

v. 51 n. 4 (2024): Livre-arbítrio e responsabilidade moral

Submetido em: 01 out 2023
Aceito em: 02 mar 2024Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Una ética contra el fatalismo: reflexiones en torno a la libertad, la virtud y la utilidad común en Spinoza

An ethics against fatalism: reflections on freedom, virtue and common utility in Spinoza

Guillermo Sibilia¹Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar algunos aspectos de la concepción spinoziana de la libertad y su vínculo con la noción de virtud, para mostrar que Spinoza no es un fatalista y que, por el contrario, de su proyecto filosófico se sigue una concepción de la libertad humana que implica no sólo la posibilidad efectiva de actuar sobre lo real, en conjunto con otros individuos, sino también la posibilidad de ver incrementada la propia potencia en ese trabajo de resistencia colectiva. Para llevar adelante nuestro propósito, el artículo se va a dividir en dos grandes partes: en la primera, haciendo referencia a distintos pasajes de su obra, restituimos la crítica de Spinoza a la noción tradicional de providencia. En la segunda parte de este artículo, concentrándonos en la *Ética* de Spinoza, estudiaremos algunos elementos que llevan a afirmar la posibilidad de pensar una ética de la liberación en el marco del determinismo universal que postula su ontología de la inmanencia.

Palavras-chave: providencia. fatalismo. libertad. ética.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze some aspects of Spinoza's conception of freedom and its link with the notion of virtue, in order to show that Spinoza is not a fatalist and that, on the contrary, from his philosophical project follows a conception of human freedom that implies not only the effective possibility of acting on the real, together with other individuals, but also the possibility of seeing one's own power increase in this work of collective resistance. In order to carry out our purpose, the article will be divided into two main parts: in the first, referring to different passages of his work, we return to Spinoza's critique of the traditional notion of providence. In the second part of this article, concentrating on Spinoza's *Ethics*, we will study some elements that lead us to affirm the possibility of thinking an

¹ E-mail: guillermosibilia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1366-7464>.



ethics of liberation within the framework of the universal determinism that his ontology of immanence postulates.

Key-words: providence. fatalism. liberty. ethics

INTRODUCCIÓN

Una de las acusaciones que más pesaron sobre la filosofía de Spinoza fue la de promover una doctrina ética fatalista. Tanto pensadores o corresponsales contemporáneos como filósofos posteriores le reprocharon una y otra vez que su concepción de la naturaleza y de la causalidad divinas condenaba a los seres humanos simplemente a sufrir las consecuencias de un mundo absolutamente determinado. El Dios de Spinoza, dirán unívocamente, vuelve imposible la verdadera libertad humana. Los seres humanos están desde esa perspectiva condenados a una aceptación de lo dado, no pueden escapar del determinismo. Con distintos argumentos, todos critican el precio altísimo que se paga por una concepción como esa: la imposibilidad de la libertad humana significa para ellos que la moral no tiene lugar en este mundo, que el mal está justificado, y que la única forma de escapar de él, venciendo nuestras pasiones, es haciendo valer la voluntad libre que Dios nos otorgó a semejanza suya. El objetivo de este artículo es analizar algunos aspectos de la concepción spinoziana de la libertad y su vínculo con la noción de virtud, para mostrar que Spinoza no es un fatalista y que, por el contrario, de su proyecto filosófico se sigue una concepción de la libertad humana que implica no sólo la posibilidad efectiva de actuar sobre lo real, en conjunto con otros individuos, sino también la posibilidad de ver incrementada la propia potencia en ese trabajo de resistencia colectiva.

Para llevar adelante nuestro propósito, el artículo se va a dividir en dos grandes partes: en la primera, haciendo referencia a distintos pasajes de su obra, restituimos la crítica de Spinoza a la noción tradicional de providencia. Como veremos, un aspecto importante reside en el hecho de que el filósofo holandés produce esta crítica, de la que emerge un pensamiento sumamente original sobre la acción divina, recurriendo en muchas ocasiones a los mismos términos que utilizaba la tradición (providencia, libertad, necesidad, predeterminación). En la segunda parte de este artículo, concentrándonos en la *Ética* de Spinoza, estudiaremos algunos

elementos que llevan a afirmar la posibilidad de pensar una ética de la liberación – individual y colectiva– en el marco del determinismo universal que postula su ontología de la inmanencia. Con respecto a esta cuestión, intentaremos mostrar que, de acuerdo con Spinoza, la estrecha vinculación entre la libertad humana y la necesidad causal que gobierna la naturaleza –vinculación, por lo tanto, entre naturaleza humana y naturaleza divina– no conlleva la afirmación desesperanzada de un destino inexorable para los seres humanos (esto es, no caemos en el fatalismo), y que la ética y la libertad deben pensarse por eso en los términos de un “devenir activos”, es decir, de una dinámica inmanente al propio deseo humano, de un proceso histórico, incierto y nunca acabado de liberación individual y colectiva, que se realiza a través del conocimiento y de la resistencia activa contra las pasiones.

1. LA CRITICA A LA NOCIÓN TRADICIONAL DE PROVIDENCIA Y LA NECESIDAD LIBRE DE LO REAL

En la *Ética*, Spinoza interroga de manera constante las consecuencias de la identificación de Dios o la naturaleza con una potencia absolutamente infinita, y la de las cosas singulares –incluidos los seres humanos– con los efectos inmanentes de esa potencia. En ese contexto, una de las doctrinas centrales, que por cierto fomentó la visión de su filosofía como un fatalismo, es el rechazo de la voluntad humana libre, el cual se fundamenta en otro rechazo igualmente importante, a saber: el de la idea de una voluntad divina libre, que obra contingentemente sobre el mundo. En este sentido, puede decirse que la crítica spinoziana a la noción tradicional de providencia divina conlleva y se articula con la crítica que, en sus distintos textos, dirige Spinoza contra aquellos que imaginan una voluntad humana “libre” o independiente de las causas naturales, y a la que conciben como el único medio o instrumento para la realización ética, esto es, para combatir y vencer a las pasiones. Antes de examinar esas críticas, conviene entonces detenerse brevemente en el antecedente inmediato en que se inscribe, no sin críticas importantes, la filosofía de Spinoza.

1. La providencia divina en Descartes

Descartes es una referencia ineludible en la comprensión de la crítica y de la perspectiva singular de Spinoza². Hay dos afirmaciones que recorren su intervención en este asunto. Por un lado, en los *Principios de filosofía*, Descartes (2002, p. 38) expulsa las causas finales del conocimiento científico, fundamentándolo en la razón pura. Promueve así, fiel a su afirmación de la imposibilidad de conocer el infinito, la autorestricción de la indagación filosófica a las causas eficientes que las producen, al estudio mecánico de la naturaleza y de sus movimientos y velocidades, al conocimiento de lo que pertenece exclusivamente al alma humana³. El motivo de la autorestricción es claro. Descartes quiere evitar la vana presunción o arrogancia que lleva a la pretensión de creer poder comprender con el entendimiento finito — que siempre se reconoce así— las cosas naturales creadas por Dios en términos de causas finales. Como si pudiéramos conocer los propósitos de Dios al crearlas, y como si ese conocimiento nos dispensara de indagar la verdadera naturaleza de los sentidos y de la razón en el conocimiento de esas cosas. Descartes propone, por el contrario, concentrarse —no sin aceptar que Dios es el creador de todo lo que existe— en la razón y en su funcionamiento. En este sentido, parece claro que el filósofo francés no desprecia en sí mismos los propósitos o fines divinos, pero los coloca más allá del alcance del entendimiento humano y, por lo tanto, también del conocimiento científico. Por otro lado, la otra afirmación que recorre la obra de Descartes tiene que ver con la compatibilidad de la bondad divina, que se asume como una verdad metafísica, con la posesión de una voluntad libre por parte de los seres humanos. En las *Meditaciones metafísicas* sostiene que Dios es el autor de todas las perfecciones que posee el individuo, y entre ellas destaca su libre albedrío, su vo-

² Spinoza lo nombra explícitamente en el prefacio a la quinta parte de la *Ética*, y equipara sus errores con los de la filosofía estoica (Spinoza, 2009, pp. 243-246). En este artículo utilizamos a veces en el cuerpo del texto la siguiente abreviatura: E, seguido por el número romano correspondiente a la parte de la obra, luego en números arábigos la proposición, y cuando corresponde, se señala si se trata de una demostración o un escolio). Utilizamos la edición canónica de Carl Gebhardt de las obras completas de Spinoza y la traducción al español de Atilano Domínguez.

³ “Tampoco nos detendremos en el examen de los fines que Dios o la naturaleza se ha propuesto al crear el mundo y apartaremos totalmente a nuestra filosofía de la indagación de las causas finales, pues no debemos presumir de nosotros mismo tanto como para creer que Dios ha querido que fuésemos partícipes de sus designios; más bien, considerando a Dios como el Autor de todas las cosas, solamente intentaremos indagar mediante la razón que ha puesto en nosotros cómo lo que percibimos por mediación de nuestros sentidos ha podido ser producido...” (Descartes, 2002, p. 38. Traducción modificada).

luntad infinita, muy importante puesto que lo semeja a su creador (Descartes, 2009, p. 79)⁴. El libre albedrío, la capacidad de elegir entre posibles, es un principio metafísico que surge directamente de la infinita perfección y bondad divinas, y recibe de ellas su garantía de verdad. Es la principal sede de la moral cartesiana, el arma más importante de su arsenal.

Ahora bien, como atestiguan algunas de las objeciones que acompañaron la publicación de las *Meditaciones metafísicas* y muchas cartas posteriores, esta doctrina no está exenta de problemas: parece difícil, le reprochan a Descartes, compatibilizar esa voluntad libre con la providencia divina. Quien mejor confirma esa dificultad, abriendo la interrogación cartesiana a cuestiones éticas, es la princesa Isabel de Bohemia, con quien Descartes mantuvo un importante intercambio epistolar. En una carta de 1645, pidiéndole a Descartes que explique la utilidad de ciertos conocimientos (de Dios, del alma, etc.) para alcanzar el bien supremo, la princesa dice:

El [conocimiento] de la existencia de Dios y de sus atributos puede consolarnos de las desdichas que nos vienen del curso ordinario de la naturaleza y del orden que Dios estableció en ella, como pueden ser que la tormenta nos haga perder los bienes; el aire inficionado, la salud; la muerte, a los amigos. Mas no de las que nos vienen de los hombres, cuyo albedrío nos parece completamente libre, pues sólo la fe puede persuadirnos de que Dios se ocupa en gobernar las voluntades y determinó la fortuna de cada persona antes de la creación del mundo. (Descartes, 2011, p. 604)

El escollo es grande. ¿Cómo puede concebirse el libre albedrío de los individuos y, simultáneamente, la ordenación divina de las cosas? Isabel admite que Dios pueda ser causa de los efectos (desdichas) que no dependen del libre albedrío (como por ejemplo una tormenta que destruye los bienes de un individuo), pero tiene dificultades en comprender racionalmente cómo pueden depender de Dios (también) aquellos efectos que derivan de la acción libre de los individuos (que pueden o no traer consecuencias indeseadas). ¿Cómo conciliar el albedrío dependiente de la ordenación divina y la libertad que esa misma ordenación otorga a los seres humanos? Descartes no parece sentirse en aprieto alguno. Para él, “no sería soberanamente perfecto si pudiera suceder cosa alguna en el mundo que no proce-

⁴ “Únicamente la voluntad experimento en mí tan grande, que no concibo ninguna otra potencia más amplia y extensa, de manera que ella es principalmente la que me da a conocer que llevo en mí la imagen y la semejanza de Dios” (Descartes, 2009, p. 79).

diera” (2011, p. 610). El ejercicio del libre albedrío no sufre menoscabo alguno por depender de la voluntad divina⁵. Dicho con otras palabras, la omnipotencia divina y el libre albedrío son compatibles en la argumentación cartesiana. Por lo tanto, no hay ruptura o discontinuidad, sino la subsunción del ámbito humano (y en consecuencia de la libertad y de la ética) en otra esfera más amplia que, en cierta medida, lo presupone (metafísica), sin importar que los decretos divinos escapen a la comprensión del hombre.

