera desde un inicio que es solo desde un punto de vista holista que estos problemas deben ser abordados.

Si esto es así, entonces es posible percibir que la problemática a la que intenta dar respuesta la obra de Spinoza no es la misma que la de Descartes. La filosofía cartesiana está centrada básicamente en una problemática epistemológica. Descartes estaba interesado en proporcionarle a la ciencia moderna, a la física matemática de Galileo, el marco filosófico que le es propio. A Spinoza le interesa entender en qué consiste nuestro potencial vital como seres naturales —*conatus*— y cómo puede ser constreñido por las pasiones, le interesa entender el proceso de liberación del deseo, el acceso al goce. Así, el estado de felicidad, que es el fin último del deseo humano según Spinoza, es más que una sensación subjetiva y pasajera, es como un estado estable de beatitud, una actividad que dura en el tiempo, que no termina y que nos permite la expansión plena de nuestro ser, de nuestra energía creadora, es decir, de nuestro *conatus*. En otras palabras, del deseo y esfuerzo por perseverar en nuestro ser. El *conatus* es el motor que nos empuja a avanzar, a superar la falsa conciencia, el conocimiento basado en ideas inadecuadas, que es aquel en el que habitualmente nos encontramos. Así, por ejemplo, la idea de que somos individualidades subsistentes, mónadas autocentradas, es una idea inadecuada que nos somete a deseos y afectos particulares sobre los que no podemos tener ningún control. El *conatus* es la fuerza que nos libera de la servidumbre, que nos impulsa a ser lo que podemos ser. Es el corazón de la ética de Spinoza.

II. La vigencia de la síntesis

La metafísica y la ética de Spinoza son —si lo son— cartesianas en la forma, en la apariencia. Pero no lo son, ni en apariencia, en su contenido. Así, en relación al método de exposición metafísica, mientras Descartes utiliza el análisis, Spinoza utiliza la síntesis. Esta no es una opción ligera; expresa valoraciones y posiciones en torno a las distintas formas del razonamiento

que vale la pena analizar. Descartes opta por el análisis porque considera que es el método más indicado para la exposición filosófica. Considera que «el análisis muestra el verdadero camino por el cual ha sido descubierta metódicamente una cosa, y hace ver cómo dependen los efectos de las causas [...] La síntesis, por el contrario, siguiendo un camino completamente diferente, y como si examinara las causas por sus efectos, aunque muchas veces prueba los efectos por las causas, demuestra claramente en verdad lo que se halla contenido en sus conclusiones [...] Yo —decía— he seguido únicamente el método analítico en mis Meditaciones, porque me parece el más verdadero y el más adecuado a la enseñanza».⁶ Descartes está preocupado, pues, no solo por exponer lo que piensa. Desea enseñar, es decir, conducirnos a descubrir por nosotros mismos el rumbo que él ha elegido y de esa manera persuadirnos a optar libremente por su elección. Hay, en su opción por el análisis como forma de exposición metafísica, una paradójica motivación retórica. No olvidemos que Descartes expulsó a la retórica de la filosofía, de aquella olvidada filosofía que hizo de las matemáticas un paradigma para la reflexión.

En su *Ética*, que es sin duda su obra más importante, Spinoza, por el contrario, utiliza la síntesis como método de exposición, por considerarla —por razones que tienen que ver con el núcleo de su pensamiento— la más pertinente, pues «el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas».⁷ Esto quiere decir que en el orden de la exposición filosófica lo adecuado es empezar por los antecedentes, es decir, por lo que es ontológica y lógicamente anterior, no por los consecuentes. Exponer es explicar, y explicar es expresar, desenvolver, desarrollar un asunto desde sus causas.⁸

Si exponer es explicar, y ello es descubrir desde las causas, la exposición debe empezar por las causas y no por los efectos, para desde allí remontarse

⁶ Descartes, René, citado en: Schulz, Walter, *El Dios de la metafísica moderna*, México: FCE, 1961, pp. 57-58.

⁷ Spinoza, Baruch, *Ethique*, p. 19.

⁸ Cf. Schulz, Walter, *o.c.*, p. 64. Véase, también, la sugerente introducción de Gilles Deleuze a su libro *Spinoza et le problème de l'expression*, París: Editions du Minuit, 1969. Hay traducción al castellano: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1996.

deductivamente —según el modelo geométrico— al conocimiento de todo lo demás. Spinoza parte del supuesto de que existe un isomorfismo básico entre el orden del pensamiento y el orden de la realidad, y que lo que es lógicamente anterior es, en el orden de la realidad, principio, axioma, fundamento. En esto sí es un cartesiano.

