

LA TELEOLOGÍA EN EL MODELO DEL HOMBRE LIBRE DE SPINOZA: DISCUSIÓN CON PLATÓN¹

Luis Ramos-Alarcón Marcín
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

La *Ética* de Spinoza rechaza principios platónicos como la oposición del alma y del cuerpo, la creación del mundo por la libre voluntad e intelecto de dios, y, de esto, la introducción de la teleología en el mundo. Empero, esto ha conducido al error de creer que Spinoza rechaza toda teleología en el ser humano. Frente a esto, este ensayo muestra que la causalidad final es un principio presente en la ética spinoziana, en cuanto se encuentra en el modelo de ser humano libre o una naturaleza perfectible. Dicho modelo trabaja como la idea platónica, es decir, da sentido y guía a las acciones humanas para una vida virtuosa, aunque primero se llegue a esto externamente, luego internamente.

Palabras clave: Spinoza, Platón, teleología, modelo hombre libre.

¹ Una versión previa de este trabajo fue presentado en el XVI Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la ciudad de Toluca en octubre de 2011. Para la redacción final de este ensayo, agradezco los valiosos comentarios de Laura Benítez, Ricardo Salles, Alejandra Velázquez, Édgar González, José Antonio Robles, Carmen Silva, Zuraya Monroy, Diana Cohen, Leiser Madanes y María Angélica Fierro.

INTRODUCCIÓN

Aunque Spinoza no se refiere a Platón de manera explícita, los dos primeros libros de la *Ética* rechazan principios platónicos como la oposición del alma y del cuerpo [E3Pref;² TP 1/1; Platón, *Fedón*, 66 a-d; *República*, Libros 6 y 7], la creación del mundo por la libre voluntad e intelecto de dios, y, de esto, la introducción de la teleología en el mundo.

Empero, esto ha conducido al error de creer que Spinoza rechaza toda teleología en el ser humano. Frente a esto, buscaré mostrar que la causalidad final es un principio presente en la ética spinoziana, en cuanto se encuentra en el modelo de ser humano libre o una naturaleza perfectible. Dicho modelo trabaja como la idea platónica, es decir, da sentido y guía a las acciones humanas para una vida virtuosa, aunque primero se llegue a esto externamente, luego internamente.

² Sigo la nomenclatura sugerida por *Studia Spinozana* 1 [Giancotti et al, 1985], pp. 471-474: para citar la *Ética* (Spinoza, 2000), “E” va seguida del número de libro y luego “Def” para definición, “P” para proposición, “D” para demostración, “S” luego “D” para definición seguida del número, “P” para proposición seguida del número, “D” para demostración si va después de número de proposición, “S” para escolio y el número si corresponde; “A” para Apéndice y paginación de Gebhardt; “Praef” para Prefacio.. En cuanto al *Tratado Teológico-Político* (Spinoza, 2003), “TP”, el capítulo y la paginación de Gebhardt [1972] separados por dos puntos. Para el *Tratado Político* [Spinoza, 1986], “TP”, el capítulo y el párrafo separados por una diagonal. Para el *Tratado Breve* [Spinoza, 1990], “KV” con la misma nomenclatura que la *Ética*. Para los *Pensamiento Metafísicos* [Spinoza, 1988], “CM” con la misma nomenclatura que la *Ética*. Para el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* [Spinoza, 1988], “TIE” seguido por el número de párrafo.

A continuación veremos cuatro temas: 1) La teleología en la naturaleza y en el hombre según Platón; 2) El rechazo spinoziano de la teleología en la naturaleza o Dios; 3) Si no hay causas finales en la naturaleza, ¿por qué estamos inclinados a pensar en ellas? Y por último, 4) La utilidad de las causas finales para perfeccionar la naturaleza humana.

En los registros póstumos de la biblioteca de Spinoza no hay anotación de obras de Platón (Freudenthal, 2006), aunque esto tampoco indica que el holandés no leyera a Platón.³ Por ello, aquí no me interesaré en la lectura directa que Spinoza pudiera haber hecho de los textos de Platón. Más bien, sólo consideraré algunos conceptos y argumentos análogos en las filosofías de ambos autores.

TELEOLOGÍA EN LA NATURALEZA Y EN EL HOMBRE SEGÚN PLATÓN

En el décimo libro de las Leyes, Platón busca demostrar la existencia de Dios en contra de las posturas materialistas que dicen que los cuerpos celestes y el universo no son producto de la inteligencia (noûs) de dios (theós), sino de la naturaleza y el azar: casualidad de movimientos, choques y combinaciones de las propiedades contrarias de los cuatro elementos; así como

³ Encontramos las únicas referencias explícitas en: TTP Prefacio/9 (p. 9) y TTP 13/2 (p. 168), en donde rechaza que la clave de lectura de la Escritura y sus supuestos misterios se encuentre en Platón o en Aristóteles; KV I, VI, 7 (p. 42/30); CM 1 (p. 235/19 /28), en donde comenta la definición platónica del hombre como animal bípedo sin plumas.

en contra de posturas que dicen que los dioses son producto del arte (techné) [886d-889c].

Platón ataca este ateísmo tratando de demostrar la prioridad del alma sobre el cuerpo. La razón o intelecto (noûs), el bien y el diseño (techné) son cercanos al alma y ésta es la primera causa o fuente de la generación y la corrupción de todas las cosas. En el Proemio al décimo libro de las *Leyes*, Platón argumenta que Dios existe (887c-899d); que cuida de los asuntos humanos (899d-905d); y que no se le puede sobornar con sacrificios o plegarias (905d-907b, cf. *República* 2, 365d-e; Carone, 1994: 275 ss).

Por su parte, en el argumento final del *Fedón* leemos que la función del alma es traer vida al cuerpo y, por tanto, ella misma debe estar viva (Sedley, 1998: 114 ss). Desde esta perspectiva, la muerte no es más que el abandono del alma del cuerpo. Sócrates relata su propio proceso intelectual a partir de la correcta comprensión de la causalidad (*Fedón* 96a-102a).

RECHAZO SPINOZIANO DE LA TELEOLOGÍA EN LA NATURALEZA

El rechazo spinoziano de la teleología en la naturaleza se centra en la unicidad y necesidad de Dios, así como en el paralelismo del pensamiento y la extensión como atributos divinos: es decir, en el principio metafísico que sostiene que sólo hay una sustancia que expresa una misma esencia en infinitos atributos y, por tanto, esa sustancia o Dios piensa las cosas al mismo tiempo que se siguen de su naturaleza.

Veamos esto con un poco de detalle. Spinoza afirma la existencia de una sola sustancia. Ésta es el ser absolutamente infinito y es lo primero tanto en el orden del ser como en el del conocer. Es lo primero en el orden ontológico pues es la causa de todas las cosas (E1P15, P16). Aquí, se supone que lo que es o existe, es o existe con cierta realidad, y esta realidad es el efecto de cierta causa (E1Ax1), de manera que esa cierta causa determina la realidad del efecto (E1Ax3). Aún más, Spinoza llama «sustancia» a lo que pone su propio ser o existencia (E1D4), mientras que llama «modo» a lo que existe porque es causado por una sustancia y, a la vez, a aquello cuya existencia es conocida por medio de una sustancia (E1D5). Este conocimiento de la sustancia y el modo es mediado por un atributo. El atributo es aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de la esencia de la sustancia (E1D3). La única sustancia tiene una infinidad de atributos, de los cuales nosotros conocemos dos: pensamiento y extensión. Estos atributos son paralelos, es decir, cuanto se da como cuerpos en la extensión, se da como ideas en el pensamiento, con el mismo orden y conexión (E2P7).

La única sustancia expresa su eterna e infinita esencia en infinitos modos (E1P16) a través de infinitos atributos (E1Def6), es decir, por medio de las distintas maneras que el entendimiento percibe esa esencia (E1Def4).⁴ Los seres humanos somos modos

⁴ No dejamos de notar la ambigüedad del estatuto ontológico de los atributos dada su definición: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como [*tamquam*] constitutivo de su esencia” (E1D4). El adverbio *tamquam* (como, igual que) genera la ambigüedad de la diferencia ontológica en-

finitos que sólo percibimos y sentimos cuerpos y modos del pensar (ideas y afectos, ver E2Ax5), por lo que nuestro entendimiento percibe sólo a través de dos atributos: extensión y pensamiento.⁵

El paralelismo de los atributos explica la omnisciencia divina, es decir, que Dios conozca *ipso facto* y por medio de su pensamiento, todos los modos que ocurren en los demás atributos. A partir de que el pensamiento es uno de los infinitos atributos divinos, Spinoza busca identificar dos proposiciones: Dios entiende todo aquello que produce con la misma realidad con que lo produce, y Dios crea todo lo que entiende con la misma perfección con que lo hace (E1P33S2). Para el holandés, el entendimiento absolutamente infinito (en adelante, EAI) es el primer efecto o el efecto inmediato del atributo pensamiento, un modo eterno (dado que su causa es la actividad divina, este modo

tre los atributos: ¿cada uno es algo real y distinto o se trata de distintas maneras de decir lo mismo y, al final de cuentas, basta con que tratemos uno de los atributos? Desde el siglo XIX, esta ambigüedad ha dado lugar a las interpretaciones idealista o materialista de los atributos: para los primeros, el conocimiento del pensamiento es la mejor manera de conocer la esencia de Dios, pues las cosas son producto del pensamiento de una inteligencia absoluta; en cambio, para los segundos el pensamiento es un reflejo de la extensión. Por nuestra parte, intentamos dar el mismo valor a ambos atributos, aunque no dejamos de reconocer las consecuencias de ambas lecturas.

