

Spinoza: superstición, finalismo y ecología. Comentario del *Apéndice* de la parte primera de la *Ética*

El *Apéndice* a la parte primera de la *Ética* es algo más que una excelente introducción al pensamiento de Spinoza. En su deliberado carácter de vanguardia crítica se dan cita el esbozo de algunos grandes temas de toda la obra y la posición de un determinado estilo de concebir lo real. Una vez sentadas las bases macrológicas del sistema —Substancia absoluta, Dios o Naturaleza—, el autor extrae sus consecuencias metalógicas, prácticas, y casi diríamos que palpables. Se transita así hacia el discurso microfísico de la segunda parte de la *Ética*. La clave de tal proyecto es plantear abiertamente una concepción de la necesidad (hermana del azar), como sinónima de la perfección y autonomía de los seres, frente al punto de vista teleológico fundado en la comparación heterónoma de las cosas. La sustantividad de lo real rechaza a un pueril antropocentrismo. En este sentido (y de acuerdo a unas características que se resumirán al final del comentario), se puede hablar de auténtica *ecología* en Spinoza, por oposición a todas las implicaciones que acarrea la *teología* imperante¹. Lo iremos viendo. Bajo ambas matrices se entienden, respectivamente, los binomios ética-moral,

1 Se ha dicho que ningún gran filósofo tiene tanto que ofrecer como Spinoza para clarificar y articular lo que son actitudes ecológicas básicas. Hay una profunda convergencia entre el estilo metafísico, ético y vital de quienes están inspirados por un pensamiento ecológico de campo, cf. A. Maess, 'Spinoza and Ecology', *Speculum Spinozanum, 1677-1977*, editado por S. Hessing, (Routledge and Kegan Paul) (London 1977) pp. 418-25.

razón-superstición, psicocuerpo-dualismo, sociedad libre-tiranía... que aparecen bosquejados en el texto. Por otra parte, —y esto será la segunda gran dimensión o perspectiva de este comentario— resulta esclarecedor poner en relación el *Apéndice I* con los otros apéndices, prefacios o complementos a las partes *more geométrico*, que añade el autor. Entramos de lleno, entonces, en lo que se ha llamado la *Ética* subterránea, discontinua, práctica en el sentido más amplio, vitalmente expresiva y de fiero tono polémico². No es éste lugar para un estudio sistemático de las conexiones formales, sino para enriquecer el diálogo con Spinoza a través, precisamente, de esos textos en los que él dobla el rigor impersonal con la identificación y la denuncia personales de los asuntos más relevantes. Todo ello tomando como base al *Apéndice I*, semillero de los demás.

ANTECEDENTES

El *Apéndice* se abre con una enumeración de lo explicado en torno a Dios: su existencia y dinamismo necesarios, bajo los cuales son y se entienden todas las cosas, por El producidas; su unicidad; y de nuevo, desde otro ángulo, la potencia absoluta que define la naturaleza divina, sostén y energía de todos los seres partícipes de ella en múltiples grados, (que, a su vez, constituyen a Dios), y que están predeterminados por El, pero no de forma caprichosa o por libre designio. Este es el tema central en la medida en que funda las consecuencias prácticas que seguirán. No

2 Cf. G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Muchnik ed., Barcelona 1975) p. 340 s. En efecto, tratamos de un ámbito solidario de los escolios y en donde a menudo éstos se dan cita. Los apéndices y prefacios comparten los caracteres que este autor atribuye a los escolios: a) demostración positiva intrínseca; b) ostensión, es decir, autonomía e independencia expositiva; c) intención polémica en la que los argumentos se ven apoyados en ciertos axiomas evidentes. Esta segunda expresión de la *Ética* es importante en grado sumo y no es la menor de sus cualidades el coraje.

es posible extenderse sobre la parte I de la *Ética*, digamos tan sólo que la naturaleza de Dios se aprehende en base a dos argumentos: a) el argumento de realidad: el ser absolutamente infinito que consta de infinitos atributos, a su vez infinitos en su género (cf. Def. 6 y Epístola, 60); b) argumento de potencia: noción intuitiva y dinamizadora, idéntica a la esencia o realidad divina (cf. Proposición 11, donde se introduce por primera vez en términos de *como es notorio por sí*).

Diremos, en conjunto, que Dios es ontológicamente uno y único, pero infinitamente plural en sentido cualitativo. De esta plataforma surge, a su vez, la hipercomplejidad —ahora cuantitativa— de los *seres concretos*. Deben añadirse las notas de inmanencia y univocidad, por oposición a la trascendencia, eminencia y analogía de la concepción cartesiana y, en menor medida, leibniziana. Spinoza ha hecho una elaboración prolija de lo que podríamos llamar apriorismo abierto o marco lógico cuasiestático, que va a ser *llenado* en buena medida por la dinámica modal. Sin abusar de la metáfora, diremos que se trata de diseñar el *campo de juego* de lo real, caracterizado precisamente por su neutralidad. En otras palabras, por su necesidad, perfección u objetividad autónoma. En él cabe todo y todo está bien en sí mismo.

No importan aquí los tecnicismos —el propio autor los elude—, sino rebatir prejuicios que impiden la comprensión concatenada de las cosas. Para ello, Spinoza toma un camino directo en el apéndice, tajante y próximo a la experiencia de todos, eficaz en grado sumo, fluido: no es aquel orden lógico o geométrico, sino el *examen de la razón*³, lisa y llanamente. Se observará, pues, que el *método* necesita los servicios, perfectamente autosuficientes, de

3 B. Spinoza, *Ética*, I, Apéndice, p. 89, Edición de Vidal Peña (Alianza Editorial, Madrid 1987). Todas las citas pertenecen a esta edición salvo que se indique lo contrario. Por otra parte, señalamos a título de curiosidad que en el índice del libro sólo el Apéndice I está diferenciado junto a las demás partes de la obra.

otro tipo de discurso, también legítimo y racional. Así, por ejemplo, al iniciar el *Apéndice* de la parte IV, el autor cree necesario resumir en él lo fundamental «*acerca de la recta conducta en la vida*» —y verlo de una ojeada—, porque la demostración ha sido «*dispersa*» y ceñida a «*las conveniencias de la deducción*». Igualmente, antes de exponer los afectos en conexión con la racionalidad «*según nuestro prolijo orden geométrico, conviene primero aludir brevemente a los dictámenes mismos de la razón, para que todos comprendan más fácilmente mi pensamiento*»⁴. En consecuencia debe relativizarse lo que a menudo se considera un orden rígido e inalterable de suyo, en beneficio de las metas que se persiguen: el interés prima sobre la modalidad gnoseológica. Sirva este breve apunte para presentar el estilo expositivo del texto y glosar lo que se dijo más arriba sobre esa segunda *Ética*, subyacente, alternativa y complementaria. Como es bien sabido, forma y fondo se coimplican en extremo, porque si la primera se entiende de forma unilateral, el segundo se resiente. Podrá comprobarse que el racionalismo no debe reducirse a los tópicos aún vigentes.