Isabel, sin embargo, sigue sin comprender cómo pueda ser posible la compatibilidad entre ambos planos. Por eso, en otra carta le pide a Descartes que le explique “la forma en que puede ser distinta la naturaleza de la dependencia de la voluntad y la de su libertad” (Descartes, 2011, p. 618). Para responder, Descartes apela a una conocida comparación entre Dios y un rey:

Supongamos que un rey ha prohibido los duelos, pero sabe con certeza que dos gentileshombres de su reino, que residen en diferentes ciudades, se hallan enfrentados y tan encorajinados el uno con el otro que, si se encontrasen, nada podría impedir que se batieran; si ese rey, digo, hace a uno de ellos algún encargo para cuyo cumplimiento tiene que ir cierto día a la ciudad en la que vive el otro, sabe muy bien que no dejarán ni de encontrarse ni de batirse y, en consecuencia, de desobedecer su prohibición, pero eso no quiere decir que los obligue a hacerlo; y ni el conocimiento que tiene de la circunstancia, ni siquiera la voluntad que ha tenido de ponerlos en ella, impide que, en caso de batirse los caballeros al encontrarse, lo hagan tan voluntaria y libremente como lo habrían hecho si el rey no hubiera tenido arte ni parte y ellos se hubieran encontrado por cualquier otro motivo; y puede el rey castigarlos con la misma justicia, puesto que han desobedecido su prohibición. Ahora bien, lo que un rey puede hacer en lo tocante a algunas acciones libres de sus súbditos, Dios, que posee presciencia y sabiduría infinitas, lo hace infaliblemente en lo tocante a las de todos los hombres. (Descartes, 2011, p. 621)

La imagen de Dios como un rey nos permite concluir dos cosas, en la misma línea de lo anterior: por un lado, que para Descartes existe un orden providencial necesario cuyos fines sólo Dios conoce. Como un rey, Dios ha preordenado todo, incluso las acciones humanas. Y precisamente por eso, no es posible concebir la posibilidad de llevar a cabo algo que Dios no hubiese considerado o conocido previamente. Por otro lado, sin embargo, la comparación nos enseña que dentro de

⁵ “Pues esa independenciam, que experimentamos y sentimos en nosotros y basta para que nuestras acciones merezcan alabanza o reprobación, no es incompatible con una dependencia de naturaleza distinta, según la cual todas las cosas están sometidas a Dios” (Descartes, 2011, p. 616)

este orden natural creado existe —ocupando un lugar destacado— el ser humano, que es un ser finito pero dotado de una voluntad infinita, y que, consciente de su propia libertad, puede obrar en el mundo siguiendo lo que su razón le aconseja. Las dos conclusiones juntas implican que, para Descartes, la providencia divina —esta providencia divina justificada racionalmente— no interfiere en la libertad de los seres humanos para ordenar y constituir sus fines, para elegir lo que la razón les muestra como lo mejor. De lo que se trata entonces en la moral cartesiana, y en esto consiste uno de sus principales “remedios”, es de limitar el deseo a lo meramente posible, a lo que la razón determina que está (o puede estar) bajo su control. Lo que se puede elegir.

Esa limitación, a la que se accede no sin dificultad y sólo con hábito, es una de las principales conclusiones que encontramos en su última obra, *Las pasiones del alma*. Detengámonos en dos pasajes centrales. En el artículo §145, leemos lo siguiente:

En cuanto a las cosas que de ningún modo dependen de nosotros, por buenas que puedan ser, nunca deben desearse con pasión, no solamente porque pueden no ocurrir, y afligirnos así tanto más cuanto más las hayamos deseado, sino principalmente porque, al tener ocupado en ellas nuestro pensamiento, nos apartan de llevar nuestro afecto a otras cosas cuya adquisición depende de nosotros. Y hay dos remedios generales contra estos vanos deseos: el primero es la generosidad, de la que hablaré después; el segundo es que a menudo debemos reflexionar sobre la Providencia divina (*Providence divine*), y representarnos que es imposible que nada suceda de manera distinta de como ha sido determinado desde toda la eternidad por esa Providencia; de suerte que es como una fatalidad o una necesidad inmutable (*une fatalité ou une nécessité immuable*) que debe oponerse a la fortuna (*Fortune*), para destruirla, como una quimera que proviene nada más que del error de nuestro entendimiento. Porque sólo podemos desear lo que creemos que de alguna forma es posible, y no podemos creer como posibles las cosas que dependen de nosotros únicamente en tanto que pensamos que dependen de la fortuna, es decir, que juzgamos que pueden ocurrir y que a veces otras semejantes han ocurrido. Ahora bien, esta opinión se fundamenta solamente en que no conocemos todas las causas que contribuyen a cada efecto. Pues, cuando una cosa que hemos creído que depende de la fortuna no acontece, queda probado que alguna de las causas que eran necesarias para producirla ha faltado, y, por consiguiente, que era absolutamente imposible y que no ha sucedido nunca nada semejante, es decir, que para su producción haya faltado también una causa parecida; de suerte que, si no hubiésemos ignorado esto antes, nunca la habríamos creído posible, ni, por consiguiente, la habríamos deseado. (Descartes, 1997, pp. 214-215)

Como sugeríamos antes, y como se desprende claramente de la cita, aunque las causas finales no son, o no deben ser, objeto del conocimiento científico o de la indagación metafísica, para Descartes sí son importantes en relación con la moral. Por eso recomienda explícitamente, como remedio contra las pasiones y los vanos deseos, reflexionar sobre la providencia divina. Su beneficio radica en aquello que nos devuelve como imagen del mundo y de las acciones humanas, a saber, que nada escapa a la omnipotencia de Dios y que es como una “necesidad inmutable”. Providencia, fatalidad y necesidad: todas remiten a lo mismo, a la determinación divina de todo lo que existe. Precisamente por eso Descartes se preocupa, al mismo tiempo, por distinguir su concepción de la providencia —entendida como necesidad o fatalidad— de la fortuna, a la cual reduce a una “quimera” o a un error en el conocimiento humano de las causas de las cosas. Pensar que los acontecimientos dependen de la fortuna —entendida como pura contingencia—, y pensar por eso que no son necesarios es para Descartes desconocer las causas que los produjeron.

Con esto establecido, Descartes extrae inmediatamente después, en el artículo §146, una conclusión importante:

Por tanto, debemos rechazar completamente la opinión vulgar de que hay fuera de nosotros una fortuna que hace que las cosas sucedan o no, según le place, y saber que todo lo gobierna la Providencia divina, cuyo decreto eterno es tan infalible e inmutable que, excepto las cosas que este mismo decreto ha querido que dependan de nuestro libre albedrío, debemos pensar que a nuestro respecto no sucede nada que no sea necesario y como fatal de suerte que no podemos desear sin error que ocurra de otra manera. Pero, como la mayor parte de nuestros deseos se extienden a cosas que no dependen forzosamente de nosotros, ni todas del prójimo, debemos distinguir en ellas exactamente lo que sólo depende de nosotros, con el fin de extender nuestro deseo únicamente a esto. Y en cuanto a lo demás, aunque debamos creer que su éxito es enteramente fatal e inmutable, para que nuestro deseo no se ocupe de ello, no debemos dejar de considerar las razones que lo hacen esperar más o menos, a fin de que sirvan para regular nuestras acciones. Pues, por ejemplo, si tenemos que hacer en algún lugar a donde podemos ir por dos caminos distintos, siendo uno de ellos normalmente mucho más seguro, aunque el decreto de la Providencia pueda ser que, si vamos por el camino que creemos más seguro, no podremos evitar que nos roben, y, al contrario, podremos pasar por el otro sin peligro, no por eso debemos ser indiferentes a elegir uno u otro, ni debemos respaldarnos con la fatalidad inmutable de este decreto. Sino que la razón quiere que escojamos el camino que acostumbra ser más seguro, y nuestro deseo al respecto debe cumplirse, cuando lo hemos seguido, aunque nos haya ocurrido algo malo; porque, al haber sido evitable en lo que nos concierne, no hemos tenido motivo

alguno para desear vernos eximidos de ello, sino sólo para hacer todo lo mejor que nuestro entendimiento ha podido saber, como supongo que hemos hecho. Y es cierto que, cuando nos ejercitamos en distinguir así la fatalidad de la fortuna, fácilmente nos acostumbramos a regular los deseos de forma que, en tanto que su cumplimiento no depende más que de nosotros, siempre pueden darnos una entera satisfacción. (Descartes, 1997, pp. 217-218)

Nuevamente, de lo que se trata para Descartes es de distinguir la fatalidad de la fortuna y, a través de ello, reivindicar la eficacia de la providencia divina y su compatibilidad con el ejercicio de la voluntad libre, sobre todo cuando es guiada por la razón, que siempre enseña a elegir lo mejor, teniendo en cuenta las condiciones en que opera. Junto con la generosidad, ese es el principal instrumento del que disponen los seres humanos para regular sus deseos y alcanzar, no sin una práctica y dedicación constantes, la satisfacción o bienestar psico-físico. Asemejándose entonces a la postura estoica, para Descartes, sostener que “todo lo gobierna la Providencia divina” supone afirmar la presencia ineluctable de un orden racional que hace lugar al libre arbitrio humano y pone en la limitación del deseo a través de esa voluntad el arma principal contra las pasiones. La razón humana, en este sentido, no es indiferente y no implica quietismo alguno; por el contrario, uno de sus principales papeles éticos consiste precisamente en tener en cuenta lo que puede advenir en el orden de lo real. Por lo cual, como indica el ejemplo, es importante que, a pesar del decreto divino, a pesar de lo que creemos que no se podría haber evitado, frente a la posibilidad (concreta) de ser robados la razón, elija siempre lo que considera mejor, generando un hábito por el cual el deseo no se proyecta más allá de lo posible. Y como dice Descartes (1997, pp. 278-279), esto hasta llegar, en el límite, a dominar de tal modo las pasiones y a manejarlas con tal destreza, que los males que causan son muy soportables, y que incluso de todos ellos puede sacarse gozo (1997, pp. 278-279).

2. La crítica de Spinoza

Aunque sin duda es heredero del pensamiento cartesiano, sobre todo de algunas consideraciones contenidas en las *Pasiones del alma* en las que Descartes completa su descripción del ser humano como unión de alma y cuerpo, Spinoza reacciona como señalamos contra su concepción de la providencia divina, sin por ello

identificarse con la filosofía estoica, con la cual sin embargo comparte ciertos aspectos⁶. El foco de la crítica es la idea o concepción de la voluntad libre de Dios y la articulación de esa voluntad con la naturaleza divina. Su punto de vista respecto de este problema se mantiene prácticamente inalterado a lo largo de sus escritos. Podemos entonces considerar algunos pasajes para corroborar esto y reunir así los instrumentos teóricos que nos permitan dar una visión de conjunto de su doctrina.