⁵ El spinozismo afirma que Dios tiene infinitos atributos por la misma deducción de las consecuencias de la propiedad divina de la absoluta infinidad (no podemos negarle a Dios una infinidad de atributos), pero no puede explicar de manera *a priori* por qué sólo estamos constituidos por dos de ellos. La única explicación que da de ello es *a posteriori*: porque sentimos cuerpos y pensamos ideas.

siempre se manifiesta)⁶ e infinito (no puede ser limitada por nada igual a ella, E1P21).⁷ Este modo es la idea que Dios tiene de sí mismo y de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia (E2P3); es decir, a través de este modo Dios piensa paso a paso los infinitos modos que se siguen en sus infinitos atributos.⁸ Cada una de esas ideas que Dios tiene es la esencia objetiva de un modo o esencia formal, por lo que cada idea implica a Dios como su causa inmanente para existir y para ser concebida (E2P8C), a la vez que una idea verdadera no tiene más ni menos realidad que su objeto o esencia formal. El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de sus objetos (E2P7), sean éstos cuerpos, ideas u otras cosas. De ahí que el conocimiento del efecto dependa del conocimiento de la causa y lo implique (E1Ax4); es decir, el conocimiento verdadero es un conocimiento de causas, a la vez que dicho conocimiento debe convenir con su objeto ideado (E1Ax6). Por tanto, no basta la descripción de las cosas para conocerlas en verdad, sino que se requiere de su proceso de constitución o génesis.

⁶ En una epístola a Schuller (Ep 64, p. 278, de 1675), Spinoza nombra al modo inmediato infinito del atributo pensamiento, a saber, el entendimiento absolutamente infinito (*Intellectus Absolute Infinitus*). Este modo desmiente el idealismo que se ha querido ver en Spinoza.

⁷ En términos de la sustancia, decimos que Dios se expresa primero en su naturaleza absoluta o, lo que es lo mismo, se expresa en él mismo. Ver Matheron 1998: 17.

⁸ Esto no desvalora los otros atributos frente al pensamiento porque las ideas del pensamiento son los mismos modos que piensa pero bajo otro atributo: todos los modos se siguen con la misma necesidad, es decir, en el mismo orden y la misma conexión (E1P11D3, P11S; E2P3S; CM 2, 11, p. 275).

Mientras que el EAI es el modo infinito inmediato del pensamiento, Spinoza considera que el movimiento y el reposo es el modo infinito inmediato de la extensión (E1P21, Ep, 64, p. 278).⁹ Se trata de un modo inmediato (es el primer modo que se sigue de la naturaleza absoluta del atributo, E1P21), infinito (no es delimitado por otra cosa de su misma naturaleza, E1D2) y existente *sub specie aeternitatis* (no es eterno por sí mismo, sino por el atributo, E1P21). Este modo comprende a su vez una infinidad de grados o modos finitos que también existen *sub specie aeternitatis* (como veremos, se trata de las esencias de las cosas que duran o existen en acto), cada uno de los cuales es una cantidad intensiva o proporción de movimiento y reposo (en adelante, PMR), grados que existen *sub specie aeternitatis* por su causa inmanente, que es Dios. Para Spinoza, “[...] pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que

⁹ Spinoza considera absurdos los principios físicos cartesianos porque, al suponer una extensión en reposo, le atribuyen inercia y, si bien ésta explica los movimientos actuales, requiere de Dios como un primer motor externo a la misma extensión (Ep 83, p. 334). En otros términos, el francés no puede explicar por qué hay cuerpos a partir de su causa próxima, sino por una causa externa, remota y transitiva en Dios. Spinoza rechaza que la extensión sea una masa en reposo incapaz de ponerse a sí misma en movimiento pues, de ser así, permanecería eternamente en reposo y de ella jamás surgirá ninguna diferencia en la extensión (Ep 81, p. 332). Sobre la relación entre los modos infinitos inmediatos y mediatos, remito al lector a Ramos-Alarcón, Luis 2008b.

sin la cosa no puede ser ni ser concebido” (E2D2).¹⁰ Cada PMR o esencia corporal no implica nada que le sea contrario (E3P5) sino sólo lo que es (*esse*, E3P6), por lo que no comprende las circunstancias particulares en las que existirá, qué le destruirá (E3P4), ni tampoco la cantidad de tiempo que durará. Para Spinoza, el tiempo no es más que una comparación extrínseca entre las duraciones de dos o más cosas, por lo que no puede servir como criterio para evaluar la existencia de cada cuerpo (el tiempo en este sentido es producto de la imaginación, Ep 12, pp. 57-58). En consecuencia, de la sola intelección de las esencias de los cuerpos no sabremos las relaciones que tendrán con otros cuerpos, ni podremos conocer ninguna historia del cuerpo sino sólo su potencia o capacidad. Por tanto, no podemos pensar las esencias spinozianas como si se tratara de las mónadas leibnizianas, sustancias simples sin partes con cambios internos cualitativos (perceptibles por su propia apetición) que se suceden unos a otros por una armonía preestablecida por Dios.¹¹ Cabe representarnos a cada modo infinito inmediato como el universo de las esencias: de los cuerpos, para el movimiento y reposo; de las ideas, para el EAI.

Para el holandés, Dios no actúa por la libertad de su voluntad, ni piensa las cosas antes de crearlas.

¹⁰ Esta definición permite comprender a Dios sin las cosas, pues las esencias de las cosas no pueden ser comprendidas sin Dios pero Dios no pertenece a la esencia de ellas (E2P10S2); así, es coherente la distinción entre Naturaleza Naturante y Naturada.

¹¹ Si bien las mónadas no se comunican entre ellas, sus interrelaciones se explican por la armonía preestablecida por Dios, la sustancia suprema y el ser necesario porque es la mónada que da cuenta de las demás mónadas. Ver Leibniz, *Monadología* §§ 1, 2, 7, 9, 10, 13, 15, 50, etc.

Dios es libre porque crea infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto existe. En este tenor, son ilusorias las creencias en un Dios libre por poseer una voluntad libre de causas, así como un entendimiento que piensa las cosas antes de crearlas, para después decidir cuáles crear y cuáles no. Estas ilusiones presuponen azar o casualidad en la naturaleza, pues el entendimiento divino y su voluntad son la misma cosa pero, por precisión terminológica, utiliza los términos “entendimiento divino o infinito” cuando considera la verdad eterna expresada por una idea verdadera, mientras que “voluntad o decreto divino” cuando repara en que esa verdad y su objeto dependen de la naturaleza divina (TTP 4:62-63).¹² De hecho, Spinoza redefine los términos religiosos para reutilizarlos en beneficio de su ontología e identifica el gobierno de Dios¹³ y su providencia (TTP 6: 81 ss, 87 ss)¹⁴ con el orden fijo e inmutable de las cosas naturales. Pero no se trata de la teleología platónica ni de la providencia cristiana, una que considera un Dios que piensa antes de actuar, que puede cambiar de opinión y decretar distintos órdenes

¹² Esto empata con el orden fijo e inmutable de las cosas naturales: Dios sancionó sus decretos desde la eternidad y no cambia de parecer, por lo que sus efectos tampoco cambian. Nos dice en un esolio del primer libro de la *Ética*: “[...] los decretos de Dios han sido sancionados por él mismo desde la eternidad, ya que lo contrario argüiría en Dios imperfección e inconstancia. Pero, como en lo eterno no hay ni *cuándo* ni *antes* ni *después*, de la sola perfección de Dios se sigue que Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa, o sea, que Dios no existió antes de sus decretos ni puede existir sin ellos” (E1P33S2).

¹³ Ver TTP 3:45-46; 2CM, 8-11; E1P15-P17, P32-36; 1KV, 3-6.

¹⁴ Ver Yovel, 1995: 157 ss.

al actual. Para el filósofo holandés, esta idea no es más que una ficción producto –entre otras cosas– de la ignorancia humana sobre la necesidad de la naturaleza. Según este argumento, quien considera a Dios como un ente que puede cambiar de opinión y decretar distintos órdenes al que impera, no entiende la necesidad divina sino que la imagina. En suma, cuanto el EAI piense que no es contradictorio, a la vez existe. No hay un pensamiento previo a la existencia de las cosas.

**SI NO HAY CAUSAS FINALES EN LA NATURALEZA,
¿POR QUÉ ESTAMOS INCLINADOS A PENSAR EN
ELLAS?**

Para Spinoza, los seres humanos somos individuos o seres naturales que expresamos a Dios tanto en mente como en cuerpo,¹⁵ a través de nuestra existencia, pensamientos, acciones y pasiones; es decir, por medio de relaciones con otros seres naturales, sean cuerpos o ideas. Cada individuo es un cuerpo compuesto por muchísimos otros cuerpos que, aunque tengan distintas naturalezas, se conectan¹⁶ y ajustan entre sí bajo

¹⁵ Para Spinoza, mente y cuerpo son la misma cosa pero expresada en dos formas distintas; es decir, la mente humana es la idea de un cuerpo humano y tendrá una idea de toda afección que le ocurra a su cuerpo. De hecho, para referirse a ese objeto utiliza el término fisiológico “*Mens*” (mente), en lugar del teológico “*Anima*” (alma).

¹⁶ Las partes del individuo pueden tener esencias o naturalezas diferentes pero éstas se conectan y se ajustan entre sí para conservar aquella particular proporción de movimiento y de reposo. Spinoza define coherencia o conexión [*cohaerentia*] de las partes de un todo en una epístola en los siguientes términos:

la particular relación de PMR del individuo. Entonces, la existencia y duración del individuo no es otra cosa que la conservación de su particular naturaleza o PMR, pues el individuo se esfuerza por conservar esa proporción entre sus partes o, lo que es lo mismo, se esfuerza por perseverar en su ser.

Para el neerlandés, la naturaleza humana o esencia actual del ser humano se expresa como deseo, es decir, como esfuerzo consciente por conservar su existencia en cuanto está en su poder (E3P6, E3P9), un deseo que no tiene otro fin que su propia conservación (E4P25). Este autor llama “alegría” al aumento de poder corporal y mental, así como “tristeza” a la disminución de ese poder (E3P11S). El deseo, la alegría y la tristeza son los tres afectos primarios de los cuales se derivarán todos los demás afectos (E3P11S), como el amor, el odio, la esperanza, el miedo, la ambición o la fluctuación del ánimo.¹⁷

“Por conexión [*cohaerentia*] de las partes no entiendo pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan [*sese accommodare*] a las leyes o naturaleza de otra parte, [de manera] que no existe la mínima contrariedad [*contrarietur*] entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan [*se accommodare*] realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible [...]” (Ep 32, p. 170, de Spinoza a Oldenburg, oct-dic 1665). La conexión o cohesión de las partes de un todo es el acomodo, ajuste o adaptación entre sus leyes o patrones de conducta, de manera que no son contrarias entre sí sino que colaboran entre sí para “traer a la existencia” la esencia de su todo, el individuo. No tiene caso preguntar qué se da primero, si el todo o las partes, pues no se puede dar uno sin las otras. Ver Ep 32; E1P12D; KV I, II, 19.