PROPENSION NATURAL A LA SUPERSTICION

DIMENSION INTERNA

Para explicar la vigencia abrumadora de los prejuicios que pretende analizar y refutar, Spinoza no se apoya en una teoría elaborada en detalle ni deducida con frialdad:

«Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes

4 Ibid., Apéndice IV, p. 326 y IV, 18 esc., p. 271.

de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes» [...] ⁵.

Para empezar se da un hecho notable, cual es la apelación a un dato evidente de la experiencia común, consensuable y sencillo. Pero más que la ignorancia en el inicio de la vida, nos interesa el segundo aspecto porque equivale, ni más ni menos, que a la definición del *conatus*. En efecto, sin llegar a la proposición 9 esc. de la parte III, sale a escena el deseo que define la esencia humana; sus elementos ya están aquí: hay un apetito consciente que busca lo útil para la propia vida, cuyo nivel más básico —añadimos sin forzar el texto— es la autoconservación ⁶. Este deseo individual e irreductible determinará lo que es bueno y no al revés, por lo que cada cual es independiente desde su base instintiva, por así decir. De ahí que los hombres se imaginen ser libres —añade el autor—, puesto que son conscientes de sus voliciones y apetitos, pero ignoran las causas que les disponen a apetecer y querer ⁷. Además, a partir de este engaño inicial, se desata una dinámica proyectiva y utilitarista (que será analizada en el siguiente párrafo) cuyas claves subyacentes son las siguientes.

La cuestión ahora estribaría en dilucidar la concurrencia del ímpetu propio y de las circunstancias exterior-

⁵ Ibid., p. 89 s.

⁶ Ibid., p. 183. La prop. 7, III (el esfuerzo de perseverar en el ser constituye la esencia actual de la cosa) es enriquecida en el escolio de la prop. 9: «el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos». No hay intelectualismo moral, como es claro, sino una tendencia previa, personalizada, que tiene carácter normativo en exclusiva.

⁷ Ibid., p. 90. En escolio (recuérdese la similitud de escolios y apéndices) de Prop. 2, III, p. 178, se dice exactamente lo mismo: en base común a la experiencia y a la razón se constata el error de esta espuria libertad. Ahí consta —lo adelantamos por la terminología implicada— que la decisión del alma equivale en todo a la determinación del cuerpo, pues son cosas simultáneas por naturaleza.

res. El autor no lo hace porque sus objetivos son otros, pero bien podemos detenernos un momento dada la importancia del asunto, con la ayuda de la definición de los afectos que a modo de complemento no *geométrico* se añade al final de la parte III: el deseo es *determinado* a hacer algo en virtud de una afeción cualquiera (causa inmediata que lo activa o modaliza), gracias a la cual precisamente se tiene conciencia del apetito. Esta afeción es un aspecto (innato o adquirido) de la constitución, de suyo variable, de esa esencia. A su vez, la idea confusa que significa el afecto en tanto pasión no esclarecida, expresa y afirma (en cada instante, sin comparación cronológica) una mayor o menor fuerza o potencia de existir, esto es, una mayor o menor perfección o realidad⁸. La buena ética consistiría en contar con el mayor número de ideas claras o adecuadas —racionales—, cuyo carácter positivo para el sujeto estriba en que éste conoce y controla su vida y goza de más potencia. Por consiguiente, los aspectos cognoscitivo, ontológico y ético son idénticos en última instancia. No podemos extendernos más, pero queda claro que el olvido de las afeciones o causas inmediatas influye decisivamente en la hipertrofia de las causas finales; más concretamente, la forma de autocomprensión del sujeto es equivocada (falsa libertad, determinación exclusiva por fines), con lo cual este error de partida se va a proyectar hacia la comprensión de la naturaleza. Es el imperio de las ideas confusas o inadecuadas que hemos mencionado: el deseo está mal dirigido y todo se confunde. Lo cual obedece, en fin, a la propensión natural en el terreno de la ignorancia que recogía el texto y acabamos de comentar. Hasta aquí el primer elemento mencionado por Spinoza que *facilita* el prejuicio y la superstición.

8 Ibid., p. 234 s. y 249. Véase la conexión temática que es posible establecer entre el tipo de textos que nos ocupa, no deducidos geoméricamente. El estilo global responde en el caso de estas definiciones adjuntas a la parte III a lo dicho sobre el apéndice a la parte IV: son síntesis más directas y prácticas. Por lo demás, su penetración psicológica rebasa con mucho el aspecto lógico.

Por nuestra parte hemos de añadir otro dato sustantivo a la explicación de esa génesis, complementario de la anterior. «*La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición, es, pues, el miedo*»⁹. Miedo que es consecuencia de la incertidumbre constante (*fortuna*), de la zozobra de ánimo y de la desdicha generalizada. Es él quien conduce a la adopción de muletas que se llaman «orden divino» y «finalismo». La recompensa sería una falsa seguridad y la coartada para lograr a toda costa lo que sea útil. El inicio del TTP está dedicado a constatar cómo el *delirio*, las *ficciones*, el *deseo sin medida*, los *sueños* y las *necedades infantiles* definen la situación y son tomadas como *respuestas divinas* al malestar. Es sorprendente la semejanza casi literal de estos términos con lo que se dirá más adelante sobre el apéndice. Dado este proceso, «*se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a la superstición*»¹⁰. Por de pronto, llegamos a la misma conclusión respecto a la propensión natural, con la novedad de que aquí se habla de las supersticiones en general, aunque ya implícitamente orientadas a la teleología. El conjunto de la dinámica nos va a mostrar cómo el prejuicio natural-histórico se convierte en superstición histórico-natural. Y lo cierto es que las dos raíces explicadas tienen en común su carácter evidente, *a priori*, y experiencial en sentido psicológico e histórico. Como no podía ser menos, las instancias se retroalimentan entre sí.

9 B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, edición de A. Domínguez (Alianza Editorial, Madrid 1986) p. 63. (Esta obra se indicará como TTP y la Ética con E). Spinoza aduce pruebas de carácter experiencial e histórico en donde se traslucen elementos concomitantes de la superstición como la esperanza, el odio, la ira, y el engaño, siempre ajenos a la razón. Por lo demás, el geometrismo está igualmente ausente de un lenguaje plenamente expresivo, cuya intención y estilo son semejantes a los de escolios, apéndices y prefacios.

10 *Ibid.*, p. 61 ss.; cita textual de p. 63.

DIMENSION EXTERNA

Hasta aquí las claves de origen que permiten entender lo que los textos afirman sobre la situación resultante:

«Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto» [...] ¹¹.