III. Una metafísica no dualista

En el orden de los contenidos de la metafísica, las divergencias entre Spinoza y Descartes son aún más notables. A diferencia de Descartes, que es básicamente dualista en su concepción de lo real, es decir, de la sustancia —*res cogitans, res extensa*—, la metafísica de Spinoza es una ontología holista. No hay pluralidad de sustancias, lo real es —en última instancia— idéntico, la multiplicidad sustancial es aparente. La sustancia es, en última instancia, una. «Por sustancia», dice Spinoza, «entiendo lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no tiene necesidad del concepto de ninguna otra cosa para ser formado».⁹ Lo real, es decir, lo sustancial, no necesita de nada externo para ser concebido. Y esto porque —a diferencia de Descartes— lo que subsiste no puede haber sido creado, es «causa de sí». Como bien dice al respecto Walter Schulz, «con su definición de la *causa sui* sobrepasa Spinoza toda la tradición. *Causa sui* no significa que un ser se haya producido una vez en el tiempo, pero tampoco significa que Dios persevere en el ser en virtud de su omnipotencia [...] Este concepto designa el estado de una sustancia que no carece de nada, que en cuanto algo que se basa en sí mismo no es comprensible por medio de otro, sino solo por sí mismo, y de ahí que —singular en su género— se deba pensar solo como *ens absolute infinitum*, es decir, como Dios».¹⁰

La multiplicidad emana de la unidad básica de lo real, no es independiente de ella. De ella procedemos y hacia ella vamos. El dualismo alma-cuerpo, espíritu-materia, extensión-pensamiento, es analítico, mental, no es real. A los ojos de Spinoza, Descartes confundiría estos dos planos, por ello postula

⁹ Spinoza, Baruch, *Etique*, parte I, definición III, p. 19.

¹⁰ Schulz, Walter, *o.c.*, p. 64.

las dualidades mencionadas como si fueran ontológicamente fundadas, cuando en verdad son emanaciones finitas, expresiones determinadas, atributos de la sustancia que expresan su esencia insondablemente infinita.

Para Spinoza, los límites de lo real no son los límites de lo cognoscible. Nuestro conocimiento de la totalidad es parcial, limitado, finito. La extensión y el pensamiento son solo expresiones determinadas y finitas de las infinitas expresiones de la totalidad. Que la sustancia se postule como infinita quiere decir que es como el universo, carente de límites, carente de exterioridad. Que lo real no se agota en sus expresiones finitas es una afirmación que se deriva de su determinación como infinita. La naturaleza que nos rodea, las plantas, los animales, las montañas —la *natura naturata*—, es expresión privilegiada del atributo de la extensión, pero la totalidad de lo real no se agota en las expresiones de uno de sus infinitos atributos. Está en ellas, es inmanente a las cosas, es la naturaleza, pero no se agota en ella. Es más que ella, no tiene límites.

Desde una concepción holista de la sustancia como la que maneja coherentemente Spinoza, no tiene sentido hacer diferencia entre Dios y la naturaleza. Dios es la naturaleza, pero no se limita a ella. Por ello, el consabido «panteísmo» en el que se suele rotular la concepción de Dios de Spinoza es y no es cierto. No es una tipificación adecuada, justa, sino el resultado de una lectura simplista de su metafísica. Podríamos decir que Spinoza es panteísta en un sentido limitado, pero en sentido amplio es más que eso.

A diferencia de Descartes, que se encuentra más acorde con la tradición judeo-cristiana, Spinoza no concibe a Dios como un ente trascendente al mundo, una sustancia perfecta ajena a la naturaleza. En la metafísica de Spinoza, por el contrario, Dios no es externo al mundo, pero tampoco se limita a él, pues es infinito y, en tanto infinito, el mundo no es su límite. Los humanos, como seres individuales, carentes, imperfectos, finitos, no somos sustancialmente consistentes. Somos apariencia transitoria, lábil, sujeta a la duración en el tiempo; pero somos, paradójicamente y al mismo tiempo, expresiones finitas de la Divinidad y por ello participamos en cierto modo de la eternidad. Somos parte de esta Divinidad omniabarcadora, inmanente, trascendente, encarnada, sin límites. Una Divinidad insondable, más allá del bien y del mal.