¹⁷ En cuanto al amor, Spinoza nos dice que “[...] no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior;

El deseo es la esencia actual de un ser humano determinada por ciertas causas eficientes y próximas. El deseo es un esfuerzo consciente, pero esto no implica que comprendamos *ipso facto* las causas eficientes de nuestros deseos, sino sólo que sabemos que nos esforzamos por perseverar en nuestro ser. De hecho, nacemos ignorantes de las causas tanto de las cosas como de nuestros deseos, por lo que no sabemos de antemano qué cosas nos son útiles ni cuáles dañinas. En cuanto somos afectados por cosas que no conocemos pero de las que dependemos para mantener nuestra existencia, no somos libres, sino que estamos esclavizados a diversas pasiones que constantemente hacen fluctuar nuestro ánimo: de la esperanza por mantenernos con vida, al miedo a perder la vida y de vuelta. Conforme mantenemos nuestra ignorancia, mantenemos esta fluctuación de nuestro ánimo. En este sentido, no nacemos libres, sino esclavizados a las pasiones y, sólo por medio del conocimiento de nuestras pasiones, podemos superarlas (por ejemplo, acomodarlas en beneficio del conato humano) y aumentar nuestro poder, autonomía, racionalidad y libertad.

La ignorancia de las causas de nuestros deseos, afincada en la ignorancia de las cosas que nos ayudan o estorban para existir, genera en nosotros las ilusiones

[...]” (E3P13S). Amar es desear estar unido a cosas externas para afirmar la propia potencia (KV II, V-VI). Por su parte, el odio es la fuerza de existir (*vis existendi*) concentrada en un solo objetivo: invertir la forma del cuerpo que le genera tristeza para destruirlo y, por tanto, rechazar ese afecto que le esclaviza. Dice el pasaje: “[...] el odio no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior” (E3P13S).

del *libre arbitrio* y de la existencia de *causas finales* en la naturaleza.

Spinoza sostiene que, quien ignora las causas de las cosas, creerá que tiene un albedrío libre de causas eficientes y próximas, pues no deja de ser consciente de que dirige su vida, aunque sea en busca de una utilidad que él mismo ignora. Quienes creen en esta ilusión de un libre albedrío, creen “[...] que todo lo hacen por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen [...]” (E1A, p. 78). Como vimos anteriormente, el holandés rechaza las causas finales en la Naturaleza pues, lo que se suele llamar causa final,¹⁸ “[...] no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa” (E4Praef, p. 207).¹⁹ En otros términos, cualquier fin que consideremos no es otra cosa que nuestro mismo deseo o apetito por que suceda cierta cosa (E1A, E4Def7). Entonces, la idea de causa final invierte el orden de

¹⁸ Cabe decir que en el Apéndice al primer libro de la *Ética* anuncia que no deducirá la causa final ni la antropomorfización de los dioses a partir de la naturaleza humana (E1A, p. 34). Esto no es extraño dado que dicha naturaleza la expondrá hasta el tercer libro. Empero, nosotros nos apoyaremos en la definición de deseo, la naturaleza humana, que expusimos en el capítulo anterior.

¹⁹ La causa final es una idea inadecuada porque no describe ninguna verdadera relación causal en la Naturaleza, pero es una idea producto por la desbordada potencia de imaginar que asocia imágenes guardadas en la memoria (TIE 57, nota x) en función de su utilidad para la conservación del individuo. Esta asociación de objetos no afirma nada en realidad, pues el objeto resultante es imposible. Por ejemplo, creer que un árbol puede hablar es una ficción que implica la ignorancia de las naturalezas del hombre y de árbol (E1P8S; TIE 57, nota x). Quien conoce las naturalezas del hombre y del árbol sabe que es imposible que un árbol hable o que a un hombre le salgan ramas y raíces.

la causa eficiente y hace de la causa un efecto y, viceversa, del efecto una causa; es decir, hace posterior lo que por naturaleza es anterior (E1A).²⁰ Por ejemplo, la deshidratación del cuerpo humano es la causa eficiente y próxima del deseo de beber agua. Pero a la mente no se le presenta la idea de la deshidratación, sino sólo la imagen de beber el agua. De ahí que el creyente en causas finales no sólo pensará que bebe el agua por su libre decisión, sino que la causa final del agua es rehidratar al cuerpo humano. Lo mismo sucede en otros casos: se dice que la alimentación humana es la causa final de las hierbas y los animales.

Spinoza sostiene que el miedo a la muerte y la esperanza por la conservación de la vida conducen al ignorante de las causas eficientes a aferrarse pertinazmente a la ilusión en causas finales, al grado de hacerle creer que todo cuanto percibe, es cuanto existe y, a la vez, existe para beneficiarlo o para dañarlo. De ahí que los creyentes en causas finales: “[...] siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando” (E1A, p. 78). Por “cosas hechas” (*rēs peractī*), el holandés se refiere a lo que se encuentra la persona que cree en las causas finales. Aquí la duda es la misma fluctuación del ánimo causada por la ignorancia de la

²⁰ Deleuze, 2001: 71-74. Por ejemplo, la deshidratación del cuerpo humano es la causa eficiente y próxima del deseo de beber agua, pero a la mente no se le presenta la imagen de la deshidratación sino sólo la imagen de beber el agua, por lo que el creyente en causas finales no sólo pensará que bebe el agua por su libre decisión, sino que la causa final del agua es rehidratar al cuerpo humano.

obtención de un beneficio o de un daño, por lo que se trata de una ansiedad dirigida por la ignorancia. Esta ansiedad o fluctuación del ánimo se detiene en cuanto se tiene cierta noción del beneficio o daño de las cosas. En tal caso, la tranquilidad no es por el conocimiento adecuado de las cosas, sino la ausencia de miedo y la presencia de la esperanza, lo que hace que el ánimo deje de fluctuar. Por ejemplo, en cuanto ignora la causa final de las hierbas y los animales, siente miedo y ansiedad, pero estos afectos desaparecen y siente tranquilidad en cuanto escucha que su finalidad es la alimentación, pues ya sabe qué hacer con ellos. Por ello, esta tranquilidad no es producto de una certeza matemática, sino de una mera opinión que no tiene otra idea que la niegue (TIE 47).

Empero, en tanto que el ignorante conserva su vida por medio de sus ilusiones, cree que su misma existencia confirma la verdad de esa ilusión. Así, la ambivalencia de la imaginación radica en que, si bien genera ideas inadecuadas que no expresan la naturaleza de las cosas, genera ideas útiles que posibilitan la conservación del ser humano que tiene esas ideas. Por ello, la idea de la causa final es una ficción útil para quienes ignoran la Naturaleza, que incluye la naturaleza humana y la naturaleza de las cosas: les permite saber qué esperar de las cosas a partir de las afecciones que éstas les han producido. Sin ficciones, el ignorante moriría pues no tiene otra manera de conocer las cosas exteriores.

Pero, ¿cómo pueden imaginarse las causas finales, si son ilusiones, si no son ideas esenciales a las cosas? Nos dice Spinoza que quienes creen en las causas finales: “[...] si no logran oírlas de otro, no les queda más remedio que volverse sobre sí mismos y reflexio-

nar sobre los fines por los que suelen ser determinados a tales cosas; y así, necesariamente juzgan el ingenio de otro por su propio ingenio” (E1A, p. 78).²¹ Por Spinoza entiende por “ingenio de una persona” a la capacidad de formar relaciones de semejanzas según su particular experiencia,²² es decir, según su cuerpo y mente han sido afectados de manera constante;²³ en

²¹ Modifiqué la traducción de Domínguez (p. 68: “necesariamente juzgan el ingenio de otro por el suyo propio”) para mostrar el uso que Spinoza hace del término, pues el texto latino pone: “*ex meo ingenio ingenium alterius necessario iudicat*”.

²² Así como el término de “*ingenium*”, el término de “*experientia*” no es objeto de definición en la obra spinoziana. Moreau (1994) considera que Spinoza divide la experiencia en tres campos: el lenguaje, las pasiones y la historia; a cada uno de estos campos le corresponde una determinación: el lenguaje, el ingenio y la fortuna. Dado el carácter nominalista de la filosofía spinoziana, nos separamos de Moreau y comprendemos al lenguaje como producto del ingenio.

²³ Spinoza no dedicó definiciones, axiomas ni proposiciones al ingenio en la *Ética*, ni tampoco lo definió en los *Tratados Teológico Político y Político*. El concepto de “*ingenium*” ofrece un terreno común al lector no especializado y al filósofo para descifrar los hechos que le han ocurrido a otras personas y aquellos vividos por ellos mismos. Spinoza hereda el término de “*ingenium*” tanto del estoicismo latino como del humanismo y la psicología españolas, en donde expresa la capacidad productiva y creativa innata del ser humano que le permite tener una segunda naturaleza, es decir, transformar lo dado y superarlo. Tanto para la antigüedad como para la modernidad, tenía una riqueza de sentidos que parten de su raíz indoeuropea que se refiere al engendramiento y al nacimiento. Ver Forcellini (1965). El concepto comparte parcelas con una tradición retórica capaz de ser interpretada en ambientes no especializados, pues no ofrece una realidad dada de antemano sino experiencias comunes para todos y de las que se ha reflexionado en distintos ámbitos. El concepto

particular, es la manera en que un individuo realiza las leyes de la imaginación a partir de la manera en que ha vivido,²⁴ de su hábito y costumbre, por lo que el ingenio de cada persona es diferente. Así, el ingenio de una persona que cree en causas finales e ignora la naturaleza de las cosas está dispuesto por la ansiedad a buscar este tipo de causas en todo cuanto se encuentra,²⁵ a la vez

pertenece a un léxico extrafilosófico y, aunque Spinoza lo reelabora filosóficamente, puede aprovechar ejemplos y argumentos prefilosóficos como los oradores, historiadores y dramaturgos latinos, así como los moralistas del Renacimiento y el barroco español. Ver Moreau, 1994a: 558 ss y Ramos-Alarcón, 2008a.

