

EL NATURALISMO ETICO DE SPINOZA

José García Leal

No hay ética sin ontología, según Spinoza. Las acciones que constituyen el objeto de la ética no dependen de una voluntad libre, autodeterminada; por ello no pueden ser comprendidas autónomamente. Tanto la esencia del hombre como el acontecer natural están regidos por la más estricta necesidad. Se actúa en función de lo que se es y del sistema de relaciones en que se está inmerso. Antes que valorar las acciones u ofrecer normas generales de conducta, la ética se plantea como un conocimiento adecuado de las determinaciones de la acción humana.

Al remitir la ética a la ontología se corre el peligro de anularla en lo que tiene de específico. Paralelamente, la negación de una voluntad libre parece excluir toda posibilidad de una opción ética. Tales son las objeciones básicas a las que se enfrenta el sistema de Spinoza. Y sin embargo, en raras ocasiones de la historia de la filosofía ha existido un pensamiento cuya inspiración dominante sea tan claramente ética como en el caso de Spinoza. Habrá pues que suponer, de entrada, que aquellas objeciones tienen respuesta adecuada.

Negación del Bien Absoluto

Donde más vivamente se expone la actitud ética de Spinoza es en las páginas iniciales del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. En tono aparentemente biográfico, Spinoza contraponen los bienes fútiles que cuentan en la existencia ordinaria (placeres, honores, riquezas) y el verdadero bien, el Bien Supremo (*Summum Bonum*) del que depende la auténtica felicidad. Sin rechazar los primeros, en la medida en que sean útiles para la "conservación de la vida y la salud", la empresa ética queda caracterizada por la búsqueda del bien supremo. Sin embargo, ya desde aquí se muestra claramente, en contraposición a otras opciones éticas de similares resonancias externas, que dicho bien no es sustantivable si se sitúa en un ámbito transcendente. No orienta al hombre virtuoso hacia el orden ideal, sino que lo implanta, con un nuevo talante, en la realidad efectiva. El bien supremo consiste en "el conocimiento de la unión del

alma (*mens*) con la Naturaleza total” (1). Este es el medio de adquirir una “naturaleza humana superior”, que representa la perfección ética.

La ontología spinozista mantiene que el hombre, sea o no consciente de ello, está siempre “unido” con la Naturaleza total (*Deus sive Natura*), en tanto que es un *modo* de la Substancia infinita. El objetivo ético o el bien a alcanzar equivale, por consiguiente, a asumir internamente esa unión, a activarla y desarrollarla. Veremos posteriormente como esto se concreta en una adecuada realización del *conatus*.

Es importante subrayar que la unión activa con la Naturaleza (o la adecuada realización del *conatus*) está posibilitada por el conocimiento verdadero. El texto antes citado afirma que el bien supremo consiste en “el conocimiento de...” En la perspectiva ontológica, según decíamos, la unión está siempre dada, pero el conocimiento le añade un nuevo sentido, otorga una nueva vinculación: tal es la dimensión propiamente ética (2). El hombre virtuoso es el que conoce verdaderamente. El compromiso ético pasa por la reforma del entendimiento, en coherencia con lo que se indicaba al inicio de este trabajo.

En el párrafo en que está incluido el texto que comentamos, Spinoza presenta el bien supremo como un *medio* para adquirir una naturaleza humana superior. Es obvio que no lo entiende como un medio extrínseco, distinto a lo que de él resulta: la realización del bien supremo conlleva en sí misma el logro de la naturaleza humana superior. No obstante, su carácter de medio excluye que el bien supremo sea desligable de la naturaleza humana que se pretende alcanzar. El bien no es algo en sí, auto-suficiente; sólo existe y tiene sentido por referencia al hombre. El bien supremo (en contra de lo que el adjetivo “supremo” pudiera sugerir en otro contexto) coincide con lo bueno para el hombre. La teoría ética de Spinoza comienza desmarcándose de todas las otras teorías que en alguna medida sustancializan el bien.