Esta concepción holista de la Divinidad le valió a Spinoza no solo la expulsión de su comunidad de origen sino la desaprobación de la Iglesia católica y de las iglesias cristianas. Spinoza es un pensador atópico. Lo que sucede es que la filosofía de Spinoza es heterodoxa y, por lo mismo, difícil de clasificar, de encontrarle un lugar sin deformarla o reducirla a una de sus partes. Por ello, decía al comienzo, me resulta imposible definirlo como una prolongación del cartesianismo sin cometer injusticia.

IV. Hacia una ética de la libertad

La vida de Spinoza es también, y sobre todo, un testimonio coherente de la libertad de pensamiento en una época en la que su ejercicio era percibido como una afrenta a las instituciones oficiales. No por casualidad, «Spinoza fue excluido muy pronto de la comunidad de los judíos portugueses de Ámsterdam, es decir, excomulgado desde el punto de vista religioso y también desde el punto de vista social, esto es, considerado como un no-judío. Pero este no-judío, traidor a los ojos de los judíos ortodoxos, no era sin embargo un “cristiano” a los ojos de los no-judíos».¹¹ Curiosamente, fue anatémizado tanto por ateo como por panteísta, lo cual demuestra la nula comprensión de su pensamiento. Vinculado estrechamente a los liberales que luchaban contra la monarquía vigente en Holanda, Spinoza fue para cristianos y judíos un filósofo peligroso, un pensador herético y, en palabras nuestras, un héroe de la libertad de pensamiento.

En Spinoza, la metafísica es el corazón de la ética. Nada es contingente, todo es necesario: este es el gran postulado metafísico de su pensamiento sobre el que se erige paradójicamente su filosofía de la libertad. ¿Cómo conciliar la libertad con la necesidad, con el determinismo? El contraste con Aristóteles es muy claro, ya que para él, la ética presupone la diferenciación entre el ámbito de la *physis* (el reino de la necesidad) y el ámbito del *ethos* (donde reina la contingencia). La libertad de elección, según Aristóteles, presupone disposiciones adquiridas, hábitos heredados que predisponen a

¹¹ Misrahi, Robert, *o.c.*, p. 15.

la voluntad pero que no la determinan. Presupone asimismo la modificabilidad de los hábitos, la formación de las virtudes. Las personas no se encuentran determinadas a elegir lo que escogen, a ser y actuar. Presupone, en una palabra, la contingencia.

La ética de Spinoza, por el contrario, declara el carácter ilusorio de la idea de contingencia. El libre arbitrio es un sentimiento subjetivo que existe mientras no somos concientes de las causas que nos conducen a elegir en un determinado sentido y no en otro. Nada de lo que sucede acontece casualmente. La libertad de escoger, la libertad de la voluntad, dice Spinoza, es una ilusión. El sentimiento de indeterminación es resultado de la ignorancia de las causas por las cuales deseamos lo que deseamos y actuamos en una determinada dirección. Los seres humanos habitualmente nos sentimos y declaramos libres cuando no encontramos obstáculos para realizar nuestros deseos. Pero una cosa es la libertad, es decir, la expresión liberadora de nuestra pulsión de vida, y otra cosa el sentimiento subjetivo de ser libres. Generalmente no coinciden. El sentimiento de libertad es resultado de la ignorancia de las causas de nuestros deseos.

Pero la libertad no es ausencia de obstáculos, y no es tampoco autodeterminación. ¿Qué es, pues, la libertad? La libertad, según Spinoza, no es lo contrario del determinismo. La libertad presupone la autoconciencia de la necesidad. Lo contrario a la libertad es la servidumbre, la coacción, el constreñimiento, no la necesidad según la cual todo acontece. «Es libre», dice Spinoza en este sentido, «lo que existe por la sola necesidad de su naturaleza y está determinado por sí solo a actuar: se dice que es necesario o constreñido lo que está determinado por otra cosa a existir y a producir algún efecto en una condición cierta y determinada».¹² Es libre aquel que vive en conformidad con su naturaleza, aquel que no se deja constreñir por la fuerza de las pasiones internas o por la presión de las opiniones externas. Es libre quien vive y obra determinado por su propia naturaleza. La idea spinozista de libertad no es pues equivalente a la idea kantiana de autonomía. La autonomía kantiana del imperativo categórico implica la elección del autoconstreñimiento. La idea spinozista de la libertad no

¹² Spinoza, Baruch, *Ethique*, parte I, definición VII.

implica el constreñimiento de nuestra naturaleza, al contrario, implica su liberación. Ese es el camino de la verdadera felicidad, es decir, de aquella que no es lábil, pasajera, fútil, aparente. Para vivir en conformidad con la propia naturaleza hay que conocerla, pero no basta el autoconocimiento. La autoconciencia de lo que somos esencialmente por naturaleza, es decir, pulsión, *conatus*, es el punto de partida, no el punto de llegada. El punto de llegada es la modificación de nuestra manera de vivir, de nuestro *habitus*, es nuestra integración en el *conatus* cósmico del que somos expresión pasajera y eterna.