Se verá una cierta transitividad finalista entre el designio divino, la utilidad y el culto de los hombres, y las cosas adecuadamente dispuestas para ello: éstas están al servicio de áquel que, a su vez, opera en función de Dios. Spinoza denuncia de forma palmaria la proyección antropocéntrica (el hombre lo juzga todo exclusivamente desde la incomprensión de sí mismo) ¹² que liga el trato con la naturaleza a un trasfondo supuestamente religioso, lo que en otro contexto será tanto como supeditar la ciencia que se ocupa de la primera al poder que reside en lo segundo. Y es que en última instancia todo obedece —lo iremos viendo— a un interés de dominio. Hay una concepción instrumentalista de las cosas por principio, que se basa en la posición inversa-complementaria del texto arriba citado: si allí todo giraba en torno a los fines, ahora Spinoza se centra en los medios. «Pues una vez que han considerado (los hombres) las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas», sino que han concluido —una vez más basándose en su propia experien-

¹¹ B. Spinoza, E., Apéndice, I, p. 90.

¹² Ibid., p. 91. En relación al estudio de las causas finales de las cosas en aras de una utilidad apetecida: los hombres «juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la propia». En cuanto a la naturaleza de los supuestos rectores suprahumanos de la naturaleza, por serles desconocida «se han visto obligados a juzgar de ella a partir de la suya». En muy breve espacio Spinoza repite tres veces (habrá más) este mecanismo proyectivo que vicia toda otra actividad humana.

cia— que hay unos rectores de la naturaleza, libres en el sentido humano, que han dispuesto todo para su mejor uso. La doble proyección circular según la cual Dios lo ordena todo a fines y las cosas son medios que sirven a esos fines (los seres nunca son válidos en sí mismos) todo lo antropomorfiza, y conduce a la invención de un Dios manipulable y a medida: Este les favorece para obtener culto, y los humanos buscan su exclusivo favor a través de la naturaleza, «*en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia*»¹³. (Se aprecia feroz competencia entre las diversas ortodoxias, fachada para otros conflictos de poder, que ensangrentaron particularmente el siglo XVII con las llamadas guerras de religión. Aun cuando parezca hablar en abstracto, Spinoza no pierde de vista su época). Es el imperio de las causas finales, hacia cuyo conocimiento se dirigen los calculadores esfuerzos del saber. Así *el delirio*, utilitarista a ultranza, se ha extendido a todos los ámbitos¹⁴.

Todo ello ocasiona —enumeradas desde otro plano— la serie de inversiones que tergiversan la naturaleza: en el orden lógico, la causa (eficiente y real) es tomada como efecto (finalista); de tipo crono-lógico, lo anterior es convertido en posterior; y de carácter esencial, en tanto lo auténticamente perfecto en el ámbito de Dios (cosas producidas inmediatamente por El) se supeditaría a las cosas producidas al final, que serían más excelentes que aquello

13 Ibid., p. 91. El círculo se cierra: el hombre olvida su originaria proyección fabuladora de lo divino y se aliena al estilo que explicará Feuerbach, pero saca buen partido de todo ello. El precio, sin embargo, será muy alto. Antonio Machado parece que estaba pensando en estas cosas cuando dijo: «lo corriente en el hombre es la tendencia a creer verdadero cuanto le reporta alguna utilidad. Por eso hay tantos hombres capaces de comulgar con ruedas de molino» (A. Machado, *Juan de Mairena*, I, edición de A. Fernández Ferrer, [Cátedra, Madrid 1986] p. 77).

Todo lo cual no contradice la posición spinozana en un contexto *corregido* de que cada cual está legitimado a hacer todo el uso posible de su poder. Pero la comprensión ya es otra, el sujeto cuenta con una *estrategia* racional.

14 Ibid., p. 92. «Pero al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano (esto es: no hace lo que no sea útil a los hombres), no han mostrado —parece— otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres».

porque suponen la coronación de una cadena causal, pero que en realidad las ha alejado de Dios¹⁵. Es evidente, por tanto, que todo ha sido trastocado: la naturaleza se reduce a mero objeto de explotación y su conocimiento se ha falseado en la medida en que la ciencia verdadera (que opera por causas ciertas) se ha postergado en beneficio de sus puestos fines religiosos que dan cobertura a intenciones bastante menos espirituales. El ser humano se considera, así, por encima y ajeno a esa naturaleza de la que se sirve, seguro en la posición más elevada que le ha dado Dios. Esta fractura irreal está, pues, formada por la simetría y reciprocidad circular de una mala comprensión interna del sujeto y externa de la naturaleza. La tendencia natural a lo primero conduce a lo segundo, que, a su vez, lo refuerza.

Todo ello será rebatido por Spinoza, en otro contexto, en el *Prefacio* a la parte tercera, con lo cual vemos otra interrelación temática de los textos que configuran esta *Ética* subterránea y discontinua: los que observan de forma errónea la naturaleza humana «*parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio*». Por un lado sería capaz de rebasar el orden natural, pero por otro la impotencia e inconstancia humanas se explicarían porque su naturaleza está viciada, y es por ello detestada y ridiculizada, «*y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana*»¹⁶. Esta paradoja que comprende aparente ensalzamiento y contundente desprecio de lo humano son dos caras de lo mismo, perfectamente reconocibles en muchas tradiciones y for-

15 *Ibid.*, cf. p. 93.

16 *Ibid.*, *Prefacio*, III, cf. p. 170 s. También se trata este punto en *Apéndice IV*, cap. XIII y XXV. Spinoza rechaza estas hipócritas posturas con crudeza en varios lugares, sin llegar a descalificar radicalmente lo que sería una religión bien entendida y con sentido bien distinto al de las ortodoxias. Por de pronto, en este *Prefacio* hay una primera alusión crítica hacia *Descartes*, quien no ha sabido explicar los afectos humanos. Seguiremos estas menciones polémicas.

man parte de lo que podría llamarse patología ciclotímica del concepto religioso del hombre. Se malentienden los afectos humanos, lo que implica graves consecuencias prácticas. Por el contrario, hay que instaurar —dice el autor— una ciencia fundada en la universalidad e identidad de las leyes y reglas naturales. No hay reduccionismo alguno, sino la intención firme de situar al hombre —con sus peculiaridades— en donde siempre estuvo. En esta continuidad eco-antropológica late el *neutralismo* objetivo del que ya hemos hablado: lo que importa es entender y no juzgar, no moralizar falsamente lo real, por consiguiente se habla en los términos ya conocidos de cantidad de potencia en relación a los actos y afectos humanos, evitando calificaciones sesgadas *a priori*¹⁷. Todo lo cual no niega que haya valoraciones en el pensamiento de Spinoza, pero éstas se refieren —debemos repetirlo— a la autonomía e inmanencia de cada sujeto; no hay normas morales universales, sino el carácter estructural de las leyes naturales. El hombre ético es aquél que ejerce la racionalidad en función de su particular deseo, bien conocido y orientado. Mientras esto no suceda, debe afirmarse que la superstición teleológica vertebró el doble error, interno y externo, que hemos referido.