Lo más alejado del planteamiento de Spinoza es la concepción platónica del Bien, en tanto una Idea universal, separada del ser. Resulta innecesario insistir en ello. En cambio, es ilustrativo indicar, aunque sea sin el detenimiento requerido, las diferencias entre Spinoza y la tradición aristotélico-escolástica.

El supuesto metafísico de la negación de la finalidad, la exclusión de la voluntad libre en su sistema determinan el rechazo de Spinoza de la definición del bien como aquello que todos los hombres apetecen. La fórmula escolástica de que “todo lo que es apetecido se apetece bajo la forma del bien” tiene en Spinoza una réplica adecua-

(1) *T. Reforma Entendimiento*; II, pág. 8. Se citan las obras de Spinoza por la edición de C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, cuatro volúmenes, Carl Winters, Heidelberg, 1925. En el caso de la *Ética* se añade entre paréntesis la página correspondiente de la traducción de Vidal Peña (que aquí seguimos) publicada por Editora Nacional, Madrid, 1975.

(2) En la *Ética* (IV, Prop. XXVIII; II, pág. 228 (pág. 291)) se afirma: “El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios”. Esto no supone la reducción exclusiva del bien a conocimiento, pero sí que el bien ético se adquiere y desarrolla por el conocimiento.

da: "No intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos" (3). Queda así expresado claramente que la consideración del bien es *subjetiva*, sin plantear por eso que su apreciación haya de ser irreductiblemente individual o intersubjetiva.

En la escolástica el bien es el término "ad quem" de la apetencia, pero entendiéndose que en último extremo es el bien el que suscita o motiva la apetencia. El bien es objetivo; lo apeteceido es bueno en sí mismo, objetivamente. Por un lado, el bien es una propiedad real de las cosas; por otro lado, al ser la bondad de las cosas gradual, según éstas participen en mayor o menor medida del bien, se revela la existencia de un "bien en sí mismo", absoluto, al que remiten todos los bienes particulares. El bien absoluto, por la misma razón de su absolutéz, se muestra como un trascendental, algo que escapa a todas las determinaciones particulares.

El planteamiento de Spinoza es exactamente contrario. En coherencia con el resto del sistema, su argumentación ética es básicamente antiteleológica. La creencia en la finalidad, nos dice Spinoza, es un prejuicio constitutivo de la conciencia ignorante, más aún, es el prejuicio del que derivan todos los demás (4). Se basa en la confusión de lo que es causa y lo que es efecto. Quien cree actuar por un fin piensa que tal fin es la causa de su acción, e ignora que su acción es el efecto determinado del sistema de necesidad en que está inmerso todo ser finito. En el plano ético, la apetencia no está guiada finalísticamente hacia un bien objetivo, no se apetece las cosas por razón del bien que objetivamente contienen ni, aún menos, se supone que los bienes particulares lo sean por participación de un bien absoluto.

La objetividad del bien es una ilusión más de la conciencia errónea. Las cosas sólo son buenas cuando convienen al *deseo* (el conatus consciente del hombre) y porque le convienen. La ilusión de un bien objetivo, externo y trascendente al propio deseo humano, hacia el que éste debiera orientarse finalísticamente, sólo puede conducir a descentrar al hombre de sí mismo, a desvincularlo de Dios o la Naturaleza. Para entender la anterior afirmación, hay que tener en cuenta lo siguiente: supeditar el deseo a un bien extrínseco supondría debilitarlo; y el deseo es la expresión activa de Dios en el hombre, o mejor, participación gradual de la misma potencia de Dios (5). De ahí que todo aquello que debilite el deseo, debilita nuestra vinculación con Dios o la Naturaleza. No hace falta insistir en que la ética spinozista se alza en contra de todas aquellas morales que establecen normas, preceptos o valores objetivos.

Así pues, el bien supremo al que nos referimos no es un bien absoluto (6). Spinoza lo afirma explícitamente en las mismas páginas del *Tratado de la Reforma del*

(3) *Ética*, III, Prop. IX, Escolio; II, pág. 148 (pág. 194).