Spinoza sostiene, en esta dirección, en su *Ética demostrada según el método geométrico*, que en los seres naturales, incluida la especie humana, habita un deseo y un esfuerzo por perseverar en su ser.¹³ Y el deseo y esfuerzo «por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser» es lo que hemos llamado *conatus*.¹⁴ El *conatus* abarca el llamado instinto de conservación, mas no se limita a él. Es la energía vital que nos habita y que se expresa de múltiples formas, muchas de ellas inconcientes. Pero no debemos confundir este deseo esencial —*conatus*— con los deseos contingentes. Los deseos contingentes tienen que ver con la conciencia de la carencia de algo que percibimos como valioso en un determinado momento. Tienen su origen en fantasías, en falsos ídolos. Su satisfacción no conduce al sosiego anímico.

Muchos de estos deseos son incluso producidos y manipulados artificialmente. El deseo esencial —*conatus*— tiene que ver con nuestra disposición esencial, su liberación presupone el conocimiento de las causas de nuestros deseos contingentes y, mediante este conocimiento, la reorientación, la transformación de estos, no su represión, no el autoconstreñimiento. Esta diferencia entre el deseo y los deseos contingentes la encontramos expresada en Spinoza en la distinción que hace entre apetecer y desear. El deseo surge de la conciencia del apetito. Es el apetito conciente de sí mismo.

¹³ Cf. *ibid.*, parte III, proposición VI.

¹⁴ Cf. *ibid.*, parte III, proposición VII.

V. Hacia una ética del deseo

Si alguna definición se puede dar de ética desde la filosofía de Spinoza, habría que decir que la ética es el camino de la autoconciencia y la praxis de la liberación de la servidumbre humana que proviene de dicha autoconciencia.

La autoconciencia no es una autorreflexión puramente especulativa. Es un proceso que conlleva cambios, tanto en nuestra forma de percibir el mundo, como en nuestra manera de vivir y de relacionarnos con los demás y con la naturaleza. Los cambios en nuestra manera de entender el mundo engendran cambios en nuestra manera de habitarlo. La reforma del entendimiento no está ausente de implicancias éticas. La reforma del entendimiento implica nuevas formas de vida, nuevas maneras de relacionarnos con nuestros afectos, de posicionarnos existencialmente en el mundo, nuevos modos de ser. La ética es el camino de la autoconciencia liberadora, de la ampliación de nuestra capacidad de vivir y de obrar.

Sin embargo, la ética es, al mismo tiempo, una soteriología, es decir, una vía de salvación que busca la salud del alma. Una vía de *accessis* que involucra un ejercicio intelectual y corporal muy grande. Involucra también una conversión integral de nuestros afectos, y por lo mismo, de nuestro estar en el mundo. Por ello, concluye Spinoza su *Ética* diciendo que «sí, es verdad, la vía que vengo de indicar parece muy ardua, sin embargo, se la puede encontrar. Y debe ser ciertamente tan ardua que se la encuentra muy raramente. Pues, ¿cómo sería posible que la salud, si estuviera a nuestro alcance y pudiera encontrarse sin dificultad, sea negligida por casi todos? Pero todo lo que es precioso es también difícil y raro».¹⁵

La liberación del Deseo se convierte, así, no en un hedonismo inmediatista, sino en una vía de *accessis* y, finalmente, de unión mística con la Naturaleza y, por medio de ella, con la Divinidad omniabarcadora que nos habita desde el inicio y de la cual somos expresión y parte. Para Spinoza, la ética es el lado práctico de la metafísica. Es la metafísica como tarea, como filosofía práctica.

¹⁵ *Ibid.*, parte V, proposición XLII.

Pero retornemos a nuestro lugar de origen, del que raramente podemos prescindir. Me refiero al reino de las pasiones humanas. Como decíamos anteriormente, la gran pregunta de la ética de Spinoza es averiguar por qué al ser humano no le basta saber qué es lo mejor para hacerlo. Spinoza creía que ello se debía a la insondable fuerza de los afectos, que raramente ha sido tomada en cuenta en toda su magnitud y hondura en los tratados de ética. Recordemos que «el hombre sometido a los afectos no depende de sí», que ha perdido la capacidad de generarse un curso propio en el mundo.