CUERPO Y CIENCIA

Hemos hecho un recorrido por las raíces y el mecanismo de funcionamiento de la superstición finalista. Es llegado el momento de abordar dos temas importantes en los que se concreta y se proyecta el prejuicio de forma

17 Ibid., cf. p. 172. En este sentido se considera a los afectos y apetitos humanos como si fuesen cuestión de líneas, superficies o cuerpos en el juego de fuerzas del entorno.

particularmente significativa. Una vez más, el texto no pasa de ser un esbozo, pero su alcance resulta claro:

«Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia. Así también, cuando contemplan la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y concluyen, puesto que ignoran las causas de algo tan bien hecho, que es obra no mecánica, sino divina o sobrenatural, y constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra. Y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad»¹⁸.

El antecedente del texto es la afirmación de que los teólogos y metafísicos, «*secuaces*» de la doctrina finalista, han instituido un modo de argumentar hartamente singular: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia (tal como recoge la cita). En principio, han concebido un Dios imperfecto por cuanto la instauración de fines que le atribuyen sólo puede obedecer a la necesidad de cubrir algunas carencias. Y a la vez sitúan todo lo que no son capaces de explicar o que les contradice en el marco de las inescrutables órdenes divinas. Así, el *regresus ad infinitum* acaba por instalarse en la voluntad de Dios y obtiene cobertura para cualquier interés, en especial político-religioso, toda vez que es monopolio de sus *administradores*. Dijimos más arriba que el trasfondo —a nivel colectivo— de esta problemática era cuestión de dominio y poder: entonces se refería a la manipulación instrumentalista, ahora se ciñe a dos núcleos principales del discurso spino-

18 Ibid., *Apéndice*, I, p. 94 s.

zано, estrecha e internamente vinculados: el cuerpo y el saber.

Vale la pena desarrollar el asunto, siquiera con brevedad, siempre de acuerdo al carácter incoador de grandes temas del apéndice y a sus vínculos con la clase de textos parejos que ya hemos tipificado. Digamos, por ejemplo, que cuanto más apto es para padecer muchas cosas a la vez y para obrar autónomamente un cuerpo, mayor es la capacidad del alma para percibir muchas cosas a la vez y entender distintamente¹⁹. Y es que, además, nadie ha determinado experimentalmente lo que puede un cuerpo «en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea»; es decir, sin el concurso del alma, a la que concede excesivo valor el prejuicio animista²⁰. Spinoza también establece un cierto paralelismo entre el método lógico que perfecciona el entendimiento y el arte médico de cuidar el cuerpo. Es obvio que la posición de Spinoza choca con la estoica, y de modo expreso con *Descartes*, quien recurre a cualidades ocultas y a causas generales (Dios), sin pasar del disparate *hipervolicionista* en el tratamiento de la relación alma-cuerpo²¹. Por todo lo visto, no extrañará la relevancia concedida al estudio causal del cuerpo —emblema de todas las cosas naturales—, y la firme oposición que encuentra en todo tipo de inquisidores. Es claro que se enfrenta de nuevo una visión que considera a las cosas en sí mismas, a partir de

19 Ibid., II, 13 escolio, p. 118. Véase también IV, *Apéndice*, cap. XXVII.

20 Ibid., III, 2 escolio, p. 175. Spinoza apela una vez más y de forma reiterada a la experiencia como base de sus argumentos: animales, sonámbulos, etc. No se vea un tocoso materialismo donde sólo se intenta corregir un dualismo desequilibrado.

21 Ibid., V, Prefacio, p. 339 ss. Es la segunda referencia polémica a *Descartes* que recogemos, es decir, en que se nombra y explicita la denuncia, más allá de la impersonalidad geométrica. Es verdad que *Descartes* criticó el finalismo, pero mantuvo la dogmática cristiana sobre Dios y teologizó la física, cf. M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique I)* (Aubier-Montaigne, Paris 1968) p. 400. Por lo demás, en natural compensación del énfasis corporal de partes anteriores, el prefacio acaba de decir que el dominio sobre los afectos que ocupa la V se explicará sólo desde el conocimiento del alma (para mejorar la comprensión que ya da la experiencia). Son, pues, ángulos o dimensiones de lo mismo.

sus causas, y otra que postula milagros y finalidades sobrenaturales.

El texto ciertamente no tiene desperdicio. El poder, por ejemplo monárquico, encuentra coartada y herraría en la explotación de la ignorancia, que a menudo se condensa «*bajo el especioso nombre de religión*», que disfraza «*el miedo con el que se los quiere controlar (a los hombres), a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación*»; lo contrario ocurriría en un estado libre «*ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma*»²². Resulta meridiano el íntimo lazo que nos lleva del enfrentamiento razón-superstición al ámbito socio-político. Aunque Spinoza es sumario, no cuesta mucho apreciar la continuidad implícita y profunda entre los vértices cuerpo-saber-poder. Sería un craso error hacer avanzar al autor más allá de lo que permite su siglo, pero parece cierto su parentesco germinal con una línea de pensamiento crítico relativamente definida²³.

22 B. Spinoza, TTP, Cap. I, p. 64 s. En el Cap. VII, p. 192, se denuncia el papel instigador de odios y discordias por parte de la falsa religión; a lo cual se suma la superstición, frontalmente opuesta a la razón y a la naturaleza. La religión auténtica sería aquella fundada en la idea de Dios, o sea, en el verdadero conocimiento de Dios (impersonal, necesario, neutral y en esa medida *respetuoso*, pleno, ajeno a su uso interesado), que nos impele a ciertos deseos y acciones; mientras que la moralidad es el deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón (E., IV, Prop. 37, escolio I, p. 290). Por otro lado el estado natural es previo al civil o moral y en igual medida escapa al derecho divino, supuestamente inscrito ya en la naturaleza (E., escolio II, p. 293 y TTP, Cap. 16, p. 346).

23 Las importantes semejanzas con algunos aspectos del pensamiento de Nietzsche requerirían un amplísimo comentario. Pero sí valdrá la pena recordar aquí un famoso texto de Foucault: «Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: «si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano». El humanismo ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y «adaptada a su destino»). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual *se ha obstruido*

Baste aquí anotar la rebelión de Spinoza contra el humanismo falsamente dignificador, cuya refutación hemos expuesto, y al que opone un sujeto constituido por el conjunto variable de sus interacciones con el mundo, además de ser la única forma posible de consciencia²⁴. Dicho de otra forma, un sujeto compuesto de partes y estados sucesivos, en modo alguno sustancialista; y, sobre todo, una esencia deseante, activa, buscadora de un poder creciente, y que en esa medida participa de la potencia divina y se perfecciona. Un sujeto, en fin, rigurosamente articulado con el medio, pues de otro modo sería ininteligible. Lo fundamental es la pluralidad biofísica en todos los órdenes que enhebra al cuerpo con lo real y, así, al alma que conoce y siente. Es un conocimiento interno y multifactorial de «*concordancias, diferencias y oposiciones*» (cf. E., II, 29 esc.). El conocimiento racional comienza precisamente cuando se accede a las relaciones físicas e intensionales, cuales son las *nociones comunes*. De esta forma el hombre se autocomprende en y desde la Naturaleza, toma las referencias esenciales para ubicarse y proyectarse, constructiva y versátilmente, sobre las cosas. Su apertura al mundo es creciente y podría decirse que entabla una relación adulta con los seres. La opacidad tiende a desaparecer²⁵. Hasta el punto de que la sabiduría del tercer género de conocimiento bien puede entenderse como integración del alma en el *ecosistema inteligible* que es el Atributo Pensamiento (cf. E., V, 39 esc.). En ese nivel el *ego* se hace

el deseo de poder en Occidente...». M. Foucault, Microfísica del poder (Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, mayo 1980) p. 34. La apoyatura de todo ello es la noción de sujeto, como es bien sabido, por lo cual habría que destruir su significado establecido.