²⁴ Si bien las leyes de la imaginación son comunes a todos los seres humanos (por ejemplo, que al ser afectado a la vez por dos imágenes, cuando después recuerde una de ellas, *ipso facto* recordará también la otra imagen), cada ingenio es una biografía diferente y personal, un conjunto de imágenes, opiniones, juicios y prejuicios particulares (por ejemplo, el ingenio de un romano le permitía asociar la voz “*pomum*” y el fruto de la manzana, así como el ingenio de un angloparlante le permite asociar la voz “*Apple*” a ese mismo fruto). En segundo lugar, este término se funda en la constitución corporal particular del individuo, esto es, en la manera en que ha realizado su PMR, y expresa la variación de la potencia y la disposición afectiva del individuo como realización del poder de ser afectado, es decir, los afectos de un individuo relativos a objetos externos. El ingenio para Spinoza es el concepto de la singular constitución de cada individuo que lo dispone a ser afectado de cierta manera. Es decir, el concepto comprende la forma concreta en que se expresan las leyes generales de la naturaleza humana. Por lo tanto, el “*ex suo ingenio*” comprende al “*ex suo affectu*”, pues se refiere al individuo complejo constituido por diversos afectos mientras que el segundo al individuo inmediato constituido por uno solo. Por ejemplo, ver E3P39S, E4P37S1.

²⁵ El argumento spinoziano en E1A (p. 34) expone que la ansiedad y las dudas generadas por la ilusión de las causas finales

que es capaz de trasladar por analogía sus ideas previas sobre causas finales a las nuevas cosas que lo afectan.²⁶

Entonces, los ingenios que creen en causas finales, nos dice Spinoza, “[...] tanto en sí mismos como fuera encuentran no pocos medios que conducen en buena medida a conseguir su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para alimentar los peces, etc.: ha resultado que consideran todas las cosas como medios para su utilidad” (E1A, p. 78). Porque la naturaleza humana determina la búsqueda de la propia conservación, aquellos útiles (ojos, dientes, hierbas, animales, peces, etc.) afectan con mucha fuerza a sus ánimos y afianzan su creencia en que todo tiene una causa final y que ésta define a la cosa. Por tanto, este ingenio le atribuye a las cosas naturales los mismos fines que por hábito y costumbre ha imaginado para sí. Pero el conato de estos ingenios no les permite conformarse con la creencia en que las cosas tienen causas finales. Para

son eliminadas antes por el conocimiento de oídas que por la proyección del ingenio. Empero, consideramos que esta afirmación no significa que el creyente en causas finales acepte como cierta cualquier causa final oída, como tampoco que el ingenio no esté presente en el conocimiento de oídas. Más bien, consideramos que Spinoza aceptaría que el individuo discrimina entre las causas oídas y acepta como válida sólo aquella que se acomoda a su ingenio, es decir, aquella que se adapta a las asociaciones que suele hacer sobre las cosas que le han beneficiado o dañado.

²⁶ Este uso es descrito por Alfonso de Palencia en su *Universal Vocabulario* (p. 2146), en donde define el ingenio en los siguientes términos: “es fuerza interior del ánimo con que muchas vezes inventamos lo que de otri no aprendimos». Ver Corominas, 1954: 722-723.

Spinoza no hay causas finales y ningún ser humano desea su conservación por otra cosa o por un fin distinto que su misma conservación (E4P25). Empero, la mayor alegría que podemos tener es aquella derivada de percibirnos a nosotros mismos y a nuestra potencia de actuar (E3P53, E4P52); con respecto a la cosas con que nos ayudan o estorban para conservarnos, se trata de percibirnos con mayor claridad y distinción sobre ellas (E3P11S). El ingenio que ahora analizamos halla este “contento de sí” (E4P52S²⁷) al ponerse como la causa final de todas las cosas que encuentra, pues esto no sólo le permite percibirse con mayor distinción que esas cosas (E3P53), sino percibir las a ellas como garantes de su propia existencia.²⁸ Cabe decir que la ambición es una de las tendencias del deseo según Spinoza, entendida como el esfuerzo por autoconservarse por medio de la imposición de su ingenio sobre las demás personas y cosas. El deseo de gloria es una especie de ambición, pues se trata del intenso esfuerzo por imponerse sobre los demás para ganar su reconocimiento, admiración y elogio. En cuanto las personas

²⁷ El texto pone: “El contento de sí [*Acquiscentia in se*] es realmente lo máximo que podemos esperar, porque [...] nadie se esfuerza en conservar su ser por algún fin” (E4P52S).

²⁸ Debido a que el hombre sólo se conoce a sí mismo a través de las ideas de las afecciones de su cuerpo (E2P19, E2P23), le producirán contento de sí aquellas ideas que lo representen a sí mismo como causa de su propio aumento de potencia. Por el contrario, no afirman su potencia de manera clara ni distinta aquellas ideas que lo representen confusamente junto con las demás cosas. En el caso del creyente en causas finales, sentirá más alegría por sus opiniones sobre las cosas en cuanto se imagina como su causa final, pues se imaginará con mayor claridad en todo aquello que le afecte.

son guiadas por esta especie de ambición²⁹, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio para ser reconocido por los demás pero, en lugar de que cada cual consiga que vivan como él lo hace o lo haría (según la constitución, disposición, opiniones, pasiones y valores de uno solo), todos se odian mutuamente (E3P31S).

A pesar de que estos ingenios piensen que las cosas existen para ellos, no encontrarán en las cosas mismas la explicación de por qué esto es así. Entonces, estos hombres:

[...] después de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieron a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. Y, como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. (E1A: 79)³⁰

²⁹ Podría parecer extraño que Spinoza utilice el término «ambición» para comprender el deseo de gloria y honores públicos, pero este autor considera otras formas de ambición, como el poder político y la riqueza. Por cuestiones de espacio nos centramos aquí en los primeros, pero el lector bien puede continuar los argumentos sobre los segundos.

³⁰ El texto latino pone: “Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo iudicare debuerunt; atque hinc statuerunt, deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant et in summo ab iisdem honore habeantur”.

Porque este ingenio considera que la Naturaleza sirve para algo fuera de ella misma, este ingenio cree que existen dos poderes, el de la Naturaleza y el de sus rectores: cuando la Naturaleza actúa, los rectores están pasivos y, a la inversa, cuando estos actúan, aquella está pasiva. La tradición judeo-cristiana tiene una perspectiva similar a la platónica y la funda en la diferencia entre Dios creador y naturaleza creada *ex nihilo*: la naturaleza fue creada por Dios de la nada y es distinta al alma humana, que es más próxima a Dios (Zac, 1963: 80). Pero, ante la pregunta por las características de esos supuestos rectores de la naturaleza, este ingenio nuevamente traslada al rector de la Naturaleza las propiedades que imagina en sí mismo y les atribuye: *primero*, el libre albedrío y, *segundo*, la actividad como búsqueda de la propia utilidad. Pero al dirigir la naturaleza en beneficio humano, ¿qué utilidad obtienen los supuestos rectores? ¿Acaso lo hacen por gratuidad? Este ingenio no acepta gratuidad alguna. Más bien, traslada a los rectores de la Naturaleza su búsqueda de gloria³¹ y considera que ellos, por su libre albedrío, crearon las cosas para la utilidad, disfrute y conservación de los seres humanos con la finalidad de que éstos queden agradecidos hacia ellos. Es más, llaman dioses o dios a quien dirija la naturaleza y cree que esa divinidad recompensará con bienes a quienes

³¹ Spinoza no recurre al contento de sí en el Apéndice al primer libro de la *Ética* para explicar el proceso de la ilusión antropomórfica de Dios. Empero, lo consideramos imprescindible para explicarlo, además de que Spinoza anuncia al comenzar el Apéndice que no demostrará todo por la naturaleza humana, demostración que reconstruimos ahora.

lo alaba y honra. Así, considera que los rectores de la Naturaleza no pueden sentir mayor “contento de sí” que al percibirse a sí mismos adorados y glorificados por los seres humanos.³²

Aunque Spinoza no lo menciona, cabría pensar este origen de las causas finales también como la analogía de la relación paternal: por ignorantes que sean los ingenios, indudablemente conocen la relación paternal y pensaron que, así como los padres dan medios a los hijos para ser amados y respetados por ellos, igual deberán hacer los rectores con los hombres³³. Estas consecuencias hacen de los dioses seres poderosos y ambiciosos que desean el aprecio y la alabanza humana.

En este trabajo no podremos profundizar en los problemas religiosos y políticos que se derivarán de la ansiedad causada por la creencia en causas finales (*Cf.* E1A, TTP Praef).³⁴ En esto Spinoza coincide con

³² Spinoza considera una variación de este origen para la imagen antropomórfica del Dios de los hebreos en su Sagrada Escritura: para mostrarles la omnipotencia de su Dios a los pueblos gentiles que creían en divinidades físicas como el sol o los vientos, los primeros hebreos piensan que su Dios domina a aquellas divinidades (TTP 6:81-82). Ver Ramos-Alarcón, 2008a: 104 ss.

³³ Para Spinoza la primera forma de organización es la democracia; la relación paternal es la segunda, cuando la sociedad es incapaz de organizar equitativamente su poder, como en el caso de Moisés y el segundo pacto con Dios del Estado hebreo. Esto no se contrapone con lo dicho arriba, pues la primera forma de organización no genera una imagen de Dios, sino una idea adecuada de las relaciones de poder de los individuos organizados democráticamente.