En el cuarto capítulo de la *Ética*, Spinoza analiza a fondo la fuerza de los afectos. Los afectos, nos dice, son «las afecciones del cuerpo, por medio de las cuales el poder de actuar del cuerpo es aumentado o disminuido».¹⁶ Distingue entre las emociones activas y las emociones pasivas. Las pasiones son las emociones pasivas, son afectos producidos por alguna causa exterior sobre los que no tenemos ningún control. Así, por ejemplo, el amor y el odio son emociones pasivas, pasiones del alma. El amor es un sentimiento que nos descentra, que nos hace, por lo mismo, vulnerables. Es una alegría asociada a una causa externa, la dependencia es ínsita al amor, pero hay niveles. El odio es también una pasión, un sentimiento que invade y que lo asociamos a una causa que viene de fuera. Muchos de nuestros afectos son producidos por fantasías, por ideas inadecuadas acerca de las causas que los producen. En este sentido, nos restan libertad. Vivir bajo el régimen de las pasiones es estar desbordados por el flujo de nuestros afectos, que son nuestros porque nosotros los vivimos, pero al mismo tiempo no lo son porque no somos su causa. Es estar constreñidos y coactados por los deseos contingentes, por las emanaciones de los cuerpos exteriores. Las pasiones nos vuelven dependientes, serviles, esclavos del mundo externo. Nuestro potencial vital —*conatus*— queda así a merced de la fortuna.

Sin embargo, la propuesta de Spinoza no va en la línea de la represión de los afectos, sino en su transformación. Un afecto deja de ser una emoción pasiva y se convierte en una emoción activa cuando nosotros, en virtud de la comprensión de su génesis, dejamos de padecerlo y nos convertimos en «causa adecuada». Y somos «causa adecuada» de nuestros afectos cuando

¹⁶ *Ibid.*, parte III, definición III.

nuestros sentimientos se transforman en expresiones de nuestra propia naturaleza. Las emociones activas son afectos de los cuales somos agentes, es decir, de los cuales somos autores. La libertad es aquel proceso de autoconciencia a través del cual dejamos de padecer nuestras emociones (pasiones) y empezamos a actuarlas (emociones activas). Dicho de otro modo, es aquel proceso mediante el cual dejamos de ser «causa parcial» y nos convertimos en «causa adecuada» de nuestros afectos.

Pero los seres humanos nos encontramos habitualmente sometidos a las pasiones. Esto es propio de la condición humana. La fuerza de los afectos hace que la deliberación racional sea, con mucha frecuencia, una manera trunca de buscar orientarnos en la práctica. «Tengo esto por cierto, y lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los sentimientos, y por estar así constituidos se compadecen de los desgraciados, pero envidian a los afortunados y tienden más a la venganza que al perdón».¹⁷ Esto quiere decir que ni el sentimiento de envidia ni el sentimiento de venganza llegan a desaparecer jamás, ni por obra y magia de la autocomprensión. La autoconciencia puede ayudarnos a contenerlos, a no darles curso, pero no a erradicarlos de nuestra naturaleza. En realidad, los seres humanos nunca llegamos a desposeernos de nuestra humana condición. La libertad no llega, por ello, nunca a ser un estado, es siempre proceso, tensión, paradoja.

VI. La genealogía de la moral

El punto de partida de la ética es la comprensión de la naturaleza humana, no la formulación de un modelo de vida buena. Los modelos de vida buena aparentemente son fines últimos, *telos* de la vida humana, pero, bien analizados, no son causa sino efecto de nuestros apetitos. Es porque los deseamos que aparecen como si fueran perfectos y no al revés. Nos seducen y atraen como si fueran causa final porque los apetecemos. El deseo es su origen.

¹⁷ Spinoza, Baruch, *Traité politique*, París: Garnier Flammarion, 1966, capítulo I, § 5, p. 13. Hay traducción al castellano: *Tratado político*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.