En una nota agregada al capítulo 7 de la segunda parte de los *Pensamientos metafísicos*, obra temprana publicada en 1663, Spinoza (2006) afirma por ejemplo lo siguiente:

De lo que será probado en los tres capítulos siguientes, en los que trataremos del entendimiento, de la voluntad y del poder de Dios, resultará sumamente claro que *las esencias de las cosas y su necesidad de existir, a partir de una causa dada, no es nada más que la voluntad determinada o el decreto de Dios*. Por eso la voluntad de Dios nunca nos resulta más clara que cuando entendemos clara y distintamente las cosas. De ahí que es ridículo que los *filósofos*, cuando desconocen las causas de las cosas, se refugien en la voluntad de Dios, como vemos que sucede de ordinario, cuando dicen que las cosas, cuyas causas les son desconocidas, han sucedido por el solo beneplácito de Dios y por su absoluta decisión. Y el *vulgo* no ha hallado mejor prueba de la providencia y del designio de Dios que la derivada de su desconocimiento de las causas. Nada nos indica con más claridad que ellos desconocen totalmente la naturaleza de Dios y que le han atribuido como propia una voluntad humana, que se distingue en realidad de nuestro entendimiento (pp. 275-276).

Para Spinoza la voluntad determinada de Dios coincide con las causas eficientes que producen necesariamente todas las cosas; es decir, que el decreto divino es idéntico a la necesidad misma de existir que expresan todas las cosas reales. Las esencias de las cosas, lo que las define intrínsecamente, es inseparable de Dios porque su voluntad no es una mediación necesaria para su existencia. La necesidad de existir de las cosas, aunque no por su esencia sola, les pertenece y es el resultado de la necesidad de la naturaleza de Dios. Por eso, entender clara y distintamente las cosas, y cómo se producen, supone comprender la voluntad divina, que para Spinoza no es distinta de su entendimiento. Se equipara así la naturaleza infinita de Dios con la producción eterna de cosas que se sigue necesariamente de ella. Sin embargo, como sostiene asimismo en el pasaje, ciertos filósofos entienden algo totalmente diferente y ofrecen, por así decir, una imagen invertida: en efecto, preci-

⁶ Para la concepción estoica de la providencia pueden verse: Bodei, 1995; Lloyd, 2008.

samente cuando (o porque) desconocen las causas naturales de las cosas, “los filósofos” se refugian en la voluntad de Dios, a la que comprenden como una disposición libre de toda necesidad, quedando por ello reducida a la *decisión absoluta* de un ser trascendente que obra benevolentemente. El pasaje finaliza afirmando que el vulgo cae irremediabilmente en el mismo error: puesto que desconoce las causas de las cosas (y muchas veces, incluso, desconoce que las cosas se determinen siempre por causas), el “vulgo” comprende la providencia divina, la intervención de Dios en el mundo, en estrecha relación con una voluntad y una libertad opuestas a la necesidad natural, a la serie de causas que rigen el mundo, en suma, a la potencia infinita de lo real.

Dos cosas merecen ser subrayadas. En primer lugar, vemos que Spinoza plantea ya en esta obra temprana el problema de la concepción inadecuada de la providencia y acción divinas en relación con otro problema: el de la existencia y determinación causal necesaria de las cosas, es decir, el problema del *determinismo natural*, cuya manifestación es doble: causalidad o determinación modo-sustancial, y causalidad o determinación intra-modal. En segundo lugar, vemos que los argumentos deben hacer frente a un doble desafío: el de los *filósofos* que, desconociendo las causas naturales de las cosas, defienden la idea de una voluntad libre y arbitraria (o bien, a veces, también indiferente), y el del *vulgo*, que a partir del mismo desconocimiento de las causas, construye una imagen antropomorfizada de Dios. Desde la perspectiva del filósofo holandés, los primeros bien pueden haber comprendido que la voluntad divina difiere de la humana; sin embargo, siguen todavía cautivos de una mala comprensión de la esencia divina misma, a la cual no le pertenece en absoluto ni el entendimiento ni la voluntad, y de la cual se sigue, de acuerdo a una necesidad absoluta, todo lo que existe. La crítica de Spinoza, es cierto, no llega tan lejos en esta obra como para afirmar esto último de manera explícita. Pero sí impugna la distinción del entendimiento divino de una supuesta voluntad que podría contradecirlo, o al menos llegar más lejos.

Aunque no menciona ni una vez el término “providencia” o “destino”, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, cuya redacción antecede a los *Pensamientos metafísicos*, nos ofrece la misma imagen:

Ahora bien, en cuanto al orden, y para que todas nuestras percepciones se ordenen y conjunten, se requiere que investiguemos, tan pronto como podamos y la razón lo exija, si existe un ser y, al mismo tiempo, cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de suerte que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas. Entonces, como hemos dicho, nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su orden y unión. Por donde podemos ver que nos es, ante todo, necesario deducir siempre todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o de seres reales, avanzando, en lo posible, siguiendo la serie de las causas, de un ser real a otro ser real, y de forma que no pasemos a lo abstracto y universal, ni para deducir de éstos algo real, ni para deducir de lo real algo abstracto. Ambas cosas, en efecto, interrumpen el verdadero progreso del entendimiento. (Spinoza, 2006, p. 123)

La idea que hay que concebir, aquella que permite la progresión de la reforma del entendimiento, es la de un ser que es “causa de todas las cosas”. Ahora bien, este ser no es el Dios creador *ex nihilo* del mundo, que prevé las cosas en su entendimiento infinito y decide luego crearlas, sino que es concebido como un ser cuya idea— la idea que él tiene de sí mismo y la idea que nosotros podemos tener de él— puede afectar el ánimo de tal forma que goce eternamente de una alegría continua y suprema. Es la idea y experiencia de un “bien verdadero” (Spinoza, 2006, p. 77). Dios, o como también lo llama Spinoza (2006, p. 122) en ese texto, “la cosa increada”, se reduce en definitiva al principio y orden inmutable de todas las cosas, al ser cuya esencia objetiva es causa de todas las ideas adecuadas que, en tanto tales, reproducen “al máximo” la naturaleza. Por eso el texto también sostiene que, cuantas más cosas (particulares) entiende la mente, tanto más se entiende a sí misma y puede progresar de acuerdo a su propia potencia (el entendimiento), deduciendo genéticamente un ser real de otro. El método del *Tratado de la reforma del entendimiento* exige así que investiguemos “tan pronto como sea posible” si existe un ser increado que sea causa de todas las cosas (incluidas nuestras ideas), para que entonces la deducción se apoye en su idea y deduzca la formalidad de la naturaleza. Por lo tanto, si bien aborda distintas cuestiones de la filosofía spinoziana, el *Tratado de la reforma* es un texto central para nuestro tema porque vincula dos temas importantes, el del conocimiento adecuado (y por tanto de la causalidad divina y del principio de inteligibilidad de lo real) y el de la ética o, como se dice allí, la necesidad de una enmendación de la forma de vida (*novum*

institutum vitae), que incluso en este temprano texto Spinoza asocia a una forma de vida no egoísta sino colectiva, común (Spinoza, 2006, p. 77).

En el *Tratado Breve*, Spinoza es mucho más explícito que en estas obras, y dedica deliberadamente un capítulo a la cuestión de la Providencia de Dios (“*Van Gods Voorzienigheid*”) (Spinoza, 1990, pp. 84-84). Allí sostiene que la Providencia divina, catalogada en esta obra como un “*proprium*” de Dios, “no es otra cosa que el conato que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser” (Spinoza, 1990, p. 84). En este sentido, hay una “providencia universal” (*algemeene Voorzienigheid*), que consiste en la fuerza por la cual cada cosa es producida y conservada en cuanto es una parte de la naturaleza, y una “providencia particular” (*bezondere Voorzienigheid*), que el filósofo holandés concibe allí como el conato o esfuerzo que tiene cada cosa particular considerada como un todo, es decir, en su singularidad propia. Como es evidente, esta doctrina implica por un lado que Dios no es un ser omnisciente que voluntariamente crea el mundo, y por el otro, que la providencia divina no se vincula a una voluntad libre y contingente. De hecho, en el capítulo siguiente de este *Tratado*, Spinoza sostiene explícitamente que el tercer atributo de Dios es la *predestinación*, y que no hay nada contingente en la naturaleza (1990, pp. 85-88). Ahora bien, si según el filósofo holandés hay una providencia o predestinación, ésta debe entenderse en un sentido totalmente diverso al del calvinismo de su época y a la tradición filosófica en que se apoya: no como la decisión contingente de Dios, que determina desde el principio de la creación quien se salvará y quien será condenado, sino —otra vez— como la necesidad de la existencia que expresan todas las cosas, y que las impulsa a perseverar indefinidamente en su ser.

En el *Tratado teológico político*, Spinoza asocia la cuestión de la naturaleza de Dios, y por lo tanto de su manera de operar en el mundo, con el problema ético. El comienzo del capítulo 3 es muy iluminador: subraya, como queremos hacer nosotros, el vínculo que une la felicidad o beatitud de los individuos, que Spinoza también identifica en este escrito con la libertad, con el goce del bien, esto es, con el esfuerzo por buscar la propia utilidad en concurso con otros y otras, y no de manera aislada: “La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste —dice allí— exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo” (Spinoza, 1994, p. 116). En ese mis-

mo capítulo, habiendo afirmado esa igualdad como requisito del bien, y en el contexto de la crítica de la supuesta elección divina de los hebreos, es decir, de la refutación de la preferencia del pueblo hebreo respecto de cualquier nación, Spinoza hace una pausa y explica que entiende por “gobierno de Dios” (*Dei directionem*):

Pero, antes de empezar, quiero explicar brevemente que entiendo, en lo sucesivo, por gobierno de Dios y que por auxilio divino, externo e interno, que por elección de Dios y que en fin, por fortuna. Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales; puesto que ya antes hemos dicho y lo hemos probado en otro lugar, que las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son mas que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas. Es, pues, lo mismo que digamos que todas las cosas se hacen según las leyes de la naturaleza o que son ordenadas por el decreto de Dios y su gobierno. Y como, además, el poder de todas las cosas naturales no es mas que el mismo poder de Dios, único que todo lo hace y determina, se sigue que toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino, en cuanto que actúa por la naturaleza humana o por las cosas exteriores a ella. Con razón, pues, podemos llamar auxilio interno de Dios a cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de su propio ser; y auxilio externo de Dios, a toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las causas externas. De lo anterior se desprende fácilmente que hay que entender por elección divina. Dado, en efecto, que nadie puede hacer nada, sino en virtud de un orden predeterminado de la naturaleza, es decir, por el gobierno y el decreto eterno de Dios, se sigue que nadie elige para sí una forma de vida ni hace nada, si no es por una singular vocación de Dios, que eligió a éste, y no a otros, para esta obra o para esta forma de vida. Finalmente, por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas. (Spinoza, 1994, pp. 118-119)

Resumamos los principales puntos de este largo párrafo en el que Spinoza reitera, con otros términos, la doctrina que viene presentando desde *Los pensamientos metafísicos*. Hay que comprender adecuadamente, nos dice, cuatro nociones: “gobierno de Dios” (*Dei directionem*), “auxilio divino” (*Dei auxilium*), “elección de Dios” (*Dei electionem*) y “fortuna” (*fortuna*). Con respecto a la primera, Spinoza vuelve a identificar el gobierno o dirección divina con las mismas leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se realizan y suceden todas las cosas. No hay necesidad entonces de una voluntad divina libre que, distinta del orden de la naturaleza, la dirige según su capricho. Ahora bien, puesto que lo anterior supone

que la potencia de las cosas no es otra cosa que la misma potencia de Dios, “que todo lo hace y determina”, Spinoza puede sostener que el auxilio divino es la acción o determinación por la cual los seres humanos, que son parte de la naturaleza, conservan su ser. Esto puede ser, como confirmará la *Ética*, de acuerdo a las leyes de la naturaleza humana (auxilio interno), o bien por la potencia de las causas exteriores (auxilio externo). En otras palabras, los individuos humanos perseveran en la existencia ya sea por la fuerza de su propia potencia, ya sea porque cosas exteriores contribuyen a eso. Teniendo en cuenta esto, resulta claro que la elección divina no es otra cosa para Spinoza que una idea inadecuada, asentada en la ignorancia de la naturaleza divina y de su acción, y en el orgullo que se desprende de ella. En fin, para terminar, Spinoza sostiene que la fortuna no es nada distinto del gobierno de Dios, con la salvedad de que esa dirección divina de los asuntos se presenta en la mente humana de forma inesperada porque depende de causas exteriores⁷.