²⁴ B. Spinoza, E., II, 13 y post., 14.

²⁵ Como breve contrapunto recuérdese la monadología de Leibniz y su armonía preestablecida que elude el juego libre de fuerzas y resta valor al contacto directo en sentido amplio: «Pues todo espíritu es como un mundo aparte, se basta a sí mismo, es independiente de otra criatura, envuelve el infinito, expresa el universo. Por ello es tan perdurable, tan subsistente y tan absoluto como el universo» (G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso [Ed. Charcas, Buenos Aires 1982] p. 469 s.). La perspectiva intensional y expresiva que comparte con Spinoza no elimina las diferencias apuntadas.

transparente a lo real; la máxima lucidez tiende a lo impersonal para cualificar al máximo la subjetividad. Y aún entonces importa un pragmatismo bien entendido, pues esto es la felicidad, la virtud, la libertad y el poder realizados, todos equivalentes.

FALSEDAD DE LA TELEOLOGIA: ELEMENTOS CORRECTORES

Frente a la situación generalizada en la que triunfan la superstición teleológica y la advocación a un Dios personal que crea y dirige el mundo, Spinoza opone dos líneas argumentales heterogéneas, pero una vez más complementarias. Por un lado, la experiencia cotidiana, cabe decir la casuística; y por otro, la disciplina que revoluciona la ciencia de la época: la Matemática.

«Y aunque la experiencia proclamase cada día, y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio: situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuya utilidad ignoraban (conservando así su presente e innato estado de ignorancia) les ha sido más fácil que destruir todo aquel edificio y planear otro nuevo. Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedad de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad»²⁶.

La sustantividad neutral y no manipulable del fluir de lo real —la *naturaleza divina de las cosas*, en palabras de M. Yourcenar— es el yunque sobre el que se baten los

26 Ibid. Apéndice, I, p. 92.

prejuicios. Sin embargo, el error es persistente y la «reducción a la ignorancia» llega al extremo de querer buscar una inverosímil cadena causal para explicar el hecho más fortuito, como la caída de una piedra sobre un hombre al que mata: «*Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? (y efectivamente a menudo concurren muchas a la vez)*»²⁷. No es baladí esta última mención de una concurrencia compleja, pues en modo alguno la necesidad spinozana es simple o lineal. Por el contrario, es un principio hermenéutico que hace posible la ciencia: todo tiene causa próxima, pero nuestro desconocimiento de vastas zonas de la realidad hace que se funda con el azar²⁸. De rebote, debe rechazarse la simplificación y la unilateralidad en toda situación, y el autor se esfuerza en ello.

En cuanto a la Matemática, hay que subrayar que es una forma antifinalista de conocer, por lo cual se centra en lo que las cosas son, sin desfigurarlas con sobreimpresiones. Esta fijeza en la esencia presente permite penetrar su verdad, abre de manera revolucionaria el terreno de la certeza inmanente (la verdad es norma de sí, cf. E., II, p. 43). La dependencia de los dioses, esto es, de cualquier instancia ajena, tiene que abolirse. Las consecuencias son incalculables pues aquí subyace la univocidad del conocimiento: el hombre que tiene *ideas adecuadas* cuenta con el mismo índice de verdad que Dios, entre otras razones

27 Ibid., p. 94.

28 B. Spinoza, TTP, Cap. IV, p. 136: «Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles». Justo antes, Spinoza ha dejado claro que las leyes universales de la naturaleza «dependen del arbitrio de los hombres», es decir, su sanción «depende principalmente del poder de la mente humana», por cuanto el hombre es una parte del poder de la naturaleza y no goza de una hipotética objetividad *desde fuera*. Nótese que el defensor de la verdad introduce una cauta relatividad en lo referente a totalidades: el conocimiento cierto lo es siempre de cosas singulares aprehendidas en su contexto inmediato.

porque penetra la entraña misma de lo que Dios es. Se descartan, en fin, la analogía y la dogmática. Un breve inciso para apuntar la frecuencia con que Spinoza habla de *forma* y *figura* para referirse a la naturaleza de algo, incluidos los individuos humanos. Nos contentamos con decir que su carácter plástico es significativo y ciertos aspectos no están lejos del *gestaltismo*. Lo relevante desde otro ángulo es que cuando se entiende lo real «—y de ello es testigo la *Matemática*—, al menos las cosas serían igualmente convincentes para todos, ya que no igualmente atractivas»²⁹. Spinoza sabe bien que el deseo de cada cual tiene peculiaridades irreductibles y que los afectos —comunes e intransferibles, a la vez— nunca desaparecen por completo del alma. El interés modula de nuevo al conocimiento desde esa subjetividad afectiva.

En un hermoso párrafo del *Apéndice*, IV, se sintetizan los elementos fundamentales de una sana afectividad, desde el tema que nos ocupa: «*La superstición... parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría. Pero, como ya hemos dicho (ver Escolio de la prop. 45 de la Parte IV), nadie sino un envidioso puede deleitarse con mi impotencia y mis penas. Pues cuanto mayor es la alegría que nos afecta tanto mayor es la perfección a la que pasamos y, por consiguiente, tanto más participamos de la naturaleza divina, y no puede ser mala ninguna alegría que se rija por la verdadera norma de nuestra utilidad. Pero quien, por contra, es guiado por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es conducido por la razón*»³⁰. El texto es sumamente explícito y re-

29 Ibid. E., p. 97. Y es que los cuerpos humanos concuerdan, pero también difieren en muchas cosas. El juicio según la «disposición del cerebro» de cada uno nos lleva al ámbito de la imaginación, de la controversia inútil y del escepticismo vacío. Nociones como «armonía» no son, entonces, sino pretenciosas metáforas sin valor generalizable ni real, cf. p. 96.