El deseo es el *arché*, es decir, la causa, el principio que subyace a nuestras representaciones sobre el bien y el mal. «Consideradas en sí mismas [las nociones del bien y del mal] no son sino modos de pensar», que «no indican nada positivo [o privativo] en las cosas», pues «una sola y misma cosa puede ser [según el estado del sujeto] al mismo tiempo buena y mala. Así por ejemplo, la música es buena para el melancólico pero mala para el afligido, y para el sordo, en cambio, no es ni buena ni mala»,¹⁸ y así sucesivamente. En otras palabras, diríamos nosotros, hay no una sino muchas formas de concebir el bien y el mal, y la determinación de los contenidos que estas nociones adquieran es situacional, contextual, histórica.

Por otro lado, en términos generales, las nociones del bien y del mal presuponen «una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana»,¹⁹ en comparación con la cual determinamos lo bueno y lo malo. Así, pues, entendemos por «bueno, aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que nos hemos propuesto». ²⁰ Y entendemos por malo «aquello que sabemos ciertamente que nos impide reproducir dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o menos perfectos, según se aproximen más o menos a ese mismo modelo». ²¹

La idea de causa final (*telos*) en ética, es decir de perfección, de «modelo de vida buena», «no es más que el apetito humano mismo en cuanto se lo considera como el principio o la causa primaria de una cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de tal o cual casa ha sido habitarla, ciertamente no entendemos nada más sino que un hombre, por el hecho de haber imaginado las ventajas de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa. Por lo que el habitarla, en cuanto se considera como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que en realidad es una causa eficiente [motora], considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente la causa de sus apetitos». ²² Por lo tanto, los modelos

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Spinoza, Baruch, *Ethique*, parte IV, Prefacio.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Spinoza, Baruch, *Traité politique*, capítulo I, § 5, p. 13.

²² *Ibid.*

de vida buena, independientemente de sus contenidos sustanciales, no son expresiones de estados de perfección de la naturaleza humana. Son modelos de perfección porque los deseamos. Son modos de pensar, mistificaciones elaboradas a partir de nuestros deseos, no son la causa final a la que ellos se dirigen.

Los seres humanos, podemos concluir, nos hemos acostumbrado «a llamar perfectas o imperfectas las cosas naturales, más por prejuicio que por un verdadero conocimiento de estas cosas».²³ El autoconocimiento adopta en Spinoza la forma de una autorreflexión desmitificadora, que desenmascara falsas verdades al remitirlas a su génesis. Es parte de la libertad como tarea el librarnos de estas falsas representaciones, que esclavizan a los hombres a deseos ignotos y que impiden la ansiada liberación de los falsos ídolos.

VII. A manera de conclusión provisional

Finalmente, podríamos decir que la ética de Spinoza nunca abandona el punto de partida porque es plenamente consciente del carácter fundante de las pasiones en la convivencia humana. Una ética a la medida del ser humano no puede desentenderse del estudio de la fuerza y del rol de los afectos. Sin embargo, «la mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la manera de vivir de los hombres, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro de otro imperio».²⁴ Spinoza no considera los afectos como vicios o defectos propios de la condición humana. En ética y en política, a Spinoza no le interesa elaborar modelos de perfección de vida buena o utopías sociales incapaces de alcanzar en la práctica, ni paradigmas que no tomen en cuenta a la servidumbre como un determinante de la convivencia. La ética es para los que están dentro de la caverna platónica,

²³ *Ibid.*

²⁴ Spinoza, Baruch, *Ethique*, parte III, Prefacio.

para los que vivimos gobernados por los deseos contingentes, sometidos a las pasiones sin saberlo. Es para nosotros, es decir, para aquellos seres humanos para los cuales la liberación es un deseo, una posibilidad, no una realidad tangible.

Su ética y su política no son utopistas. «He tratado de explicar de una manera rigurosa e indiscutible, y según la condición de la naturaleza humana, la doctrina que mejor puede coincidir con la práctica».²⁵ Spinoza no es un moralista, no mira la condición humana desde arriba, no la juzga; la comprende. «Los filósofos», nos dice, con frecuencia «ríen, se quejan, reprochan, y los que quieren parecer mejores hasta maldicen. Se imaginan sin duda que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo elogios a una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho. No conciben a los hombres tal como son sino tal como ellos quisieran que fuesen. Por ello, con frecuencia, en lugar de escribir una ética escriben una sátira».²⁶

Por el contrario, si alguna ética filosófica no es una sátira de la naturaleza humana, esa es la ética de Baruch Spinoza. Una ética al mismo tiempo optimista y crudamente realista. En todo el sentido de la palabra, una ética hecha a la medida humana.

²⁵ Spinoza, Baruch, *Traité politique*, capítulo I, § 5, p. 13.

²⁶ *Ibid.*