Para finalizar este recorrido, consideremos más en extenso la doctrina de la *Ética*, que podemos tomar como la posición “definitiva” de Spinoza, como la obra que mejor expresa su perspectiva singular o, como dice un intérprete, “definitiva” o “final” (Rousset, 1968). Una correcta comprensión de la crítica a la noción tradicional de providencia, exigiría analizar y explicar, por lo menos, las tres primeras partes de esa obra póstuma. Para ahorrar espacio y concentrar nuestra atención vamos a detenernos por eso en algunos pasajes y algunas proposiciones de la primera parte que sin duda pueden leerse en la misma línea que los textos que analizamos precedentemente, sobre todo aquellos pasajes en los que Spinoza estudia explícitamente el problema de Dios como “causa” de todas las cosas. En relación con esto, la mitad de la primera parte tiene mucha importancia. En efecto, la proposición 16 —junto con su demostración y sus corolarios— cierran un movimiento deductivo y, simultáneamente, abren otro. El lector encuentra allí la afirmación de un principio muy importante del spinozismo, según el cual de la necesidad de la naturaleza divina, es decir, de la esencia del ser absolutamente infinito que es identificado con Dios o la naturaleza, “deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos”. O lo que

⁷ Agreguemos a lo anterior que, como ya se sugería al comienzo del capítulo 3, el *Tratado teológico político* también considera la declinación o implicancia política de esta comprensión de la naturaleza divina. En una nota del capítulo consagrado a los fundamentos del Estado y del derecho, Spinoza critica, en efecto, la imagen de Dios como un príncipe o rey que establece derechos, y al que por lo tanto habría que rendir culto y obedecer. Implícitamente se distancia de Descartes y ofrece un fundamento inmanente para el derecho político, tema que será desarrollado y ampliado en el inconcluso *Tratado político*.

viene a ser lo mismo para Spinoza: debe seguirse “todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito” (Spinoza, 2009, p. 52).

Aunque recién más adelante se determine el estatus ontológico del entendimiento infinito como un modo infinito y eterno del atributo pensamiento, su presencia en la proposición no debe ser pasada por alto. Puede decirse que sirve para subrayar el hilo conductor de la primera parte de la *Ética*: la afirmación de la inteligibilidad integral de todo lo real y, recíprocamente, la realización de todo lo concebible/posible (Cf. Matheron, 2011, pp. 567-577). Todo lo real se concibe de manera adecuada y absoluta sólo por Dios, que es causa inmanente y eficiente de todas las cosas; simultáneamente, todo lo concebible por un entendimiento infinito, en el que “cae” *todo* —es decir, en el que se contienen objetivamente las esencias de todas las cosas, incluso de las que no existen—, se realiza o ha de ser producido⁸. Por supuesto, esto no significa que todas las “cosas” que están en el entendimiento infinito (ideas de esencias de modos) existen de forma simultánea (o al unísono), en acto “fuera” de ese entendimiento. A pesar de que la potencia divina está para Spinoza siempre en acto, y las cosas se determinan siguiendo la necesidad de esa naturaleza, lo hacen —como afirma claramente la proposición 28 de la primera parte— cuando se dan las condiciones o causas (finitas) que pueden producir las en un contexto espacio-temporal determinado (SPINOZA, 2009, p. 60)⁹. A partir de la proposición 16 el discurso está entonces dominado por el esquema de la productividad y de la potencia, uno de cuyos temas centrales es precisamente el de la acción divina. Spinoza afronta esta cuestión célebre de la historia de la filosofía sosteniendo, como en todas las otras obras, una tesis polémica: no hay creación en sentido tradicional, el “despliegue” causal de esa acción no implica en absoluto la separación o división entre la esencia y la potencia divinas, o mejor dicho, entre la causa eficiente inmanente y sus efectos necesarios¹⁰. En otras palabras: no hay abismo ni discontinuidad que requieran una acción divina trascendente y anclada en una voluntad libre, y tampoco un “pasaje” —de la sustancia a los modos en que ella se afirma— bajo la forma de una realización de lo potencial en lo actual.

⁸ Cf. E II, prop3: “En Dios se da necesariamente la idea, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de esa misma esencia” (Spinoza, 2009, p. 79).

⁹ Sobre esto, cf. Matheron, 2011, pp. 682-683.

¹⁰ E I, prop25 cor.: “...en el sentido en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas” (Spinoza, 2009, p. 59).

Aunque, en base a lo anterior y como es de esperar, en la *Ética* desaparecen por completo los conceptos de “creación”, “providencia” y “predestinación”¹¹, asistimos por otro camino a la misma estrategia crítica que Spinoza despliega en las obras precedentes, en las que discute más abiertamente sus tesis polémicas, o los motivos por los que algunos piensan que son peligrosas. Estrategia que, además, se sostiene en una resignificación de los conceptos que hereda de la tradición en la que se inscribe su propio pensamiento. Podemos señalar dos lugares centrales. El primero aparece en el célebre escolio de la proposición 17. Spinoza refuta allí la perspectiva de la tradición filosófica que opone la libertad de la acción divina a la necesidad natural; es decir, confronta con la tradición que opone aquello que es producido por la voluntad omnipotente de Dios a aquello que se sigue naturalmente de su esencia¹². Dice Spinoza:

Otros (*alii*) piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se hagan o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o que de una causa dada no se siga un efecto, lo cual es absurdo. (Spinoza, 2009, p. 53)

Según una tradición filosófica que Spinoza no designa con nombre propio, la libertad de Dios se explica por la misteriosa capacidad de no realizar o producir las cosas que, sin embargo, se siguen de su naturaleza. Para nuestro autor, esto es un absurdo: Dios no es libre porque su potencia absoluta es un poder (como el de los reyes) *legibus solutus*, esto es, liberado de las leyes. Para Spinoza, en cambio, Dios actúa libremente porque actúa únicamente por las solas leyes de su naturaleza, infinitas y eternas por definición. La astucia de nuestro autor, como se ve, no consis-

¹¹ De hecho, el único lugar en donde Spinoza habla de cosas “creadas” por Dios, afirma una doctrina totalmente diversa a la de la creación continua, según la cual Dios crea el mundo a partir de su voluntad libre. Cf. E I, 33 esc. 2, p. 65

¹² La proposición 17 (junto con su escolio) es la encargada de mostrar la profunda solidaridad que existe entre la *necesidad* de la naturaleza divina y la *libertad* de su acción. Spinoza dice que “Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie”. Se trata sin dudas de una de las proposiciones más importantes de la primera parte de la *Ética*, con la cual el filósofo holandés refuta la concepción tradicional que opone —en relación a la acción de Dios— aquello que se sigue de su naturaleza y aquello que depende de la libertad absoluta de su voluntad, es decir, en otras palabras, aquello que es “por naturaleza” y aquello que es “por libertad”. Pero en esa proposición también se critica la *representación vulgar* de la potencia divina, que piensa que Dios es libre, no porque hace o produce todo lo que se sigue necesariamente de su naturaleza (y solamente de ella), sino porque esta derivación necesaria, que constituye para él una obligación, estaría en condiciones de liberarse, de manera que Dios podría hacer no importa qué cosa.

te en otra cosa que la afirmación de la identidad de las cosas que se siguen necesariamente de la *naturaleza* de Dios y aquellas que están en su *potestad*. Ya no hay mediación entre la esencia de Dios y su potencia, entre su naturaleza infinita y su poder de acción, también necesariamente infinito. Lo que está en su potestad se sigue de las leyes de su naturaleza, de manera que la libertad del poder divino no se manifiesta en una supuesta facultad absoluta y distinta de su entendimiento (su voluntad contingente), sino en la real necesidad de su naturaleza (Cf. Chaui, 1999, p. 869)¹³.

Sin embargo, Spinoza no deja de admitir que el propósito de esos “otros” — como evidencia a continuación el escolio— no es disminuir la potencia divina sino, al contrario, evitar cualquier limitación suya:

Yo sé muy bien que son muchos (*plures*) los que creen poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen el entendimiento supremo y la voluntad libre, pues dicen que no conocen nada más perfecto, que puedan atribuir a Dios, que lo que es en nosotros la máxima perfección. Aún más, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, en cambio, que pueda hacer que existan todas las cosas que entiende en acto, ya que piensan que de esa manera destruirían el poder de Dios. Si hubiese creado, dicen, todas las cosas que están en su entendimiento, ya no habría podido crear nada más, lo cual piensan que repugna a la omnipotencia de Dios. Y por eso prefirieron afirmar un Dios indiferente a todo y que no crea nada más que lo que decretó crear con cierta voluntad absoluta. (Spinoza, 2009, p. 53)

Como vemos, esta concepción de la fuerza divina —que ya no es simplemente atribuida a “otros” sino a “muchos” (*plures*)— supone que existen posibles que Dios decide no realizar. En otras palabras, supone que, si Dios lo *hubiera* decretado, las cosas *habrían podido* suceder de otra forma y en otro orden en el que *efectivamente* lo hacen. El presupuesto sobre el que se apoya esta separación entre potencia y acto es, por lo tanto, la distinción entre el intelecto que piensa la acción y la voluntad que decide (porque es absoluta) hacerla o no hacerla (Cf. Severac, 2005; Rovere, 2010). En este sentido, para preservar la suma perfección que cabe atribuirle, “muchos” —dice Spinoza— consideran que el Dios omnipotente entiende *en acto* infinitas cosas que sin embargo no realiza porque así lo quiso (o quiere) con su voluntad absoluta. Para ellos el problema radica en la posibilidad de que la potencia divina se agote: según argumentan, si Dios ya hubiera creado *todo* lo que en-

¹³ Algunos intérpretes pasan por alto el uso que hace allí Spinoza del término *potestas*, que identifica deliberada e irónicamente con el de *potentia*.

tiende en acto, no tendría *más* cosas por crear, lo cual contradice (o parece contradecir) la idea misma de un Dios que es *omni*-potente, es decir, que “puede todo”.

Ahora bien, como concluye el pasaje, esos “otros”, esos “muchos” son todos en realidad “adversarios” de la omnipotencia divina que pretenden defender. Creyendo preservar la potencia absoluta de Dios, no hacen sin embargo más que limitarla, colocando posibles fuera de su espacio de acción. Por eso el filósofo holandés finaliza diciendo abiertamente (“*aperti loqui*”) que su doctrina, la doctrina de sus adversarios, en realidad niega la omnipotencia de Dios, puesto que implica concebir su acción como una disposición parcialmente negativa, reducida a una capacidad contingente de negar la existencia de posibles que, no obstante, Dios entiende perfectamente¹⁴. Spinoza nos invita a pensar de otra forma: no existiendo nada ni nadie que pueda desnaturalizar la necesidad y eternidad del despliegue de la potencia infinita de Dios, debe reconocerse que el principio causal absoluto “permanece”, por así decir, siempre en todas las cosas que son producto de aquella acción; es decir, no es “transitivo”, no “pasa”. La potencia productiva, eterna e inmanente (que es idéntica a la esencia de Dios y a sus leyes de producción infinitas), está completamente presente en todas las cosas que se siguen o fluyen de manera necesaria de ella, y no se realiza por eso en ninguna duración asignable y finita, ni tampoco a través de una voluntad libre. Spinoza lo dice claramente, más adelante, en el segundo escolio de la proposición 33: “...en lo eterno no hay ni cuando ni antes ni después” (Spinoza, 2009, p. 65).