³⁴ Cabe decir que, no obstante las respuestas del ingenio creyente en causas finales, éstas sólo han desplazado el afecto de ansiedad, mas no lo han eliminado: aminoró su ansiedad cuando él se imaginó como la causa final de todas las cosas que perci-

Platón: los seres humanos no pueden ganarse el favor divino por medio de culto alguno. Aquí nos interesa el orden de la naturaleza como ilusión derivada de la creencia en causas finales. El creyente en ellas no puede dejar de considerar que las nociones universales fabricadas por su imaginación sean los principales atributos de las cosas³⁵, pues son los únicos medios que

be; pero esta imaginación causó una nueva ansiedad por saber el origen de esa causa final, ansiedad que se tranquilizó cuando imaginó dioses gobernando la Naturaleza en beneficio humano directamente, así como propio indirectamente. La superstición es un círculo vicioso y una especie de delirio pues el supersticioso no duda de la verdad de la causalidad final, que es avalada por su esperanza en un beneficio y su miedo en un daño. Más bien duda de los contenidos o causas finales particulares de la determinada causa final que se imagina, por lo que la avaricia siempre será insaciable, ciega y estéril. Por ello, cuando el culto no da fruto el ignorante ensayará una nueva forma de culto que no lo haya desilusionado antes (TTP Praef), pues es forzado tanto por la ignorancia de la inexistencia de las causas finales como por el ciego deseo de disfrutar sin límites de todos los bienes. En este prefacio se reutiliza en términos afectivos la duda cartesiana: todo aquello que no es claro y distinto y hace fluctuar nuestro ánimo, es mejor considerarlo falso especulativamente y estudiar sus posibles intereses políticos, religiosos y sociales escondidos.

³⁵ Spinoza nos dice que las nociones universales de la imaginación son: “[...] simples modos de imaginar, con los que la imaginación es afectada de diversas maneras; y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella” (E1A: 82). Aquí nos encontramos con el principal problema de los signos

tiene para unificar las percepciones diversas. Un buen ejemplo es atribuir la noción de orden a Dios:

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

La condición que Spinoza considera que se debe cumplir para atribuir el concepto de “orden” a la Naturaleza es que esta noción sólo sea utilizada para explicar una relación causal necesaria.³⁶ Los supersticiosos atribuyen a Dios nociones universales como la de orden entendida desde una perspectiva sensible y subjetiva: piensan que todas las cosas fueron creadas y ordenadas por Dios para que cumplan una función particular, de modo que cada cosa se define a partir de ese supuesto orden ontológico. Empero, cada cual define qué sea el orden según su particular ingenio, por lo que no se ponen de acuerdo en qué sea Dios, ni cómo regula la Naturaleza cuando, en realidad, Dios no se puede deleitar con el orden en un sentido sensible.

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

que forma el ingenio: no es tanto su abstracción como su proyección sobre la naturaleza.

³⁶ Ver Ramos-Alarcón, 2008a: 17 ss, 101 ss.

[...] tanto ha hecho desvariar a los hombres que han creído también que Dios se deleita con la armonía. Ni faltan filósofos que se han persuadido a sí mismos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo lo cual deja bien claro que cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas. No hay, pues, que extrañarse (señalemos esto también de paso) de que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como las que experimentamos, y a partir de ellas, al fin, el escepticismo. (E1A: 82-83)

Astrólogos y astrónomos se han acostumbrado a ver los cielos y las estrellas y no sólo han registrado un orden y un ritmo celestes, sino que han asociado ese orden al signo de armonía, como si se tratara de una melodía y danza celeste. Pero no se han quedado ahí, sino que, a partir del prejuicio de la distinción del poder de Dios y el de la Naturaleza, han creído que éste ha creado los cielos con un gusto armónico y que en aquélla hay armonía. Pero es absurdo creerlo, pues este término más bien indica lo que le agrada a los oídos de un ser humano, y, si lo predico de la naturaleza, le atribuyo imaginación a Dios o la Naturaleza (E1A). La armonía es un término exclusivamente estético cuyo sentido es distinto en cada uno de los seres humanos en función de su particular ingenio, esto es, el cerebro³⁷ se ha acostumbrado y conformado por la escucha de ciertos sonidos y ruidos a lo largo de su vida. A pesar de ello, cuando creemos que somos cau-

³⁷ El texto latino pone: “*unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicâsse*” (E1A: 82).

sa final de la Naturaleza e ignoramos que ella sigue un orden distinto al de la armonía, creemos que sigue nuestra noción de armonía; es decir, proyectamos un producto de la disposición de nuestro cerebro, o bien, una noción de nuestra imaginación sobre ella. Por lo tanto, a pesar de que distintos ingenios compartan la idea de que el universo tiene armonía por gracia divina, lucharán entre sí por imponer su propia idea de armonía, pues para cada uno será distinta.

UTILIDAD DE LAS CAUSAS FINALES PARA PERFECCIONAR LA NATURALEZA HUMANA

Para el holandés, la utilidad de la ética³⁸ radica en ayudar a los seres humanos a conseguir la forma de vida que en verdad satisfaga sus metas. El *Tratado Teológico Político* pone esta meta en encontrar los tres ob-

³⁸ Como señala Garret (1996: 286-288) la ética spinoziana no menciona los siguientes términos morales porque los reservará para la discusión política: i) Lo que *está permitido* y lo que *no está permitido*; sólo utilizará estos términos en su discusión del estado natural (por ejemplo, E4A8). ii) *Derecho*: no menciona nada que no sea hecho por derecho (E4P37S; TTP 16:190-191). iii) *Pecado y mérito*: por ellos entenderá la obediencia o desobediencia al Estado civil (E4P37S2). iv) *Justicia e injusticia*: por ellos entenderá dar a cada uno aquello que se juzga que es suyo por decisión del Estado civil o lo opuesto (E4P37S2). Spinoza excluye estos términos del ámbito ético y los circunscribe al ámbito jurídico porque las evaluaciones éticas que recurren a ellos afirman relaciones entre las acciones humanas y los mandamientos de una autoridad que no necesariamente es interna (Garret, 1996: 312, n. 29).

jetos que podemos desear honestamente (TTP 3:46):³⁹ 1º) entender las cosas por sus primeras causas; 2º) adquirir el hábito de la virtud o dominar las pasiones y, 3º) vivir en seguridad con un cuerpo sano. Los dos primeros son la verdadera felicidad o *Beatitudo* y sólo dependen de nuestra capacidad por ser causa adecuada de nuestros actos y, por lo tanto, pertenecen al poder de la naturaleza humana. En cambio, el tercero es la felicidad temporal y depende no sólo de la potencia humana, sino también de causas externas; por ejemplo, desde la vida en sociedad (máquinas hechas por los seres humanos), la geografía, materias primas y el clima.

Spinoza propone seguir el modelo del hombre libre para encontrar estos tres objetos. Según dicho modelo, pensamos en un ser humano que sólo tiene ideas adecuadas y actúa en consecuencia a partir de ellas. Pero, ¿cómo es posible un ser humano libre si la necesidad impera en la Naturaleza y la voluntad humana está determinada? Aún más, dada esa necesidad, ¿cómo es posible desearla y alcanzarla? Aquí nos centraremos en la siguiente pregunta: ¿en qué sentido el modelo del ser humano libre es teleológico? La res-

³⁹ En el contexto del TTP en que expone estos tres deseos, Spinoza distingue felicidad eterna y felicidad temporal: los dos primeros son la verdadera felicidad o *Beatitudo* y dependen de nuestra capacidad por ser causa adecuada de nuestros actos y, por lo tanto, pertenecen al poder de la naturaleza humana. En cambio, el tercero es la felicidad temporal y dependen tanto de la potencia humana como de causas externas; para ser más específicos, se trata de la política: construir racional y colectivamente las condiciones para aprovechar las causas exteriores en la medida de lo posible. La distinción del TTP es la distinción entre el poder del Estado civil y la autonomía del individuo. Cf. Ramos-Alarcón, 2008a: 238 ss.

puesta la encontramos en el mismo proceso del deseo, que hemos descrito arriba.

Antes de continuar, debemos aclarar en qué sentido el ser humano será libre. Si bien Spinoza niega el libre albedrío como ausencia de causas al afirmar que toda voluntad y deseo humano tiene una causa eficiente, esto no implica que las acciones humanas sucederán sin remedio, sino que un evento determinado sucederá de manera necesaria siempre y cuando se presenten ciertas causas eficientes; de no presentarse dichas causas, nunca sucederá tal evento. La libertad humana es la determinación de los actos a partir de la propia naturaleza o esencia, en contra de una determinación externa o dada por naturalezas ajenas a la humana (E1D7).⁴⁰ En este sentido, es compatible la libertad humana con la determinación y necesidad de sus acciones en cuanto éstas se siguen de la sola naturaleza humana. Esta libertad del ser humano no es la sumisión pasiva a la Naturaleza como ente ajeno al ser humano.⁴¹

⁴⁰ Aunque sólo Dios es libre en este sentido (*cf.* Ramos-Alarcón, 2008a: 17-22), nuestro autor muestra que los seres humanos pueden conseguir cierto nivel de libertad: un ser humano actúa de manera libre en cuanto Dios produce efectos a través de la sola naturaleza de ese ser humano, por lo que no hay contradicción alguna entre decir que Dios causa de manera libre el comportamiento humano y decir que los seres humanos a veces causan de modo libre su propio comportamiento. Además, que las acciones buenas y libres deriven de la naturaleza divina no obsta para que apreciemos a quien es bueno libremente, pues Dios y su agente humano en este caso no compiten para causar el bien: el ser humano es un modo divino y su poder es parte del poder divino.

⁴¹ Por ello, la filosofía del holandés no se interesa por concebir la Naturaleza como un destino inquebrantable ni como un fatalismo, sino por concebir los medios para lograr la causalidad

El modelo del hombre libre propone una naturaleza humana perfecta como causa final de nuestras acciones. Para mostrar esto, debemos tener ciertas nociones sobre esa naturaleza humana perfecta y, a la vez, debemos entender el poder motivacional de tales nociones. Será en esta fuerza motivacional en donde Spinoza recupere la causa final. De lo contrario, no sabríamos qué dirección tomar para seguir tal modelo.

¿Cómo podemos conocer nuestra propia naturaleza? Según el holandés, la mente humana⁴² puede conocer su naturaleza de modo adecuado por medio de las nociones comunes,⁴³ ideas de las propiedades

adecuada o autocausalidad y participar de manera activa en la expresión de sus leyes a través de su propia naturaleza (Cf. Peña Echeverría, 1989: 13-14).