30 B. Spinoza, E, Apéndice IV, Cap. 31, p. 337. En el cap. 32 y último, Spinoza remata la faena: el esfuerzo del auténtico conocimiento, que es nuestra mejor parte, concuerda con el orden de la naturaleza entera. Es decir, nuestra potencia se compone con la del todo, nos hacemos fluidos en él.

coge de forma completa casi todos los elementos que hemos barajado, integrándolos en una comprensión directa y vital. La alegría resulta de un encuentro positivo, de un lance venturoso, lo que significa un aumento de potencia o perfección, e implica una acertada inteligencia de la situación. La tristeza es la pasión contraria, pues reprime la potencia de pensar del alma (cf. E., III, 11 esc.). Como cada *conatus* expresa y participa de un grado determinado de la potencia o naturaleza divina³¹, es obvio que alegría y verdadera utilidad se dan la mano: el carácter afirmativo y expansivo de tal posición no admite las maniobras del miedo (como tampoco los remordimientos o la incertidumbre de la esperanza). La referencia al Escolio de IV, 45 es muy interesante; ahí Spinoza abunda en estas tesis para concluir proponiendo un hedonismo lúcido que enriquezca de forma variada al cuerpo (alimento, bebida, juegos, teatro, ornato, música) y también reporte beneficios cognoscitivos al alma, según sabemos. Pero además rechaza frontalmente la superstición, «*torva y triste*», que negaría el deleite en provecho del ascetismo supuestamente agradable a los *trasmundanos*, en términos de Nietzsche. Y se incluye en primera persona: «*Tal es mi regla y así está dispuesto mi ánimo*». Más claridad imposible.

CRITICA DE LAS VALORACIONES DERIVADAS DEL FINALISMO

Spinoza adopta un método de exposición envolvente, con recurrencias que desgranar los diversos aspectos del tema. Aquí se retoma el falso utilitarismo que todo lo re-

31 B. Spinoza, E., IV, 4: «la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia de Dios, o la Naturaleza». Univocidad e inmanencia radicales.

fiere al hombre, para analizar unas nociones generales que tratan de explicar la naturaleza de las cosas a partir de ese prejuicio.

«Han llamado *Bien* a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y *Mal* a lo contrario de esas cosas. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan, y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un *Orden*, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por consiguiente, recordarlas con facilidad; y, si no es así, decimos que están mal ordenadas o que son *confusas*» [...] ³².

El dualismo característico de tales nociones, Bien/Mal, Orden/Confusión, Belleza/Fealdad... es elocuente por sí mismo. La primera pareja es entendida bajo la óptica religiosa que ya encontramos al comienzo: Dios ordenaría lo real según fines y medios, a su vez en función del hombre. Respecto al segundo binomio, Spinoza remacha que el orden así establecido no es independiente en modo alguno de nuestra imaginación; algunos llegan incluso a creer que Dios lo ha dispuesto todo para que sea fácilmente imaginable, sin reparar en que hay «*infinitas cosas que sobrepasan con mucho nuestra imaginación*». Esta llamada a la complejidad es inútil para quienes «*creen que todas las cosas han sido hechas con vistas a ellos, y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida... según son afectados por ella*» ³³. Este último punto es importante pues conduce a interrogarse sobre la legitimidad de las valoraciones, en último término morales. En efecto, habíamos visto que el sujeto

32 Ibid., I, *Apéndice*, p. 95.

33 Ibid., p. 96 y 97, respectivamente.

particular puede decidir por sí mismo sin atender a normas universales, ¿es esto contradictorio con la frase recién citada?

Para responder a la cuestión hay que saltar sin esfuerzo al *Prefacio* de la Parte IV, pues en él hay varias menciones expresas del *Apéndice*, I. Así, por ejemplo, se recuerda lo que allí se dijo sobre la ausencia de finalismo: Dios, o la Naturaleza, obra por la misma necesidad por la que existe. Su esencia absoluta es completamente ajena —por definición— a principios o fines. «Y lo que se llama *causa final* no es otra cosa que el *apetito humano mismo*», pero inconsciente de las causas inmediatas que lo determinan a apetecer. En consecuencia es necesario rechazar cualquier «*modelo ideal*», «*idea universal*» o «*concepto ideal*» de perfección-imperfección de las cosas naturales, que llevan al extremo de ver «*falta o culpa*» en la misma naturaleza. Esta moralización absurda —que tanto irritará a Nietzsche— se basa en la reducción de los individuos al género llamado *ser*, en el seno del cual se establecen comparaciones.

«La perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género [...] pero no porque les falte algo que sea suyo, ni porque la naturaleza haya incurrido en culpa. En efecto: a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, [...] (lo cual) se produce necesariamente»³⁴.

Queda rotundamente claro que ni las nociones ideales, con su carácter maniqueo y absoluto, pueden imponerse a la realidad, ni es de recibo la comparación heterónoma de las cosas, que ya arranca eliminando las diferencias. La comprensión racional, por contra, contaría con

34 Ibid., *Prefacio*, IV, p. 253 s.

nudos o nexos de relación intensional, con conceptos a modo de estructuras rellenables, más o menos amplios (conocimiento de segundo género); pero tendría una intención netamente heterogeneizadora que respetaría la individualidad para enmarcarla entonces en el total abierto³⁵. Podríamos concluir que sin diferencia no hay Absoluto, y viceversa. Otro tanto cabe en relación a la moral, o por mejor decir —en palabras de Deleuze— en el paso de una moral de deberes a una ética de potencias. Si partimos de que *bien* y *mal* tampoco aluden a nada positivo en las cosas y son meros «*modos de pensar*» también surgidos de la comparación, será fácil desembocar en un relativismo útil.

«De todas formas, aún siendo esto así, debemos conservar esos vocablos. Pues, ya que deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista, nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho. Así pues, entenderé en adelante por *bueno* aquello que sabemos con certeza es un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de la naturaleza humana que nos proponemos. Y por *malo*, en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión [...]. Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar, tal y como se la entiende según su naturaleza»³⁶.

Spinoza cree, por tanto, que deben mantenerse esas referencias dado su sentido práctico y orientativo, nunca

35 «Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios». *Ibid.*, V, prop. 24, p. 363; «...cuánto poder tiene sobre las cosas singulares el conocimiento que he llamado intuitivo o del tercer género [...] y cuánto más potente es que el conocimiento universal que he dicho pertenece al segundo género», *Ibid.*, V, 36 esc. p. 372.

36 *Ibid.*, Prefacio, IV, p. 255. En otros términos, *bueno* es lo que nos es útil y *malo* lo que nos impide alcanzar un bien (cf. E, IV, Definiciones I y II). La semejanza con Nietzsche vuelve a ser evidente.

absoluto. La naturaleza de cada cual será además la instancia última que filtra el proceso. Esta es la nueva ética: cada uno se cualifica combinando su deseo, las causas inmediatas que lo modulan, el trato racional con las cosas, y su modelo orientativo. Por todo ello podemos vincular íntimamente y de forma definitiva dos facetas bipolares de lo mismo: «*por realidad entiendo lo mismo que por perfección*», lo cual en sentido humano equivale a: «*por Virtud entiendo lo mismo que por potencia [...] en cuanto que tiene (el hombre) la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza*»³⁷. Lo primero destierra nítidamente cualquier posición finalista o antropocéntrica, y lo segundo explica la autonomía que define al hombre ético. Hay plena transitividad del aspecto ontológico al ético. Un principio ecológico por excelencia: la independencia de un ser sólo es inteligible y posible desde la base de su dependencia originaria, de su contextualización radical (Dios o Naturaleza), en la que se desenvuelve y de la que se nutre. La consciencia creciente que acompaña al proceso es el mejor antídoto contra la superstición: percibida la desnudez de los seres, nos acercamos a la sabiduría.