Al identificar la potencia suprema de Dios con su naturaleza infinita, introduciendo el concepto de eternidad en el fluir de las cosas respecto de la necesidad de la naturaleza divina, el filósofo holandés prohíbe —contra los “adversarios”— que la omnipotencia de Dios sea identificada con la potestad de crear más de lo que fue efectivamente creado, o que sea identificada con el poder de crear menos de lo que fue pensado por su entendimiento infinito. En todos esos casos, la potencia de Dios es temporalizada y limitada (Cf. Chauí, 1999, p. 870). De esta manera, utilizando un lenguaje tradicional y conocido por sus lectores e interlocutores, Spinoza se opone en diversos pasajes del *Ética* a la tesis providencialista que, apoyán-

¹⁴ E I, prop17 esc.: “Aun más, los adversarios parecen negar (permítaseme hablar abiertamente) la omnipotencia de Dios, puesto que se ven forzados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, que nunca podrá, en cambio, crear. Pues, en otro caso, es decir, si creara todo lo que entiende, agotaría, según ellos, su omnipotencia y se haría imperfecto” (Spinoza, 2009, p. 54).

dose en la confusión de los puntos de vista de la esencia y la existencia, afirma la precedencia de la primera respecto de la segunda, temporalizando la producción (o acción divina) que es —según la afirmación polémica del escolio de E I, 17— actualmente eterna.

Es interesante agregar que en el segundo escolio de la proposición 33, que es prácticamente una extensión del escolio de la proposición 17, Spinoza retoma la discusión y sostiene que no quiere perder el tiempo con la refutación de la concepción según la cual Dios actúa en razón del bien (2009, p. 66). Esa doctrina, dice, implica colocar fuera de Dios un “modelo” por el cual actúa y hace todas las cosas, sometiendo su potencia “a la fatalidad”. Aunque también errónea, prefiere otra posición filosófica, aquella “que somete todas las cosas a cierta voluntad indiferente de Dios” (*Ibid.*). Sin embargo, si tenemos presente lo que decía en el escolio de la proposición 17, y en un giro característico de su estrategia, aunque en ese punto toma partido en favor de Descartes, no deja de presentarlo como el principal contrincante con el que combate. Fundamentalmente por dos motivos: primero, porque su idea de la acción divina se apoya en una concepción errónea de la libertad de Dios, pero además, en segundo lugar, porque esa idea, en conjunto con la interpretación de la providencia en que se sostiene, establece el marco conceptual en el que se asienta la libertad humana entendida como libre arbitrio, oscureciendo la ética como dimensión humana posible.

El apéndice de la primera parte de la *Ética* es el otro *locus* en donde Spinoza emplea la misma estrategia, que consiste —como vimos— en referir a “otros” que piensan distinto, pero con los cuales hay que discutir más o menos explícitamente. Allí comienza resumiendo los resultados obtenidos por la vía demostrativa de la siguiente manera¹⁵. Spinoza insiste y sintetiza: existe únicamente una sola sustancia que, en la medida en que es absolutamente infinita, produce necesariamente en sí infinitas cosas en infinitos modos, es decir, produce todas las cosas como efectos necesarios de su potencia, como efectos eternos de su acción omnipotente y absolutamente libre, que no se manifiesta en una voluntad contingente sino en la nece-

¹⁵ E I, apéndice: “Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, como que existe necesariamente, que es único, que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, que es causa libre de todas las cosas y cómo lo es, que todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas, y, en fin, que todas las cosas han sido determinadas por Dios, no sin duda por la libertad de la voluntad o por el absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios” (Spinoza, 2009, p. 67).

sidad de su naturaleza infinita. Así como en el *Tratado teológico político*, Spinoza rechazaba la idea de una elección privativa de los hebreos y afirmaba la absoluta presencia del “gobierno de Dios” en todo lo que existe, en el apéndice de la primera parte de la *Ética* —después de demostrar la inmanencia de Dios en todas las cosas— rechaza, no sin examinar sus causas, la ilusión de la creencia en una providencia divina que sirve como sostén y gratificación de otra creencia igualmente ilusoria, la de la posibilidad de liberarse voluntariamente de las pasiones y alcanzar una buena vida. Spinoza critica sobre todo la utilización política que hacen los teólogos del prejuicio teleológico: en efecto, fomentando la creencia de que Dios obra de acuerdo a fines, la teología construye un aparato jurídico cuyo propósito es mantener en servidumbre a los seres humanos. La filosofía que propone Spinoza, por el contrario, al enseñar que Dios no obra por beneplácito de su voluntad sino por la libre necesidad de su naturaleza infinita, suministra el marco ontológico para otra política, una que no pretende mantener a los seres humanos luchando por su esclavitud como si se tratase de su libertad, sino que establece el escenario para que los seres humanos puedan liberarse de sus pasiones tristes. La oposición entre teología y filosofía en orden del conocimiento, que recorre el apéndice es, de esta manera, la oposición entre servidumbre y libertad en orden de la política.

Tal como hacen —más o menos explícitamente— las otras obras, la *Ética* afirma entonces la identidad absoluta entre el ser (infinito) y la potencia, e impide pensar la acción divina como “creación”. Como venimos de ver, para Spinoza Dios no tiene necesidad de salir de sí para producir (con su acción libre, eterna y necesaria al mismo tiempo) todos los efectos que se siguen de su naturaleza infinita. Todo lo que cae en el entendimiento infinito de Dios se realiza por eso efectivamente, es decir es actual y no meramente potencial; recíprocamente, puesto que aquí subyace la doctrina de la *causa sive ratio*, todo lo dado, todo lo que existe actualmente en la realidad —y es determinado por causas finitas— tiene una explicación racional, es decir, corresponde a una idea inscripta en el orden total definido por el entendimiento divino. Por lo tanto, no hay “creación” del mundo por parte de una voluntad trascendente “luego” de su concepción en el entendimiento infinito. Creer eso es, como sugería en el apéndice de la *Ética*, refugiarse en el asilo de la ignorancia. En consecuencia, en el marco de esta doctrina, la “predeterminaci-

ón”, la providencia divina —si todavía podemos llamarla así— no es otra cosa que la producción actualmente eterna de lo real, la infinita conexión que conforman las infinitas cosas que, de infinitas maneras, produce la sustancia. Ciego e inocente destino o juego de la existencia, la providencia spinozista no es otra cosa que lo real mismo en cuanto depende absolutamente de una causa inmanente que lo produce de acuerdo a una necesidad libre.

2. UNA ÉTICA CONTRA EL FATALISMO, O LA LIBERACIÓN COMO RESISTENCIA CONTRA LAS PASIONES

Como venimos de ver, la primera parte de la *Ética* se dedica en gran medida a dismantelar la concepción filosófica y vulgar que concibe la omnipotencia divina sólo como expresión de una voluntad libre de cualquier ley. Al igual que en otros textos, Spinoza examina las causas de la persistencia de esa concepción inadecuada, y ofrece además una alternativa, la única verdadera: Dios es una sustancia o un ser absolutamente infinito, que se expresa de infinitas maneras en infinitos modos, y cuya acción está presente en todo lo que existe como causa suya. Un Dios que no es como el de la tradición judeo-cristiana, o como el Dios cartesiano, pues ambos tienen como uno de sus rasgos principales la posesión de una voluntad que obra contingentemente sobre el mundo. Para Spinoza, la libertad divina no se define por una facultad como esa, sino por la autodeterminación a existir y actuar. Como ya lo decía al inicio de la obra:

Se llamará libre aquella cosa (*ea res libera dicitur*) que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a actuar (*a se sola ad agendum determinatur*). Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada (*necessaria autem vel potius coacta*), aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada. (Spinoza, 2009, p. 40)

No hay oposición entre lo libre, o aquello que “se dice” libre, y aquello que es necesario. Por el contrario, lo libre —que es una forma de la necesidad— sólo se opone a lo coaccionado —que es otra forma de la necesidad. En un caso, se trata de la existencia y determinación de una cosa “por sí sola”, esto es, por la necesidad de su naturaleza. En el otro, de una cosa que determinada “por otra” a existir y a obrar de cierta y determinada manera. La misma discriminación aparece en una

carta enviada a Schuller en 1675, lo cual confirma no sólo la importancia del tema en cuestión sino también la dificultad que tenían algunos corresponsales de Spinoza en comprender uno de los núcleos de su ontología. En un pasaje que merece ser citado entero, Spinoza explica su concepción apelando a una célebre expresión:

Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la *libre necesidad*. Pero descendamos a las cosas creadas, todas las cuales son determinadas por causas externas a existir y a actuar de cierta y determinada manera. Y para que se entienda claramente, concibamos una cosa muy simple. Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así, pues, la permanencia de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa. Y lo que aquí se dice de la piedra, hay que aplicarlo a cualquier cosa singular, aunque se la conciba compuesta y apta para muchas cosas; es decir, que toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera.

Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. (Spinoza, 1988, p. 336)¹⁶

Libera necessitas: como ya confirmamos en el párrafo anterior, contra una larga tradición, y diferenciándose explícitamente de la doctrina cartesiana con la que se lo confundía, Spinoza —otra vez— no coloca la libertad divina en la voluntad de un decreto que podría haber sido de otro modo, sino que la reduce a la necesidad no coaccionada —esto es, libre— de la potencia de Dios, a su determinación in-

¹⁶ Como se desprende de la carta precedente, la número 57 del epistolario, Schuller es en realidad un intermediario entre Tschirnhaus y Spinoza. Este último merece entonces un lugar destacado en la correspondencia spinoziana, sobre todo por las cuestiones que pone en discusión, y por las respuestas que obtiene de Spinoza. Para sintetizar su posición, podríamos decir que Tschirnhaus entiende que para su corresponsal (es decir, para Spinoza) es libre aquello que no es determinado por causa alguna. Como intentamos mostrar, para Spinoza es libre aquello que se determina a sí mismo a obrar.

finita. O a lo que podemos llamar su actividad absoluta y eterna. En contraste, una cosa singular cualquiera, como por ejemplo una piedra volando por el aire por el impulso que le confirió una causa externa, es coaccionada y es en cierta medida necesaria, pero no es libre. Ni actúa ni existe por la sola necesidad de su naturaleza. Es determinada desde el exterior.