⁴² Cf. Ramos-Alarcón, 2008a: 22-23, 40-43, sobre la descripción del paralelismo extensión-pensamiento y cuerpo-mente. Nos dice Spinoza que, en cuanto: «[...] tenemos en cuenta nuestra mente, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si la mente estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas» [E4P18S]. Dado que mi mente no nace con un conocimiento adecuado de las cosas que le rodean, a la vez que se conoce a sí misma por medio de las afecciones de las cosas exteriores, estas afecciones le permiten formar «nociones comunes», es decir, ideas o autoafecciones que representan la conveniencia interna entre la proporción de M/R característica de mi cuerpo y las proporciones de M/R características de los cuerpos externos que me afectaron. Por ejemplo, el M/R es una noción común que formamos a partir de nuestra relación con otros cuerpos, pues todos los cuerpos convienen en que están en movimiento o en reposo. Por ello, nos dice Deleuze (2004: 183), la geometría que propone Spinoza está lejos de una geometría analítica.

⁴³ E2P40S1 distingue tres procesos de formación de nociones universales: los primeros dos pertenecen a la imaginación, uno

de los seres humanos. Las nociones comunes fundan el raciocinio humano y apoyan la intuición⁴⁴, es decir, el conocimiento de la esencia de cosas, ya sea la esencia del ser humano o la de las cosas externas. Vale recordar que esas esencias no son causas finales. Es la duración de la esencia como existencia de la cosa en donde podemos decir que el fin de la existencia es la misma conservación de la esencia. En cuanto a la esencia del ser humano, el ejercicio de la razón o del entendimiento⁴⁵ es el ejercicio de la sola naturaleza humana. A su vez, la mente conoce mejor su propia naturaleza conforme aumenta su potencia de entender (E2P39C, E4P27),⁴⁶ crecimiento correlativo al aumento de la potencia de actuar de su cuerpo fundado en la conservación de su proporción de movimiento y de reposo.⁴⁷

Spinoza encuentra en el aumento de la potencia del cuerpo humano el criterio para que la razón co-

es por experiencia vaga y el otro por signos. En cuanto al tercer proceso, dice: «3º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (cf. E2P38C, P39C y P40) y a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género».

⁴⁴ Sobre el tercer tipo de conocimiento, Cf. Ramos-Alarcón, 2008a: 47-50.

⁴⁵ *Ratio* (razón) y *scientia intuitiva* (ciencia intuitiva, E2P40S2) son actividades del *intellectus finitus* (entendimiento finito o humano, E1P30, P31, etc.).

⁴⁶ Para Spinoza, tenemos certeza de que es un bien todo aquello que realmente conduce a entender (E4P27).

⁴⁷ Si queremos entender, dirá Spinoza, tenemos que actuar a través del cuerpo, actividad posibilitada por saber lo que es capaz de hacer el cuerpo humano. De ahí la relevancia de la pregunta spinoziana: de entrada no sabemos lo que puede el cuerpo de cada uno de nosotros (E3P2, P2S).

nozca de modo cierto⁴⁸ la utilidad⁴⁹ y bondad de una cosa, de un afecto, de una acción o de un comportamiento, de manera que le afecte positivamente. En este sentido, podemos estar seguros de que: “[a]quellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo, que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, son buenas; y, al contrario, son malas aquellas que hacen que las partes del cuerpo humano tengan entre sí otra proporción de movimiento y reposo” (E4P39). El ejercicio de la razón será un proceso cognitivo e inferencial que, a partir de la comunidad de los cuerpos, deduce ideas adecuadas de otras ideas adecuadas (E2P40). La mente humana podrá formar nociones comunes con diversos cuerpos a partir de las afecciones que tiene de esos cuerpos (E2P39). Cuantas más afecciones de este tipo tiene el cuerpo, más capaz será su mente de formar ideas adecuadas de las propiedades de su propia naturaleza. Hay una correlación entre lo útil y lo bueno para la naturaleza humana porque son las dos caras de su potencia: una cosa será necesariamente buena para el ser humano cuando concuerda con su naturaleza o PMR (E4P31), pues esa comunidad afirma la existencia de la naturaleza humana, aunque esta afirmación implique descomponer la PMR

⁴⁸ Así, la primera definición del cuarto libro de la *Ética* reza: «por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil» (E4D1).

⁴⁹ Nos dice Spinoza que: «Aquellos que disponen al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros cuerpos; y, al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello». (E4P38)

de la cosa externa. A su vez, si una cosa daña⁵⁰ al ser humano, no lo hará por aquello que tienen en común sino por lo que se le opone (E4P30). Por ejemplo, el alimento es bueno para el cuerpo humano cuando éste descompone las partes del alimento y se las apropia al acomodarlas a su PMR⁵¹. Por el contrario, el arsénico le es malo porque descompone su PMR y le impone la proporción propia del veneno. De hecho, para nuestro autor, toda muerte es una especie de envenenamiento⁵². De lo anterior se concluye que las nociones de bien y de mal no representan valores trascendentales al ser humano⁵³ o, en términos del holandés, «[...] no indican

⁵⁰ Lo opuesto de lo útil-bien no es lo inútil sino lo nocivo-mal, por lo que Spinoza define el mal como aquello «[...] que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien» (E4Def2). Mientras que lo inútil es algo indiferente para el ser humano porque no le afecta de manera positiva, lo nocivo es un obstáculo para su autoconservación porque reprime, niega e impide la potencia de su conato.

⁵¹ Así contesta Spinoza a una objeción que le hacía Blijenbergh (Ep 22, pp. 138-139) sobre su concepción de la Naturaleza: que era un inmenso caos. Spinoza no ve problema alguno: desde el punto de vista de la naturaleza entera, Dios no conoce el mal, lo malo ni el caos, porque la naturaleza abarca todas las composiciones (Ep 23, p. 146 ss.).

⁵² La mente deja de tener la capacidad de imaginar no por sí misma (E3P4), ni porque el cuerpo deje de existir (E2P6), porque el paralelismo evita la causalidad entre cuerpo y mente. Más bien, eso se deberá a otra idea que le es contraria a la mente (E2P18), a la vez que otro cuerpo le es contrario al cuerpo humano (E3P11). Ver Deleuze (1978, cursos de Vincennes del 24/01/1978; 13/01/1981).

⁵³ Spinoza no afirmaría una teoría de los valores objetiva extrema: las nociones de bueno y malo no indican nada positivo de las cosas consideradas en sí mismas (E4Praef), pues no son cosas fuera del ser humano. Pero tampoco afirmaría una teoría

nada positivo en las cosas, es decir, consideradas en sí mismas, [...] [pues] no son más que modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí» (E4Praef⁵⁴). Las ideas del bien y del mal no son otra cosa que la conciencia de los afectos de alegría o tristeza (E4P8): el concepto del mal es producto de ideas inadecuadas (E4P64C) y el concepto de bien le es correlativo (E4P68D), por lo que éste tampoco es producto de una entidad en sí misma sino de una relación. En consecuencia, si el hombre naciera libre no requeriría del mundo exterior y nunca se formaría conceptos

subjetiva extrema porque puede distinguir deseos y preferencias. Según Ogien (2001: 1149), una teoría objetiva de los valores exige reconocer la existencia de valores por completo independientes de nuestros juicios, aun cuando éstos fueran los mejores; plantea la estabilidad de los valores y la independencia de las variaciones de los intereses o de las emociones del sujeto. Por ejemplo, Moore sostenía que podemos considerar que de dos estados de cosas, una es mejor que otra independientemente de que no hubiera nadie para corroborarlo. El principal problema que enfrentan las teorías de valores subjetivas es la imposibilidad de distinguir lo que deseamos de hecho y lo que consideramos que es deseable (Ogien, 2001: 1148). Un ejemplo extremo de la teoría de los valores subjetiva es la posición de Hume: el valor de un objeto o de una acción varía según la intensidad del interés o de las emociones del sujeto.

⁵⁴ Lo bueno y lo malo nunca son sustantivos sino adjetivos, es decir, predicados de las cosas en cuanto se relacionan positiva o negativamente con otras. Spinoza considera que las definiciones empíricas de lo bueno y de lo malo (*cf.* Ramos-Alarcón, 2008a: 72 ss) son percepciones inadecuadas que derivaban exclusivamente de las pasiones, es decir, de las alegrías y tristezas derivadas del ingenio particular de cada cual, así como del azar afectivo; el significado de tales definiciones difieren para todos los ingenios: dadas sus distintas historias, un mismo objeto puede ser bueno para un ingenio y malo para otro.

sobre el bien ni sobre el mal (E4P68⁵⁵) entendidos como representaciones de cosas en sí mismas.

Sin embargo, esto no significa que desechemos los términos de “bien” y de “mal” por su relatividad a la naturaleza humana. Son útiles para plantear el modelo del ser humano porque todos los seres humanos comparten una misma naturaleza (E2P38C). En cuanto los seres humanos perciben las cosas, los afectos y las acciones desde la perspectiva de su naturaleza, perciben desde la razón o, lo que es lo mismo, desde una perspectiva eterna las propiedades comunes entre su naturaleza y los cuerpos exteriores (E2P44C2):⁵⁶ los

⁵⁵ Para el filósofo holandés, el bien no es nada como el mal tampoco lo es porque son vínculos positivos o negativos entre la naturaleza humana y la naturaleza de los cuerpos externos, y no existen fuera de dicha relación. Sólo podemos hablar de valores como bueno y malo en el ámbito humano, mientras que, para los animales y demás individuos de la Naturaleza, la historia seguramente es muy distinta. Ver E3P57S (*cf.* Ramos-Alarcón, 2008a: 90 ss) en donde Spinoza distingue los deseos del hombre y del caballo. En la demostración de E4P68 advierte que la hipótesis de un hombre que nace libre es falsa pero útil moralmente: así Moisés la utiliza en su imagen de Adán, el primer hombre. Cabe decir que al contrario de la perspectiva spinoziana, las filosofías del Uno como la de Platón y Plotino afirman la fórmula “el mal no es nada” porque consideran que todo es Bien; es decir, el Bien o lo Uno crea al Ser y hace que las cosas sean lo que son; para esta perspectiva, el malvado no es malvado voluntariamente sino por ignorancia, pues todos quieren el Bien. Según Deleuze (2004: 59-60, 71-72), Leibniz seguirá en esto a Platón.