CONCLUSIONES

Las consideraciones que se han hecho hasta el momento son necesariamente apretadas y, sin embargo, creemos que no exentas de importancia y alcance. Es lo que ofrecen los apéndices y prefacios: un corte transversal que vincula las partes u órganos vitales de una obra viva como es la *Ética*. Nuestra intención ha sido hacer una lectura relacional del contraste entre superstición finalista y

37 Ibid., II, Def. VI; E, IV, Def. VIII. Esta *virtud* se apetece por sí misma y no en aras de un fin, pues nada es más valioso que ese poder desplegado, cf. E, IV, 18 esc.

lo que denominamos ecología, como forma lúcida de ver y pensar lo real. A la hora de concluir es adecuado atender a las últimas líneas del *Apendice*:

«Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque conengan o repugnen a la naturaleza humana. Y a quienes preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo desde el más alto al más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastantes amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, según he demostrado en la 'Proposición 16'»³⁸.

Bien sabemos a estas alturas que el ser humano está legitimado para usar en su propio beneficio lo que le rodea, bajo la guía de la razón (en el mejor caso) y hasta donde alcance su poder (en todos los casos). Y ello de forma comunitaria y libre, pues nada es más provechoso que el hombre para el hombre, la concordancia amistosa y la búsqueda de la común utilidad³⁹. Pero este amor a sí mismo (que posibilita amar a otros) y esa actuación autoconservadora según las leyes de la propia naturaleza, degenerarían en grave error si faltase la consciencia de ser una parte en el seno de un conjunto que debe respetarse y entenderse por sí mismo. Spinoza no niega que cada uno tenga sus gustos y prácticas, por decirlo llanamente, sino que rechaza abiertamente el *narcisismo cultural*, en sentido lato, que se opone a lo que sería un naturalismo nada bucólico, por cierto.

Aborda el autor el problema de las miserias, fealdades y desgracias del mundo (aludidas antes del texto ci-

³⁸ Ibid., Apéndice, I, p. 97 s.

³⁹ Ibid., IV, 18 esc. El contrapunto, generoso y pragmático, a Hobbes es evidente.

tado); falta de racionalidad, en fin. La respuesta es apabullantemente simple; en un mundo pleno cabe todo, y todo tiene su sentido. Dios no es un Ser personal ni moral al que se puedan hacer los consabidos reproches existencialistas o las ingenuas alabanzas del creyente. Lo que se considera malo, ridículo o absurdo sólo es tal para los hábitos de la razón humana y nace de la ignorancia del orden y coherencia de la naturaleza toda⁴⁰. Podría alegarse que éste es el recurso a la ignorancia que antes se criticaba, pero debe observarse que el punto de partida es otro: *la realidad no se rige por fines ni está impregnada de valores morales; cada cual es responsable de sí mismo y no tiene que dejarse llevar por ningún predicador de designios sobrenaturales*. La postura spinoziana parece más bien la de cierta higiene mental que evita la soberbia, sin perder el coraje que exige vivir en un mundo inabarcable y sin pastor. No es tanto una reacción contra la religiosidad sincera, cuanto la exigencia de que ésta se haga adulta. Por lo demás, la mención de la proposición 16⁴¹ abunda en la infinita e inmanente pluralidad de lo real, simétrica de la divinidad.

Hasta aquí el comentario propiamente dicho. Una breve recapitulación clarificará el significado de la *ecología* en Spinoza (adaptada, claro está, a lo que su momento histórico permite). La etimología de esta palabra es reveladora: *oikos* en griego significa casa, es decir, es *logos* que se ocupa del ámbito al que se pertenece y en el que se vive. Para el autor no hay lugar a dudas: «*Deus sive Natura*». Y esta matriz se caracteriza —como ya sabemos— por su *neutralidad*, esto es, por su pura afirmación (en

40 B. Spinoza, TTP, cap. 16, p. 334.

41 B. Spinoza, E., prop. 16, p. 63: «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)». Esta proposición se cita dos veces en el *Apéndice*, I y otra más en IV, Prefacio como marco lógico antifinalista y global. El entendimiento infinito (modo infinito inmediato del atributo Pensamiento) es la dimensión inteligible de la extensión afectiva.

esto consiste la necesidad o el azar), que se explica así: autonomía e inmanencia de lo real frente a las apreciaciones antropocéntricas de heteronomía y trascendencia. Esto es naturalismo: cada ser natural es perfecto en sí mismo en la medida en que es. La famosa frase de que toda determinación es negación debe entenderse en sentido precisamente negativo: el conocimiento va del individuo al *fluir único* por vía intensional, pues aquél es su expresión viva y suficiente. Desde otra perspectiva, las notas ecológicas están presentes en la *horizontalidad* del sistema spinoziano, por oposición a un verticalismo jerarquizado. En buena medida por todo lo que acabamos de decir, es obvio que la secuencia Dios-Atributos-Modos infinitos-Modos finitos no es ascendente ni descendente, como quiere la vieja trampa del lenguaje y la iconografía tradicional; y mucho menos forma compartimentos estancos. También se aplica la concepción ecológica contemporánea en el hecho de ser un modelo plural y descentralizado, es decir, complejo y multifocal. La potencia de la Naturaleza spinoziana es uniforme y plena (aunque sus expresiones varíen de grado); y la «*facies totius universi*» compone una ontología estructural en la que «*toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes—esto es, todos los cuerpos—varían de infinitas maneras sin cambio alguno del individuo total*»⁴². Aun con las limitaciones teóricas obvias, ese individuo se autorregula y va más allá de la mera suma de sus partes. De la misma forma, cantidad/cualidad, unidad/diversidad, análisis/síntesis, autonomía/dependencia, azar/determinación, son parejas ya complementarias en nuestro autor⁴³.

42 Ibid., II, Lema VII post. 13, p. 123.

43 Para una exposición muy notable y fecunda del paradigma ecológico y de la complejidad, en la ciencia actual, véase las obras de Edgar Morin: trilogía de *El método*; *Ciencia con consciencia* y *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*. En ellas nos inspiramos de forma general para este apunte de características. Huelga decir que Spinoza encaja de forma limitada, pero muy interesante.