Ahora bien, como se cuida de aclararle a su corresponsal, los seres humanos no son como la piedra que vuela en el aire y se cree ilusoriamente libre porque desconoce las causas que la determinan. O no lo son siempre y de manera ineluctable:

Lo que añade a continuación [en referencia a Tschirnhaus], que, *si fuéramos coaccionados por las causas externas, nadie podría adquirir el hábito de la virtud*, no sé quién le ha dicho a él que no podemos lograr, por una necesidad fatal, tener un ánimo firme y constante, *sino únicamente por un libre decreto del alma*. (Spinoza, 1988, p. 339)

Para un grupo con el que nuestro autor disiente, los seres humanos, al igual que la piedra volando por el aire, están necesariamente condenados a naufragar en un mar agitado que los lleva a padecer y a no conocer su propia y real utilidad; por eso, sólo conciben que pueden volverse virtuosos porque su alma, rectora del cuerpo, elige libremente el bien. Por una mala comprensión del determinismo, en definitiva, muchos lo equiparan al fatalismo y creen, consecuentemente, que el hábito de la virtud sólo puede derivarse de un libre decreto de la mente. Para Spinoza, en cambio, el determinismo (que es uno de los objetos en la carta), aunque conlleva una crítica de la voluntad libre, no debe llevarnos a negar la posibilidad de la libertad humana, a negar la posibilidad de llevar una vida virtuosa si no es por la fuerza de la propia voluntad. Spinoza sugiere, por el contrario, que esa forma de vida es posible, una forma de vida en la que lo dado no es sino el producto de un intercambio inevitable con la potencia propia, y en la que, por eso, puede ser modificado. Pero no por una voluntad que operaría al margen de las leyes naturales. Como hacía en la *Ética*, Spinoza no sólo declara abiertamente en la carta que, para él, no existe oposición alguna entre lo libre y lo necesario, sino que además sugiere subrepticamente que el sistema necesario de las causas y los efectos no les impide a quienes se guían por la razón tener un ánimo firme y constante, y resistir a las pasiones. Es decir, en otras palabras, que la virtud es compatible con el determinismo,

o para utilizar el lenguaje con el que Spinoza se dirige a sus contemporáneos, es coherente con la predestinación o preordenación del mundo.¹⁷

Ahora bien, ¿cómo es esto posible? Si todo está necesariamente determinado y todo es en cierta medida necesario, ¿cómo puede *actuar* un individuo finito —cuya esencia difiere de la esencia de la sustancia—, si una de sus principales características es la existencia en la duración y, por lo tanto, la determinación necesaria por otra cosa (*ab alia causa*) que a su vez es finita y tiene una existencia determinada, y así indefinidamente? ¿Cómo puede actuar, cuando las condiciones naturales de su existencia parecen condenarlo a la pasividad? Porque, como recuerda Spinoza en el escolio de la proposición 59 de la tercera parte de la *Ética*, “[...] resulta evidente que somos agitados de múltiples maneras por las causas exteriores y que, cual olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos, sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino” (Spinoza, 2009, p. 168). ¿Cómo hay que pensar la acción humana libre en el marco de este determinismo que nos hace parecer piedras volando por el aire? ¿Cómo pensar una ética no fatalista para individuos insertos en una trama causal infinita y necesaria? ¿Cómo comprender que los individuos, sin romper la serie o cadena causal que los determina a obrar y a existir en el orden de las causas, pueden afirmarse simultáneamente de manera intrínseca, expresando de esa forma el vínculo que los une necesaria e indisolublemente a la potencia-causalidad divina? ¿Y como comprender que puedan hacer eso sin depender de una voluntad libre y con la capacidad de dominar absolutamente las pasiones?

1. La libertad humana como devenir activo

La liberación humana de las pasiones —insistamos, en el marco de una ontología determinista como la de Spinoza— no depende del ejercicio de una voluntad libre; depende de la dinámica propia del deseo-*conatus*, y se expresa como conocimiento adecuado (razón, ciencia intuitiva) y como resistencia o firmeza de ánimo (virtud). En todas las obras en las que, de una u otra forma, Spinoza toma nota de

¹⁷ La seguridad de Spinoza respecto de la originalidad de su enseñanza y de la irreductibilidad de sus consecuencias prácticas comparadas con las de la doctrina cartesiana son manifiestas en el final de la misiva: “Finalmente, quisiera que su amigo, que me hace estas objeciones, me conteste cómo concibe él la virtud humana, que surge del libre decreto del alma, junto con la preordenación de Dios. Y si confiesa, con Descartes, que él no sabe conciliar estas cosas, intenta arrojar contra mí el arma con que él ya ha sido atravesado. Pero en vano. Pues, si usted quiere examinar con espíritu atento mi opinión, verá que todo es coherente, etc.” (Spinoza, 1988, pp. 339).

esa experiencia, ésta aparece muy difícil de alcanzar. Es decir, el remedio que ofrece la filosofía de Spinoza se reconoce a sí mismo como muy raro y muy difícil.¹⁸ Pero nunca como imposible. Implica un devenir, y requiere una práctica constante.

En efecto, por su misma condición natural, los modos finitos —y por lo tanto también los seres humanos— tienen una “existencia determinada”, según un orden inmutable y eterno del que no pueden escapar (El prop16 y props26-29). La fuerza con la que se esfuerzan por perseverar en la existencia es muy limitada y es “infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (EIV prop3). Ahora bien, a pesar de ello, para Spinoza la determinación recíproca e indefinida de las cosas finitas (tal como aparece por ejemplo en El prop28) no agota la modalidad en que puede expresarse el *conatus* en la existencia; por el contrario, ella se da en simultáneo con una determinación modo-sustancial, por la cual los modos finitos afirman intrínsecamente (en ellos mismos, a lo largo de toda su existencia) algo positivo, pudiendo así devenir causa adecuada de sus afectos. Lo infinito no está vedado para lo finito porque sólo por éste puede expresarse aquel. Es precisamente esta afirmación o positividad intrínseca —o mejor: inmanente— lo que permite que las cosas finitas puedan, con todo el peso de la palabra, “actuar”, es decir, producir un efecto sobre lo real que se explica por su sola naturaleza y no depende de causas exteriores.

De acuerdo con Spinoza, la acción modal, cuya naturaleza se comprende por esa autodeterminación, se expresa necesaria y simultáneamente tanto al nivel del cuerpo como de la mente humanas. Nunca como la acción de una por otra de las instancias. Como es de esperar, al comienzo de la segunda parte de la *Ética*, en una definición central, se refiere a ella en este sentido: “Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma por es cosa pensante. Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre percepción parece indicar que la mente es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción de la mente (*actionis mentis*)” (Spinoza, 2009, 77-78). Los conceptos de la mente son acciones de la mente, ideas —de las afecciones del cuerpo— que ella forma por su propia potencia, indican una relación positiva de la mente y el objeto que concibe. Implican por eso actividad y adecuación. Más adelante, en el escolio de E II, 13, habiendo ya señalado que la mente no es otra cosa que la idea del cuerpo, dice

¹⁸ La famosa frase con la que se cierra la *Ética* lo confirma: *todo lo excelso* [como la virtud que es objeto del escolio] *es tan difícil como raro*” (Spinoza, 2009, p. 269).

que “[...] cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su mente para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo (*unius corporis actiones*), y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su mente” (Spinoza, 2009, pp. 88). Como vemos, el cuerpo, al mismo tiempo que la mente, deviene activo (causa adecuada) cuando las leyes de su naturaleza alcanzan para explicar su resistencia contra lo real, contra otros cuerpos que pueden aumentar o disminuir su potencia. Aunque en otro nivel sean necesarios para la propia existencia de un cuerpo, cuánto mayor es la independencia de las acciones de otros cuerpos que pueden dañarlo, el cuerpo humano expresa más potencia, porque puede ser afectado de más modos diversos. La mente también porque es la potencia de comprender esa diversidad, y sus conexiones necesarias. La finitud y el ser producidos “por otro” (*ab alia causa*) no significa para Spinoza que los modos finitos (como la mente y cuerpo) no tengan, “en sí”, una potencia de actuar, que les pertenece y los define, aunque pueda ser determinada y dispuesta de muchas maneras.

Sirviéndose de lo anterior, al establecer en la tercera parte de la *Ética* la base afectiva sobre la que se apoya su proyecto ético de liberación, Spinoza circunscribe la acción humana de la siguiente manera:

Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma. Llamo, en cambio, inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola (EIII def1).

Digo que nosotros actuamos (*nos agere*), cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es (por la def. precedente), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que padecemos (*nos pati*), cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial (EIII def2).. (Spinoza, 2009, 126)

Los individuos complejos como los seres humanos no son pues simples cosas producidas como la piedra, destinada a volar por el aire impulsada sólo por una fuerza exterior, engañada por esa fuerza exterior que la hace fingir que es libre por sí misma. Por la acción eterna de la potencia infinita que los pone en la existencia como unidad de modos complejos, y a la que expresan de cierta y determinada manera, son en sí mismos producidos como potencias de afectar y ser afectadas, como

seres singulares capaces de actuar por la necesidad de su naturaleza, tanto a nivel corporal como mental, seres o individuos aptos para aprovechar lo exterior en una relación que nunca los trasciende. Si leemos la definición de la libertad de la primera parte de la *Ética* (El def7) a la luz de estas definiciones de la tercera parte (EIII def1 y def2) podemos ya percibir que, según Spinoza, la libertad humana —o mejor dicho, la liberación, pues se trata siempre de una acción— consiste siempre en devenir causa adecuada de los propios afectos y en afirmarse plenamente en la producción de un efecto. Se trata de una forma de resistencia por la que el individuo se apropia de la potencia activa que lo caracteriza o define, produciendo ideas adecuadas y complejizando las modalidades en que su cuerpo afecta otros cuerpos y es afectado por ellos.

Ahora bien, aunque no son como la piedra, porque pueden actuar, tampoco son como Dios, cuya acción o potencia expresa inmediata y absolutamente la libre necesidad de lo real. Ni siquiera se parecen a Dios porque poseen una voluntad infinita, pero ante todo libre y capaz de dominar, más o menos absolutamente, las pasiones. Los seres humanos únicamente a través de la mediación del conocimiento adecuado —y de la alegría que conlleva— pueden actuar y liberarse progresivamente de los afectos tristes, y experimentar de esa manera una tranquilidad de ánimo que va acompañada de firmeza y generosidad, y que incluso guarda una conexión profunda con la eternidad (Spinoza, 2009, p. 257). La quinta parte de la *Ética*, desde esta perspectiva, no es tanto la conclusión de una larga demostración que concluye con los medios para alcanzar la libertad humana sino un punto de partida, un puente quizás, entre la potencia que siempre-ya en acto define a los individuos y el devenir que, sin embargo, ellos pueden transitar (y de hecho transitan), siempre que escuchan el diálogo que su deseo mantiene, a veces con la imaginación, a veces con la razón. O dicho de otra manera: siempre que su *conatus* establece algún tipo de relación, que puede ser más o menos adecuada, con aquello que en cierta medida lo trasciende. En definitiva, en la quinta parte de la *Ética*, apoyado en el recorrido anterior, Spinoza busca demostrar geoméricamente la posibilidad de la experiencia de la libertad humana, de la libertad entendida como liberación, como devenir ético.¹⁹ El proyecto ético-filosófico que Spinoza concluye allí, con la elucidación de esa experiencia y los medios de su realización, no aspira entonces a rom-

¹⁹ El título original es: “*De potentia intellectus seu de libertate humana*”.

per el determinismo natural (que es infranqueable), sino más bien a inscribir en ese sistema necesario de causas la propia potencia como agentes, esto es, como causas adecuadas²⁰. Y precisamente por ello la libertad humana, entendida como práctica de liberación ética, y no como ejercicio de una facultad absoluta de elegir contrarios (el bien frente al mal), será siempre una forma de autonomía o autodeterminación, que supone conservar el propio ser de acuerdo a la propia potencia y al propio deseo, cuya mejor guía, tal como dice Spinoza varias veces, es la razón, en la medida en que enseña o indica qué es verdaderamente útil. En este sentido, el *conatus* racional es la mediación de la libertad y la necesidad, es el encuentro de lo que se dice libre porque es causa de lo que le sucede, y lo que se dice necesario porque sigue las leyes de su naturaleza.