⁵⁶ En este sentido, la ética spinoziana antes que ser un problema moral de deber, es uno ontológico de poder. Deleuze (2004: 182) dice que la ética se distingue de la moral en cuanto que es una etología, una cierta práctica de las maneras de ser como estatuto ontológico. Spinoza sugeriría que hagamos mapas etológicos de las afecciones y de los afectos de los que somos capaces; a

contempla como son en sí mismos (E1Ax6), de modo verdadero (E2P41), necesario y no contingente ni relacionados con un tiempo en particular (E2P44). De modo que esta relatividad no es la perspectiva subjetiva de cada individuo sino una perspectiva objetiva que le permite a Spinoza redefinir las nociones de bien-útil y mal-daño como nociones comunes para construir el modelo del hombre libre: podemos utilizar con certeza el término «bien-útil» para referirnos a aquellas cosas, afectos o acciones que perfeccionen al ser humano y aumenten su libertad, es decir, que dispongan su cuerpo para que sea afectado de muchísimos modos por cuerpos exteriores o para que éste los afecte de muchos modos (ver Postulados de E2P13S); esto le permite a su mente percibir su propia naturaleza y, por lo tanto, aumentar sus potencias de obrar y entender y conservar mejor su existencia.⁵⁷

Spinoza considera que el conato es la máxima virtud (E4P22C) y felicidad a la que podemos aspirar (que llama “contento de sí mismo”, E4P52), a la vez

partir de ellos “[...] percibimos que los hombres no son capaces de los mismos afectos según las culturas, según las sociedades” Deleuze (2004: 179). En tal caso, los ingenios serían estos mapas etológicos. Por esto considera que Spinoza marcará tanto a Nietzsche.

⁵⁷ Por su parte, podemos utilizar con certeza el término “mal-daño” para referirnos a aquellas cosas, afectos o acciones que alejan al ser humano de su perfección y aumentan su servidumbre, esto es, que le imponen una proporción de M/R distinta a la suya y, por tanto, le causan tristeza (E3P11S, E4P8D) y reprimen sus potencias de actuar y entender, como ocurre en el caso del avaro, del ambicioso y del envidioso. De ahí que estas nociones comunes sean más útiles que las nociones universales que forma la imaginación (E2P40S1) para construir el modelo del hombre libre.

que excluye causas finales o ajenas a esta misma actividad. Este conato será guiado por ideas adecuadas o inadecuadas, es decir, será libre o esclavizado a las pasiones.⁵⁸ El conato spinoziano no tiene finalidades fuera de sí mismo, por lo que el holandés concluye que “[...] la virtud debe ser apetecida por sí misma, y [...] no existe nada más digno o [que] nos sea más útil que ella, por lo que ella debiera ser apetecida [...]” (E4P18S). Aquí tenemos nuevamente el rechazo spinoziano de las causas finales ajenas al mismo conato: no es el caso de que la virtud sirva para ganarse un lugar en otro reino,⁵⁹ sino que la virtud es el mismo premio. Ese premio no es otra cosa que el amor intelectual de Dios, pues éste es la causa inmanente de todas las cosas (TTP 4:74-75) a través de la cual todo es concebido de manera adecuada (E1P15). Por lo tanto,

⁵⁸ La idea que la mente tiene de las afecciones de su cuerpo será adecuada o inadecuada. Es decir, tanto el cuerpo como la mente tienen sus propias leyes y cuando causan sus acciones o ideas según esas solas leyes, entonces actúan y tienen ideas adecuadas. En cambio, cuando la actividad del cuerpo y de la mente se debe a la imposición de leyes ajenas a ellos, entonces no causan de manera completa ni libre sus efectos, sino que tienen pasiones e ideas inadecuadas o heterónomas. El individuo libre es aquel que conserva su PMR por medio de la PMR de otros cuerpos, mientras que éstos son esclavos con respecto a aquél, pues se conservan sólo en cuanto esta actividad persevera la existencia de aquél; por tanto, el individuo esclavo es aquel que su conservación implica la reproducción de una naturaleza ajena antes que la propia.

⁵⁹ Para la ética spinoziana, es muy distinto quien ama al prójimo porque desea ganar un bien exclusivo o desea evitar un castigo, que quien lo hace porque sea la acción racional deseable y esta acción es el mismo premio, la felicidad, pues no hay otra felicidad que la que podemos conseguir en esta vida.

conocer a Dios es la máxima virtud (E4P28), al margen del tiempo de vida del individuo, pues se trata de una participación de lo eterno, que no tiene un inicio, ni un durante ni un final.⁶⁰

Spinoza encuentra ciertas reglas que dirigen al conato y se siguen de la evaluación y comparación de las cosas desde cierta perspectiva eterna, de manera que entre dos o más opciones, la razón prefiere y desea aquella que más beneficie al ser humano, a pesar de que no esté presente sino que sea futura y su consecución implique diversos medios. Todas las prescripciones de la razón son acordes con la naturaleza humana y, de manera necesaria, aumentarán la potencia de cualquier ser humano.⁶¹

⁶⁰ Aquí no hay oposición entre un bien individual y un bien supremo, sino confluencia: el primero expresa el segundo porque lo individual presupone a Dios. Se trata de la identificación de «bien», «ventajoso» y «útil» y es relativo a cada cual, por lo que nuestro autor suele enunciarlo en primera persona del singular; en cambio, el segundo es lo que sabemos con certeza que es útil para todos los seres humanos, por lo que suele enunciarlo en primera persona del plural.

⁶¹ Según Garret (1996: 293-294), estas reglas no aceptan excepciones, pues podemos considerar que es más útil a largo plazo aceptar reglas sin excepciones que evaluar en cada ocasión la mayor utilidad. Para este autor, Spinoza y Kant concordarían en que podemos considerar que es la verdadera religión toda aquella que promueve la libertad, porque estaría acorde con nuestra naturaleza moral: soy capaz de instaurar leyes morales por mí mismo. Una importante diferencia entre la ética spinoziana y la kantiana es que el primero enuncia reglas sin excepciones junto con el cálculo de la utilidad de cada caso individual, mientras que Kant sólo enuncia lo primero. Empero, Espinosa (2007: 85 ss) muestra que el holandés no recurre a un racionalismo a ul-

El hombre libre es motivado por la búsqueda directa del bien para la preservación de la vida y privilegia las ideas adecuadas sobre las inadecuadas, de manera que la mayor parte de su mente es eterna (E5P39) y, cuando su ingenio deja de existir porque PMR deja de estar compuesta y expresada por partes,⁶² lo que muere es lo menos significativo de él y su mente no es destruida totalmente (E5P23). A pesar de que la muerte nunca será positiva ni ventajosa porque es el fin de todo entendimiento posterior y de toda capacidad por aumentar la parte eterna de cada uno, nunca negará la naturaleza del ser humano ni la potencia que la expresa. Por lo tanto, la idea de la muerte y el temor que se deriva de ella afectan menos al ser humano cuanto más conoce de manera adecuada (E5P38, P38S).⁶³ En consecuencia, la sabiduría del hombre libre siempre es meditación de la vida y nunca de la muerte, a la vez que ésta es lo último en lo que piensa (E4P67).⁶⁴ Esto

tranza, sino que el hombre sabio reconoce los límites de la razón, aunque lucha por ampliarlos.

⁶² La muerte no desacredita la existencia eterna de la misma PMR como modo comprendido en el atributo extenso, así como tampoco su idea en Dios: la esencia no es una posibilidad lógica sino algo real.

⁶³ Spinoza pone un buen ejemplo de la diferencia entre la vida imaginativa y la racional: “El enfermo come aquello a lo que tiene aversión por temor a la muerte; en cambio, el sano goza de la comida y así disfruta de la vida mejor que si temiera a la muerte y deseara directamente evitarla. Así el juez, que condena a muerte al reo, no por odio, ir, etc., sino por el solo amor a la salud pública, sólo se guía por la razón” (E4P63S).

⁶⁴ Las nociones comunes nos sacan del mundo de las pasiones y de los efectos: por medio de ellas comprendo las causas del mundo de los encuentros positivos; entonces dejamos la fluctuación de nuestro ánimo y ascendemos a poseer nuestra potencia.

parece rechazar la posición platónica en el *Fedón* (67e). Adquirir conocimiento adecuado no sólo conlleva tener mayores recursos cognitivos para autoconservarse, sino incrementar la actividad y perfección de uno mismo, es decir, hacer eterna una mayor parte de la mente. De ahí que la antípoda del hombre libre sea el suicida, aquel que se odia a sí mismo y cuya última pasión es consecuencia de la máxima impotencia humana y la máxima esclavitud hacia cosas ajenas a su naturaleza.⁶⁵

Nos dice Spinoza que: “[...] como entre las cosas singulares no hemos conocido ninguna que sea más excelente que el hombre que se guía por la razón, en nada puede cada uno mostrar mejor cuánto vale su habilidad [*ars*] e ingenio, que en educar a los hombres de tal suerte que, al fin, vivan según el mandato de su propia razón” (E4A9). La mejor forma de mostrar el valor del ingenio y de la habilidad propias es la educación

Como sostiene Deleuze (2004: 186-187), aquí hacemos filosofía y sólo cuenta la meditación de la vida, en donde la muerte sólo afectará mi parte más pequeña. Para nuestro autor, la idea de “una pulsión de muerte” sería la cima de la vida inadecuada; no hay afeción de la propia muerte, pues no puedo tener una afeción de mi propia descomposición.

⁶⁵ Otra conclusión de la identidad entre virtud y conato es: “[...] que los que se suicidan son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores, que repugnan a su naturaleza” (E4P18S). Con este rechazo, nuestro autor no deja de enfrentar un grave problema: si el aprecio hacia la vida es inherente a todos los seres, ¿cómo podemos explicar la decisión de quitarse la vida? Nuestro autor toma el caso de Séneca como paradigma del suicida: los suicidas son impotentes porque son obligados a quitarse la vida por causa exteriores en extremo poderosas, de modo que ven el suicidio como un mal menor frente a otros males mayores (E4P20S). Este problema ha sido analizado por Cohen (2003: 164 ss).

racional de otros seres humanos, de manera que todos vivan acorde a su sola naturaleza. Esta educación queda clara en el deseo del hombre libre por procurar “[...] guiarse a sí mismo y a los demás por el libre juicio de la razón, y [...] hacer únicamente aquellas cosas que él mismo ha comprendido ser las primeras” (E4P70D). Esta guía bajo el modelo del hombre libre no es la misma que la del individuo guiado por la ambición, por ejemplo, pues éste se impone sobre los demás para ser el único beneficiado aunque sea a través de la desgracia ajena (E4P34S). En cambio, el hombre libre no proyecta sobre los demás todas sus ideas sino únicamente aquellas relativas a la sola naturaleza humana, por lo que no se trata de una acción egoísta ni individualista, sino humana, benigna y coherente con cualquier ser humano. En otros términos, el modelo del hombre libre ha sido esculpido según los cánones de la sola naturaleza humana y, cuando se proyecta sobre las demás personas, fortalece la naturaleza común a todos los seres humanos. Tendrá ideas adecuadas de propiedades exclusivas a los seres humanos en cuanto considere las solas afecciones positivas que tiene con otros seres humanos. Por ejemplo, la vida en sociedad, la ayuda mutua, la solidaridad, etc. De hecho, se trata de las virtudes.