Esta aproximación general al pensamiento de Spinoza en perspectiva ecológica admite otras vías: la realidad por él presentada comporta *autopoiesis* y reorganización permanentes; materia y vida son la misma cosa, como lo son extensión y pensamiento, esencia y potencia. Y todo esto se refleja en el paso decisivo del objeto o sujeto/sistema al ecosistema/unidad de lo múltiple. Hemos visto en su momento cómo el hombre sólo se entendía y actuaba en y desde su entorno. El mismo está compuesto de muchos individuos que conforman su cuerpo, y éste requiere para conservarse de muchos otros cuerpos que lo regeneran continuamente (cf. postulados I, III y IV, posteriores a 13, II). Su inteligencia se define por su constante y versátil adaptación a un medio cambiante, por asimilar la entropía y las agresiones, por articularse y componerse con las fuerzas del entorno. En definitiva, Spinoza mantiene implícitamente una continuidad bioeco-antropológica en el sujeto, y natural-personal-social respecto a la realidad en su conjunto. La clave de todo ello radica en que es la misma potencia la que atraviesa esas instancias y se diferencia cualitativamente en ellas. En el primer caso, el deseo fundamenta a la razón, el instinto a la lucidez. Y son retroactivos entre sí. En el segundo caso, el estadio natural y el estadio social son momentos sucesivos de la dinámica humana, cuya mejor forma de organización es el estado democrático porque resulta *«el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo»*⁴⁴. El sentido ecológico se prolongaría en la confederación de ciudades y estados.

Somos conscientes de que la exposición mezcla ámbitos y dimensiones, pero nos parece que responde en lo esencial al pensamiento del autor. Y es que la reflexión se manifiesta, precisamente, fundiendo la ontología, la gno-

44 B. Spinoza, TTP, cap. XVI, p. 341.

seología, la ética y la política —como ya sabemos. Tal es el reverso teórico de las continuidades señaladas más arriba. Este carácter inclusivo e interrelacional en grado superlativo se evidencia de manera excelente en II, 49 esc. Tal vez se haya notado la ausencia de prefacio o apéndice en la Parte segunda de la *Ética*. Pues bien, el escolio mencionado cumple perfectamente la función de apéndice en su calidad de texto último de la parte. Aquí encontramos una larga refutación de la doctrina que afirma la diferente naturaleza de voluntad y entendimiento, así como su desigual extensión o alcance. Tal postura llevaría —en el plano divino y en el humano— a una hipertrofia de la volición que, a su vez, produciría graves errores, entre ellos el reiterado finalismo, como postizo arbitrario a lo que las cosas son. Por el contrario, la clara identificación de voluntad y entendimiento que mantiene Spinoza conlleva la necesidad y *neutralidad* en Dios, o la Naturaleza. En el alma, volición o idea singular, y la afirmación o negación implícitas, son lo mismo. De este modo se elimina la que suele considerarse causa del error (por ejemplo según Descartes).

A partir de esta cuestión así entendida, Spinoza deriva unas consecuencias «*muy útiles para la vida*»: 1. Se obra por el solo *mandato* de Dios, y se participa en grado creciente de su naturaleza cuanto más se le conoce y se actúa con la perfección subsiguiente; esta doctrina proporciona sosiego y muestra cuál es la más alta felicidad o beatitud, fin en sí misma, y no servidumbre que reclama recompensas. 2. Enseña a soportar con ánimo equilibrado los «*sucesos de la fortuna*» que escapan a nuestro control, pero no a la necesidad de los «*eternos decretos de Dios*». 3. También es «*útil para la vida social*», pues excluye el odio, el desprecio, la burla y la envidia; e invita al auxilio racional del prójimo (no de forma parcial, sensiblera o supersticiosa), según indiquen «*el tiempo y las circunstancias*». 4. No menor es su «*utilidad para la sociedad civil*»,

pues enseña que el gobierno debe favorecer la libertad de los ciudadanos, no hacerles siervos ⁴⁵.

Spinoza ha dedicado la primera y segunda parte de la *Ética* a exponer la naturaleza de Dios y la del alma humana, respectivamente. Podemos decir que por el carácter especial del punto de vista adoptado para describir estos ámbitos de cimentación, global y particular, ya se pueden derivar esas consecuencias «*muy notables, sumamente útiles, y de necesario conocimiento*». Es decir, la perspectiva que pretende respetar al máximo la sustantividad de lo real —*sin interferencias humanas*— es de tal envergadura que todo lo imbrica con facilidad, según hemos ido comentando desde el inicio. No extraña, por tanto, que se anuden consideraciones ontológicas y gnoseológicas, éticas y pragmáticas, sociales y políticas. Esta es una síntesis precoz en el orden de su discurso, pero que nos sirve perfectamente para terminar, dado ese carácter nuclear que subrayamos. Constituye además un proyecto de salud integral en perspectiva ecológica, que el autor elabora a lo largo de su obra. Se trata de un profundo interés crítico, *higiénico* en todos los sentidos de la palabra, y cualificador, que atraviesa el terreno biomédico, la autorrealización personal y la construcción socio-cultural.

No afirmamos, claro está, que Spinoza posea limpiamente la cacareada *verdad en sí* por obra de una asepsia milagrosa que le distingue de todos los demás. Pero estamos a punto de darle la razón cuando dice que su filosofía tal vez no sea la mejor, pero sí que es cierta, —al menos bien enfocada, añadimos. Y ello porque cuando el ser humano atraviesa las arraigadas convenciones lingüísticas, morales, etc., en buena medida supersticiosas, capta la universal continuidad: en un todo indiviso los procesos son relativos e interconexos. Hay pura acción y el sujeto ya no es un *ego* separado del entorno —y por eso a me-

45 B. Spinoza, E. II, 49 esc., cf. p. 162 ss., en particular 168 ss.

nudo atemorizado—, sino que se unifica con lo que fluye y *rebasa* esa pobre autoidentidad, sin destruirla. Se da una confianza no ingenua en la naturaleza humana, ajena al sentimentalismo, fundada en el sencillo reconocimiento de *lo que es*, en la teoría de campo: una relación funcional en el seno de otras, sin *adentro* ni *afuera*. Pero llena de inteligencia y emoción. La realidad aparece entonces con total inocencia; causa y efecto constituyen un mismo hecho, sin finalismo ni representación alguna. Se pierden los viejos puntos de referencia y la angustia puede asomar, pero una vez asumida la nueva situación como *natural*, surge la ligereza: la sabiduría.

«Las formas de liberación dejan muy claro que la vida no va a ningún lado, pues ya está *allí*. En otras palabras, está jugando, está actuando, y quienes no juegan con ella se han perdido, simplemente, la gracia de este juego»⁴⁶.

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

46 A. Watts, *Psicoterapia del este. Psicoterapia del oeste* (Kairós, Barcelona 1987) p. 203 s. La afinidad de Spinoza y Nietzsche queda una vez más puesta de manifiesto, y en ciertos aspectos se parecerían ambos al Zen y al Taoísmo, en este contexto.