2. La libertad humana como conocimiento adecuado y virtud

Ahora bien, puesto que —como dijimos— la liberación ética, el devenir activo, se define en el spinozismo como conocimiento adecuado y como virtud, se imponen dos preguntas: ¿qué es aquello que conoce la razón que puede servir de guía para la liberación? ¿Y qué prescribe como requisito para ese devenir ético? Spinoza responde la primera pregunta en la segunda parte de la *Ética*: “A la naturaleza de la razón pertenece el percibir las cosas con verdad (por El prop41), a saber (por El ax6), como son en sí, esto es (por El prop29), no como contingentes, sino como necesarias” (Spinoza, 2009, p. 111). Más adelante, en la misma dirección y recordando la vinculación entre el *conatus* y su positividad intrínseca, dice que “la esencia de la razón no es otra cosa que nuestra mente, en cuanto que entiende con claridad y distinción” (Spinoza, 2009, p. 200). Esto significa que, por la potencia infinita que la constituye, la mente humana es pura actividad de formación de ideas claras y distintas, ideas cuya característica principal es que presentan las cosas como son “en sí”, es decir, como necesarias. Porque, como vimos, Dios las produce a todas de esa forma. Agreguemos que, con respecto a esto, no hay diferencia entre los dos últimos géneros de conocimiento: el entendimiento, en efecto, abarca siempre una comprensión adecuada de lo real, ya sea porque concibe las cosas de acuerdo a la propiedad común necesaria que las relaciona a todas, o porque lo hace a partir de

²⁰ Para una lectura en esta clave, véase: Tosel, 1997, pp. 96-110; Giancotti, 1995, *passim*.

su esencia singular y del modo como ella expresa directamente la esencia infinita de los atributos, del que son una modificación cierta y determinada (EII prop40 esc). A pesar de que se distinguen por la forma como la mente adquiere esa comprensión, el aspecto importante aquí radica por lo tanto en que tanto las nociones comunes como la ciencia intuitiva implican el conocimiento de las cosas como necesarias, y nunca como contingentes (EII prop44, EV prop29 esc). Spinoza lo dice en varias ocasiones: sólo la imaginación, ciertamente tan natural como los otros géneros de conocimiento, presenta a la mente humana las cosas en un orden confuso y fortuito, marcado por la inseguridad o incertidumbre acerca del futuro (EII prop44 esc).

Se abren así dos caminos, que Spinoza trabaja —con algunas diferencias— en todas sus obras: el primero, o el más frecuente, depende del “choque fortuito de las cosas”, del azar de los encuentros al que nos lleva, o con el que se identifica, el conocimiento inadecuado y el padecimiento que involucra; el segundo, sin romper con la serie infinita de causas en la que los individuos humanos están inscriptos, deriva de la determinación interna de la mente, y consiste en la comprensión adecuada de las concordancias, las diferencias y las oposiciones de las cosas, cualidades todas ellas tan necesarias como las cosas mismas (EII prop29 esc).²¹ Sin embargo, la filosofía de Spinoza no es intelectualista y, como vimos, nunca somete la posibilidad de la experiencia de la libertad al ejercicio de una facultad absoluta de elegir. Al contrario, como sostiene nuestro autor más adelante en la *Ética*, sólo en la medida en que es un afecto puede el conocimiento verdadero del bien y del mal (esto es, el conocimiento racional de lo útil y de lo perjudicial para el individuo) reprimir y moderar las pasiones (EIV prop14). Sólo en la medida en que se entrelaza con el deseo puede la razón devenir una fuerza activa de resistencia. Por lo tanto, si bien es cierto que a través de la imaginación los seres humanos establecen su primera relación con las cosas y entre sí, no es menos cierto que, para nuestro

²¹ Recordemos, para confirmar esto, ese pasaje central de la segunda parte de la *Ética* en el que Spinoza distingue las dos formas en que la mente (y por ende también el cuerpo) pueden determinarse: “Digo expresamente que la mente no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente [...]” (Spinoza, 2009, p. 102). Puede confrontarse prácticamente la misma doctrina, desplegada con otro objetivo, en el capítulo III del *Tratado teológico político*.

autor, ese género de conocimiento no permite expulsar completamente el estado de incerteza característico de la vida humana²². El miedo y la esperanza, por ejemplo, pueden servir para que un individuo desarrolle, más o menos eficientemente, ciertas estrategias orientadas a maximizar su esfuerzo por perseverar en la existencia. Pero son todavía signos de un cuerpo y una mente heterónomos, pasivos, que dependen de causas que en última instancia no pueden controlar o no conocen. Sólo el conocimiento adecuado y racional puede eliminar completamente el estado de incertidumbre. Únicamente las ideas claras y distintas del entendimiento logran transformar una pasión en un afecto activo (EV prop3). Precisamente por eso, dándole un nuevo alcance o significado, Spinoza dice en la quinta parte de la *Ética* que “no se puede excogitar ningún remedio de los afectos (*affectum remedio*), que dependa de nuestra potestad, que sea más excelente que éste, a saber, el que consiste en su verdadero conocimiento, ya que no existe ningún poder de la mente distinto de la potencia de pensar y de formar ideas adecuadas” (EV prop4 esc). Y si el conocimiento adecuado se presenta como el mejor “remedio” es precisamente por aquello que enseña: que nada escapa a la libre necesidad que rige lo real, y que los seres humanos no tienen una potestad absoluta sobre las causas exteriores. O para decirlo con las palabras de Spinoza: “En la medida en que la mente entiende de todas las cosas como necesarias, tiene mayor poder sobre los afectos, es decir, padece menos a causa de ellos” (2009, p. 249).

De acuerdo con Spinoza, entonces, el *conatus* humano —en cuanto se guía por la razón y tiene la fuerza para resistir activamente a las pasiones— se erige como el punto de encuentro entre la necesidad y la libertad, entre el determinismo natural y el devenir ético. Ahora bien, la forma de vida que surge de este tipo de comprensión de las cosas en absoluto se reduce a una aceptación fatalista de lo dado. Lejos de promover una doctrina fatalista, nuestro autor explica que la comprensión racional de la libre necesidad permite a los seres humanos, en su devenir activos, liberarse de las pasiones y actuar “dotados de virtud”. Los hace resistir con firmeza y tranquilidad de ánimo las causas externas que se presentan como una amenaza, y los determina a buscar lo más útil, aquello que más conviene con su naturaleza. Lo que Spinoza acepta llamar su “bien” (Spinoza, 2009, pp. 183-186).

²² “[...] aunque nunca podemos estar ciertos del resultado de las cosas singulares (por 2/31 cor.), puede, sin embargo, suceder que no dudemos de su resultado” (Spinoza, 2009, 172).

Para comprobar esto, podemos detenernos en el conocido escolio de la proposición 18 de la cuarta parte. Allí Spinoza resume, a través de una mención de los “dictámenes de la razón”, las condiciones naturales (y por tanto necesarias) de la virtud humana:

Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad —la que es verdaderamente tal— y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser. Lo cual es sin duda tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que su parte (por EIII prop4). Además, dado que la virtud (por EIV def8) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y que (por EIII prop7) nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue: 1º) que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser; 2º) se sigue que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sean más útil que ella, por lo que debiera ser apetecida; 3º) se sigue, en fin, que los que se suicidan, son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores, que repugnan a su naturaleza. (Spinoza, 2009, pp. 196-197)

La primera condición es buscar y desear siempre lo útil y conservar el propio ser, que es lo que permite hacer la razón de forma más adecuada. El principio o fundamento de esa condición es la teoría del *conatus*, del deseo como impulso esencial de la naturaleza humana. Lo que afirma puede resumirse así: puesto que nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, sean como sean estas determinadas, el *conatus* (mental y corporal al mismo tiempo) es en cierta medida el fundamento de la existencia humana (o por lo menos de su reproducción), y por lo tanto también de la virtud y de la razón, pues ella no es otra cosa que actuar según la propia potencia y conservar el ser por la fuerza de esa potencia.²³ Ahora bien, ese esfuerzo puede realizarse de forma que el ser humano alcance una “mayor perfección” (*ad majorem perfectionem*). Para ello, sin embargo, la razón —dice Spinoza— no exige o pide nada que exceda su potencia o que contradiga a la naturaleza, del que ella es una parte tan necesaria como cualquier otra. Lo único que “postula”, lo único que indica o afirma es lo que la define

²³ “Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (por 3/7), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza” (Spinoza, 2009, p. 187).

a sí misma como una cosa natural: el esfuerzo por perseverar en la existencia, la búsqueda perpetua de la propia utilidad, su esencia en acto. Al enseñar qué es lo realmente útil, entonces, la razón coincide consigo misma, coincide perfectamente con la potencia de actuar que define o constituye a la mente humana. Por eso Spinoza se preocupa por decir que ella no pide nada “contra la naturaleza”.²⁴

Como se desprende de lo anterior, un aspecto central en la doctrina ética de Spinoza es que la acción virtuosa y libre no depende en absoluto de la adecuación a una norma exterior, o de una fuerza que la mente descubre como exterior a sí misma y que elige seguir. Esto es, no depende del consentimiento de la voluntad a una ley que le es exterior, y con la cual debe o debería conformarse. La virtud, como ejercicio de resistencia y práctica de liberación, supone más bien en Spinoza el (auto)reconocimiento de la propia potencia (de pensar y hacer cosas), la afirmación de la verdad que el entendimiento encuentra y produce en sí de sí mismo como potencia activa, cuya esencia se define como *conatus*, como aptitud de afectar y ser afectado. Es en este sentido que Spinoza sugiere en el escolio que la virtud es, en tanto devenir activos y libres, el ejercicio pleno de aquello que podemos según las leyes de nuestra naturaleza y según las afecciones circunstanciales que siempre la modifican. O como dice él mismo luego en esta parte de la obra: puesto que el fundamento de la virtud es el *conatus* y la felicidad es poder conservar el ser (EIV prop22 cor), actuar virtuosamente es autodeterminarse, es formar ideas adecuadas por las que nos determinamos a actuar (EIV prop23). Es decir, es guiarse por la fuerza de la razón, inmanente al propio deseo, según el principio de buscar la propia utilidad (EIV prop 24). Por eso, como dice aquí en el escolio y mantiene hasta la última proposición Spinoza, ser felices, ser libremente felices, no es nunca el premio de la virtud, sino la virtud misma, la satisfacción y la tranquilidad del ánimo que procede del mismo esfuerzo o impulso vital que nos define cuando deviene causa adecuada (EIV prop18 esc, EV prop42).

En ese devenir causa adecuada, y sólo en la medida en que logra rechazar aquello que disminuye su potencia y busca aquello que la amplifica, la exterioridad deja para la razón de ser una amenaza, aquello con lo que se enfrenta el indivi-

²⁴ En el polo opuesto, cerrando esa parte del escolio, aparece el suicida, una especie de ignorante que se presenta como el menos feliz y libre de todos, como el individuo impotente, incapaz de resistir la fuerza de las causas exteriores, aunque su naturaleza le suministre los medios para hacerlo.

duo.²⁵ La segunda condición, o si se prefiere, la segunda prescripción inmanente y racional del deseo de libertad que menciona el escolio es, por lo tanto, no rechazar de plano las cosas exteriores, sino apetecerlas de acuerdo a la conveniencia (o no) natural con ellas:

Aun más, del post. 4 de la 2a parte se sigue que nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio alguno con las cosas que están fuera de nosotros. Y si, además, tenemos en cuenta nuestra mente, nuestro entendimiento será 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. (Spinoza, 2009, p. 197)

El postulado al que reenvía el escolio sostenía que “el cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decir, continuamente regenerado” (EII prop13 post4). Con él, Spinoza ahora explica, o mejor, recuerda que esto vale para cualquier cosa, o al menos para el ser humano que es cuerpo y mente. Es decir, la razón, a través de la formación de nociones comunes, enseña que la realización siempre en acto del *conatus* (no sólo corporal, sino también mental) no es posible sin el intercambio con las cosas que están “fuera de nosotros”. La dependencia de las causas externas, de cosas con las que necesariamente nos relacionamos es insuperable, y la mente humana sería más imperfecta si no formara más ideas “aparte de ella misma”. Por su propia naturaleza, por lo tanto, el individuo humano está para Spinoza inserto en el mundo, con el cual se teje la realidad en un intercambio *a priori* indefinido pero finito. De hecho, en una dirección contraria a la de la ética estoica, uno de los propósitos de esta ética es enseñar que las determinaciones externas pueden dejar de ser un peligro para transformarse, progresivamente, en determinaciones internas (ideas-afectos activos) que expresan la potencia indefinida y perfecta de lo finito en lo infinito.