CONCLUSIÓN

Vimos que, para el holandés, la causa final de una cosa es una idea inadecuada en cuanto no describe ninguna propiedad interna de esa cosa.⁶⁶ Este filósofo coincide

⁶⁶ Esta asociación de objetos no afirma nada en realidad, pues el objeto resultante es imposible. Por ejemplo, creer que un árbol

con Descartes en que la causa eficiente es la única que explica los efectos de las cosas. Sin embargo, pudimos observar que la idea de causa final es el mismo apetito humano, en cuanto lo consideramos como el principio o la causa primaria para conseguir lo que se propone. Por ello expresa una relación entre el ser humano y aquello que se propone en términos de beneficio o daño para su existencia y conato; prueba de ello son los afectos de esperanza y temor que encuentra en el mundo el creyente en causas finales. Aquí radica la ambivalencia de esta imaginación:⁶⁷ es un error pensar en causas finales cuando se le confunde con esencias o propiedades inherentes a las cosas; pero advertidos de que las causas finales son ideas de relaciones del conato humano, entonces el ser humano es consciente de esta limitación y puede utilizar las ideas de causas finales como herramientas útiles para emprender su camino de amar intelectualmente a Dios.

Un ser humano que todavía no es virtuoso es capaz, sin embargo, de concebir la vida virtuosa del amor intelectual de Dios. Asimismo, ese ser humano se propone como causa final de sus acciones esa vida

puede hablar es una ficción que implica la ignorancia de las naturalezas del hombre y de árbol (E1P8S; TIE 57, nota x). Quien conoce las naturalezas del hombre y del árbol sabe que es imposible que un árbol hable o que a un hombre le salgan ramas y raíces.

⁶⁷ Si bien genera ideas inadecuadas que no expresan la naturaleza de las cosas, genera ideas útiles que posibilitan la conservación del ser humano que tiene esas ideas. Por ello, la idea de la causa final es una ficción útil para quienes ignoran la Naturaleza, que incluye la naturaleza humana y la naturaleza de las cosas: les permite saber qué esperar de las cosas a partir de las afecciones que éstas les han producido. Sin ficciones, el ignorante moriría pues no tiene otra manera de conocer las cosas exteriores.

virtuosa a través del modelo del hombre libre. Se trata de una propuesta de esperanza que guía y da sentido a sus acciones. Primero formamos estas nociones y, después, nos proponemos vivir según el modelo de ser humano que sigue estas virtudes.

Cuando la razón evalúa las cosas desde la perspectiva eterna de la naturaleza humana, no sólo percibe siempre los mismos bienes para todos los seres humanos, sino que esta sola percepción motiva *per se* para perseguir dichos bienes. Esto no es extraño si recordamos que la filosofía spinoziana relaciona estrechamente ideas (representaciones) y afectos (sentimientos o emociones): en cuanto consideramos si las ideas de la mente ponen o quitan su existencia, consideramos esas ideas como afectos para esa mente. Si la mente concibe ciertas nociones comunes a todos los seres humanos —como comportamientos que conducen a la conservación de cualquier ser humano—, entonces *ipso facto* tales demostraciones pasan a ser motivaciones para perseguirlas, es decir, esa idea no dirige al deseo sino que ella misma es el deseo. Por tanto, el deseo no es algo que se añada a la idea que tiene la mente: es imposible percibir algo útil y no perseguirlo al mismo tiempo. Para Spinoza, la razón es inherentemente práctica y el conocimiento ético que deduce es intrínsecamente motivante⁶⁸, será capaz de guiar la acción (*ex ducto rationis*), ofrecer consejos (*consilium rationis*), preceptos (*pareceptum rationis*), reglas (*praescriptum rationis*) y dictados (*dictamen rationis*).

⁶⁸ Spinoza no tendrá necesidad de exhortar, dirigir ni suplicar a sus lectores, ni tampoco se lo propondrá, porque la propia razón de cada lector lo hará para cada uno. Cf. Garret, 1996: 296-297.

La regla de vida del hombre libre es la fortaleza de ánimo (*Animi Fortitudo*, E3P59S), es decir, la firme constancia del deseo de pensar y actuar bajo la guía de la razón. Se trata de la genuina fuente de la actividad humana de la cual se siguen todas las virtudes y se vive una tranquilidad ajena a cualquier fluctuación de ánimo e incoherencia existencial sufrida por afectos contrarios. Es más, Spinoza afirma que la fortaleza de ánimo y el ingenio son el mejor criterio para evaluar la potencia humana.⁶⁹ A nuestro juicio, esto se debe a que toda acción que se sigue de la fortaleza de ánimo deriva de las ideas adecuadas de la mente y sus afectos y ha construido a su ingenio de manera constante para que sea guiado por la razón.

⁶⁹ El pasaje en que apoyo esta afirmación es parte del argumento que Spinoza utiliza para mostrar que la misma naturaleza dicta que las mujeres estén bajo la potestad de los hombres. El texto dice: “[...] si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual ingenio (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda, que, entre tantas y diversas naciones, se encontrarían algunas, en que ambos sexos gobernarán por igual [...]” (TP 11/4). El pasaje deja patente que nuestro autor no puede sustraerse a los prejuicios de la época, incluso cuando considera que procede científicamente al aceptar la experiencia como cierta, cuando apela demasiado a la tradición y las amazonas es la única noticia que tiene de un gobierno dirigido por mujeres. El pasaje latino dice: “Quod si ex natura feminae viris aequales essent, et animi fortitudine et ingenio, in quo maxime humana potentia et consequenter ius consistit”. Domínguez traduce “*ingenium*” como “talento”.

REFERENCIAS

- Carone, Gabriela Roxana (1994) "Teleology and Evil in "Laws" 10", *The Review of Metaphysics* vol. 48, No. 2 (Dec., 1994), 275-298.
- Cohen, Diana (2003) *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Corominas, J. (1954) *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid: Gredos.
- Deleuze, Gilles (1978) *Courses de Vincennes sur Spinoza*. < <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html> >
- Deleuze, Gilles (1996) *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, Gilles (2001) *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, Gilles (2004) *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.
- Domínguez, Atilano (1995) *Spinoza (1632-1677)*, Madrid: Orto.
- Espinosa Rubio, Luciano (2007) "Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos", en Eugenio Fernández (et al.), *El gobierno de los afectos en Spinoza*, Madrid: Trotta.
- Forcellini, G. (et al.) (1965) *Totius Latinus Lexicon*, Padua: Arnaldus.
- Freudenthal, Jacob (2006) *Die Lebensgeschichte Spinozas, mit einer Bibliographie herausgegeben von Manfred Walther, unter Mitarbeit von Michael Czeliński*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

- Garret, Don (1996) “Spinoza’s ethical theory”, en Garret, Don (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge UP, pp. 267-314.
- Gebhardt, Carl (1972) *Spinoza, Benedictus. Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg: Carl Winter.
- Giancotti, Emilia; Matheron, Aléxander; Walther, Manfred. (1985), *Studia Spinozana 1: Spinoza’s Philosophy of Society*, Walther and Walther.
- Gueroult, Martial (1968) *Spinoza. Vol. 1: Dieu (Ethique 1)*, Paris: Aubier.
- Gueroult, Martial (1974) *Spinoza. Vol. 2: L’âme (Ethique 2)*, Paris: Aubier.
- Leibniz, G. W. (2005) *Monadología*. Trad. V. Naughton, Buenos Aires: Quadrata (1714¹).
- Matheron, Alexander (1988) *Individu et Communauté chez Spinoza*, París: Minuit (1969¹).
- Moreau, Pierre-Francois (1994) *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, París: PUF.
- Ogien (2001) “Normas y valores”, en Canto-Sperber, M. (dir.): *Diccionario de ética y de filosofía moral*, México: FCE, pp. 1145-1158.
- Peña Echeverría, Javier (1989) *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Platón (1988a) *Obra completa. Diálogos. Vol. III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Gredos.
- Platón (1988b) *Obra completa. Diálogos. Vol. IV. República*, Madrid: Gredos.
- Platón (1999) *Obra completa. Volumen IX: Leyes (Libros VII-XII)*, Madrid: Gredos.
- Ramos-Alarcón, Luis (2007) “El método geométrico en Spinoza. El conocimiento de las causas por los efectos en la *Ética*”, en *Actas del XIV Congreso In-*

ternacional de Filosofía, Identidad y Diferencia, celebrado del 5 al 10 de noviembre de 2007, en Mazatlán, Sinaloa, en prensa.

Ramos-Alarcón, Luis (2008a) *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca. < <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=18440&orden=234905&info=link> >

Ramos-Alarcón, Luis (2008b) «Individuo y experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano», en Laura Benítez y José Antonio Robles (coord.), *Mecanicismo y modernidad*, México: U. del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 47-58.

Sedley, David (1998) «Platonic Causes». *Phronesis*, Vol. 43, No. 2 (May, 1998), pp. 114-132.

Spinoza (1986) *Tratado Político*, Madrid: Alianza.

Spinoza (1988) *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*, Madrid: Alianza.

Spinoza (1990) *Tratado Breve*, Madrid: Alianza.

Spinoza (2000) *Ética*, Madrid: Trotta.

Spinoza (2003) *Tratado Teológico-Político*, Madrid: Alianza.

Spruit, Leen; Totaro, Pina (2011) *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden, Boston: Brill.

Yovel, Yirmiyahu (1995) *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid: Anaya & Mario