Vemos así que el *conatus* se presenta en la filosofía de Spinoza como el punto de encuentro no sólo de la liberación ética y la necesidad natural, sino también de esa libertad-liberación y la virtud humana misma. Como venimos de ver, en efecto, el ser humano virtuoso (racional y libre) es aquel que actúa por las solas leyes de su naturaleza, y al hacerlo busca y elige su verdadera utilidad (*revera uti-*

²⁵ Al contrario que en Hobbes, para quien la razón (que es esencialmente cálculo) enseña que, cuando no hay garantías para la paz, es necesario armarse para la guerra, pues ante la ausencia de una ley civil y de una espada que la sostenga, persiste una guerra entre los hombres que es de todos contra todos.

le), que expresa una conveniencia de naturaleza. Una utilidad o un bien, en definitiva, que no depende de una imposición exterior, de la fuerza de las causas exteriores comparada con la nuestra, sino, por el contrario, de una mejor asimilación de aquello con lo que necesariamente nos relacionamos, de una mejor forma de comunicarnos “con las cosas que están fuera de nosotros” (IV prop18 esc). Por eso, lejos de quedarse en ese plano, ese encuentro entre liberación y virtud, o si se prefiere, esa identidad entre la potencia de actuar y la virtud (entendida como *fortitudo*) consagra otro encuentro fundamental en la filosofía de Spinoza: el de la ética y la política, el del individuo y la comunidad. Porque, como indica en este mismo escolio, antes de demostrarlo geométricamente en las proposiciones siguientes, para nuestro autor la libertad que se identifica con la felicidad y la liberación no es una propiedad individual y egoísta sino una práctica de resistencia, individual y colectiva al mismo tiempo:

Ninguna de ellas [de las cosas que la razón indica que deben desearse] puede ser considerada más digna que aquellas que concuerdan totalmente con nuestra naturaleza. Pues, si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las mentes y los cuerpos de todos formen como una sola mente y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. De donde se sigue que los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos. (Spinoza, 2009, p. 197)

La tercera condición, con la que se cierra el escolio, presenta una de las características más importantes del proyecto filosófico de liberación de Spinoza: la razón, no sólo nos enseña a apetecer lo más útil, no sólo nos hace virtuosos, también —y precisamente por la misma lógica— nos indica que debemos buscar la “utilidad común”, esto es, que debemos unirnos con otros individuos de la misma naturaleza, pues —como será demostrado en el curso de la cuarta parte— el bien que busca quien se guía por su razón lo desea para otros individuos y desea que, en el límite, todos formen “como una sola mente y un solo cuerpo” (EIV prop18 esc). Aunque oculta la mayor parte del tiempo por pasiones que enfrentan a los indivi-

duos entre sí, la verdad que revela la razón es que nada es más útil para el ser humano que el ser humano, o como provocativamente dice Spinoza más adelante, “el hombre es un Dios para el hombre” (*hominem homini Deum esse*), y no hay nada más deseable para la razón que gozar de la virtud con otros y otras (EIV prop35 esc). Spinoza (2006) ya sugería esto en el inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento*: allí, antes de explicitar los medios de la reforma del entendimiento, decía en efecto que a su felicidad pertenece adquirir una naturaleza humana más perfecta, y contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo, para que sus deseos concuerden totalmente entre sí (p. 82). En la *Ética* afirma lo mismo: el sumo bien de quienes persiguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar igualmente de él (EIV prop36). Y no sólo eso: por esa naturaleza común, quien persigue la virtud desea al mismo tiempo que los demás gocen de ella (EIV prop37).

Más adelante, replicando la distinción del escolio de EII prop29 entre la determinación exterior o por la fortuna y la determinación intrínseca de la mente en el conocimiento adecuado, y después de diferenciar tajantemente dos formas de vida, las del esclavo (*servum*) y el ser humano libre (*liberum*), Spinoza sostiene que todavía desea añadir algo más sobre el ingenio y la razón de vivir de este último (EIV prop66 esc). De esta manera, en siete proposiciones resume algunas características de la forma de vida del individuo que se guía según la razón, de aquel que elige directamente el bien y la propia utilidad, y que concibe adecuadamente las cosas y es virtuoso. En primer lugar, dice que no desperdicia el tiempo pensando en la muerte, y que su sabiduría es, al contrario, una meditación de la vida porque desea siempre y directamente el bien, porque conserva su ser según su propia utilidad (EIV prop67). Pero el hombre libre sabe que esto no siempre es así; comprende que nadie nace libre, más allá de que todos podemos devenir libres. Sólo es posible liberarse a través de una práctica, de una resistencia en la que se adquiere progresivamente un conocimiento del bien y del mal, esto es, de aquello que conviene y aquello que no conviene con la propia naturaleza (EIV prop68). Por eso, en tercer lugar, la virtud del ser humano libre no sólo se muestra en la capacidad de superar grandes peligros, sino también e igualmente en evitarlos, o quizás sea mejor decir, en aprender a evitarlos (EIV prop69). En las palabras del corolario: “al hombre libre —dice Spinoza— se le atribuye una firmeza igualmente grande para la fuga oportuna que para la lucha, es decir, que el hombre libre elige la fuga con la misma fir-

meza o presencia de ánimo que el combate” (2009, p. 229). La firmeza de ánimo supone estar preparados para el combate y también para la “fuga oportuna” (*fuga in tempore*), pues ello puede razonablemente resultar un bien mayor. Por otra parte, quien persigue la virtud busca declinar los favores o beneficios de los ignorantes entre los que le toca vivir (EIV prop70). Eso sí, hay que ser agradecido, no sólo con los ignorantes sino sobre todo con aquellos que también se guían según la razón (EIV prop71). Por eso, además, hay que actuar con buena fe y evitar hacer el mal con dolo (EIV prop72). La argumentación concluye subrayando el aspecto fundamental de la teoría de la libertad de Spinoza, muy importante en la *Ética* pero probablemente mejor desarrollado en los tratados políticos, a saber: que el ser humano que se guía por la razón es, y tiene la certeza de ello, más libre en el Estado, o mejor, en una ciudad o régimen (*in civitate* dice Spinoza), en donde vive según un decreto común (*ex communi decreto vivit*), que en la soledad, donde no obedece sino a su capricho o ciego deseo (EIV prop73).

CONCLUSIÓN

Como vimos, pueden distinguirse dos atribuciones, o dos usos, del concepto de libertad en la filosofía de Spinoza: por un lado, referido al Dios-sustancia-naturaleza, que es el ser absolutamente infinito e infinitamente diversificado que existe y actúa por la sola necesidad de su naturaleza; por el otro, a ciertos modos de esa sustancia, esto es, a ciertas y determinadas cosas particulares producidas por Dios, a saber, los seres humanos que se guían por la razón y producen efectos sobre lo real que se explican por su sola naturaleza. En ambos casos, la libertad es siempre potencia en acto, afirmación de la existencia. Sin embargo, la naturaleza finita de la existencia humana explica que esa potencia en acto no se realiza en la vida humana de forma inmediata y espontánea, o absolutamente. Los individuos no nacen, sino que *devienen* libres, a través de un esfuerzo individual y colectivo. Ese devenir —así como la motivación para orientarse a su búsqueda— no tiene pues otro fundamento que el *conatus*. La libertad humana es siempre en Spinoza liberación, práctica. Por eso, el proyecto filosófico de Spinoza no desemboca en ninguna forma de fatalismo: no niega la libertad humana y la posibilidad de actuar sobre el mun-

do, pero no las hace descansar en la voluntad, en el libre arbitrio que nos asemeja-
ría a Dios, sino en el deseo y su lógica inmanente.

Es esa misma lógica, además, la que explica la necesidad de unirse con otros y otras. El *conatus* se proyecta más allá de sí mismo esforzándose por perseverar en la existencia. La liberación ética, en el marco de esta ontología determinista pero no fatalista, no se realiza fuera de la ciudad. Dicho con otras palabras, el hombre libre que no obedece más que a su deseo, el hombre virtuoso que tiene la fuerza para resistir las pasiones que lo afectan, el hombre que se guía por la razón en la búsqueda de su propia utilidad, pero que lo hace comunicándose mejor con aquello que necesariamente lo afecta, todas esas figuras apuntan a lo mismo y designan la potencia activa de un individuo que conoce su verdadera utilidad y la busca conscientemente, con otros y otras, y no de manera egoísta. Un individuo que deviene activo porque actúa conforme a las leyes de su naturaleza y comprende por eso mismo que su libertad nada tiene que ver con una facultad de elegir entre contrarios. Que es feliz porque en ese trabajo sobre sí mismo se vuelve dichoso y contento consigo mismo, y experimenta una tranquilidad de ánimo que proviene del conocimiento de sí y de la firmeza del deseo, y no de un “más allá”. Un individuo, en definitiva, que deviene fuerte, en el sentido de que es firme y generoso (EIV prop73 esc), y que no desea ningún bien que no desee al mismo tiempo que otros y otras disfruten.

El vínculo, e incluso podríamos decir, la trabazón entre la libertad y la necesidad, entre la razón y virtud, se replica y tiene por lo tanto una declinación particularmente política en la obra de Spinoza. O dicho de otra forma: la cuestión de la libertad en tanto que práctica de liberación ética, caracterizada como una forma de conocimiento y como autodeterminación, no puede sino desembocar en una interrogación acerca de las formas en que esa libertad es posible y cómo la vida política puede contribuir a ello. Porque no sólo no nacemos racionales, sino que devenimos; por motivos similares, tampoco nacemos, sino que devenimos, ciudadanos.²⁶ Probablemente por eso, tanto el escolio de EIV proposición 18 como la cuarta parte de la *Ética* se cierran con la afirmación de que la vida racional, libre y virtuosa no es posible al margen de otros individuos. Así como, de acuerdo con la ontología de Spinoza, libertad y necesidad no se oponen y encuentran en la mediación

²⁶ “Los seres humanos, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen” (Spinoza, 2004, p. 127).

racional el principio de su coincidencia, en el ámbito o vida política sucede algo parecido: la razón enseña que ser libre no consiste en ser independiente de cualquier ley, sino en determinarse por los derechos comunes de la ciudad de la que uno mismo es parte constitutiva. Según Spinoza, podríamos decir entonces, la comprensión adecuada de la libre necesidad de lo real tiene su expresión o declinación política en la *libre obediencia* de quien es, al mismo tiempo, súbdito de un Estado (o miembro de un régimen) y parte constitutiva de su potencia o derecho común en tanto ciudadano, de quien obedeciendo las leyes no hace otra cosa sin embargo que obedecerse a sí mismo. Pero este es material para otro artículo.

REFERÊNCIAS

BODEI, Remo. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

CHAUI, Marilena. *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DESCARTES, René. *Principios de la filosofía*. Madrid: Alianza, 2002.

DESCARTES, René. *Obras*, vol. II. Madrid: Gredos, 2011.

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

DESCARTES, René. *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

GIANCOTTI, Emilia. “Necessità e libertà. Riflessioni sui testi spinoziani”. In: BOSTRENGHI, Daniela; SANTINELLI, Cristina (Eds.). *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli: Bibliopolis, 1995, pp. 57-80.

LLOYD, Genevieve. *Providence Lost*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2008.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*. Paris: PUF, 2011.

MATHERON, Alexandre. “Essence, existence et puissance dans le livre I de L’Éthique: les fondements de la proposition 16”. In: MATHERON, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, Lyon: ENS Éditions 2011. pp. 567-577.

ROUSSET, Bernard. *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: Vrin, 1968.

ROVERE, Maxime. *Spinoza. Méthodes pour exister*. Paris: CNRS Éditions, 2010.

SEVERAC, Pascal. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2005.

SPINOZA, Baruch. *Pensamientos metafísicos*. Madrid: Editorial Alianza, 2006.

SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid Editorial Alianza, 2006.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Breve*. Madrid: Editorial Alianza, 1990.

SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico político*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1994.

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2009.

TOSEL, André. "Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza?", *Philosophie*, No. 53, p. 96-110, 1997.