(4) Véase, *Ética*, I, Apéndice.

(5) Véase, *Ética*, IV, Prop. IV, Demostración; II, pág. 213 (pág. 272).

(6) En contra de lo que sugiere, por ejemplo, Sylvain Zac, que atribuye a Spinoza la búsqueda de "un bien absoluto, eterno e infinito" (*La morale de Spinoza*, P.U.F., París, 1972, pág. 17).

Entendimiento en las que queda diseñada la actitud ética en unos tonos que parecen aproximarla a la actitud mística: “El bien y el mal sólo se dicen relativamente (*respective*), hasta el punto de que una sola y misma cosa puede ser dicha buena o mala según respecto a que se la considere” (7). Este texto implica dos consideraciones. Según la primera, que ya conocemos, el bien es siempre relativo, es reductible a relaciones de adecuación o conveniencia. Las cosas sólo son buenas las unas en relación a las otras y, en conjunto, sólo son buenas en relación al hombre. “Nada puede ser bueno sino en cuanto concuerda con nuestra naturaleza” (8).

La perfección o el bien metafísico

Pero incluye además otra consideración, que nos hará progresar en el conocimiento de la ética spinozista. Hasta ahora estábamos aludiendo al bien en una perspectiva exclusivamente ética. Se ha planteado lo que es bueno para el hombre, negando que a este respecto exista un bien objetivo. A partir de aquí se abre una perspectiva ontológica, en la que la interrogación versa sobre si las cosas son buenas en sí mismas en el orden metafísico. Más que sobre el término “bien” el acento recae ahora sobre el término “perfección”. Bien entendido que la perfección de las cosas, en orden a su propia esencia, no supone necesariamente que sean buenas para el hombre (el que un veneno sea perfecto no implica que sea bueno para nuestro organismo). Con todo, al final se revelará la coincidencia de ambas perspectivas.

Según el texto de la nota 7, el bien es algo que “se dice” de las cosas. O como puntualiza la *Ética*: el bien y el mal no “aluden a nada positivo en las cosas —consideradas éstas en sí mismas—, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí” (9). Así pues, en un primer sentido, el bien y el mal, como la perfección y la imperfección, son sólo *modos de pensar* que no aluden a nada positivo en las cosas. Sin embargo, en el mismo Prefacio de la Parte Cuarta, pocas líneas antes de la última cita, Spinoza recuerda su definición según la cual *por realidad debe entenderse lo mismo que por perfección*. O sea, en un segundo sentido, se afirma una equiparación de perfección y realidad, equiparación que en algún aspecto recuerda el principio escolástico de que “ens et bonum convertuntur”.

¿Son conciliables ambos sentidos? Al menos, Spinoza los presenta como si lo fueran (10).

(7) *T. Reforma Entendimiento*; II, pág. 8.

(8) *Ética*, IV, Prop. XXXI, Corolario; II, pág. 230 (pág. 294).

(9) *Ibid.*, IV, Prefacio; II, pág. 208 (pág. 266).

(10) Además del Prefacio citado, Spinoza trata este tema en el *Breve Tratado*, I, cap. X, y II, cap. IV; y en los *Pensamientos Metafísicos*, I, cap. VI. Puede verse un comentario interesante, con la opinión de que la solución de Spinoza a ese doble sentido del bien no es completamente satisfactoria, en: Ferdinand Alquié, *Servitude et Liberté selon Spinoza*, Centre de Documentation Universitaire, París, 1971, págs. 12-20.

Idea inadecuada de perfección

En el primer sentido, el bien y la perfección son sólo modos de pensar, *inadecuados* para la comprensión de lo real (no corresponden a nada en el orden de la realidad efectiva), puesto que suponen la comparación de dos o más cosas del mismo género de acuerdo con una idea universal, que instaura a ese género como un modelo ejemplar, resultando esta idea la referencia desde la que se dictamina la bondad o perfección de las cosas individuales. Por ejemplo, la idea universal de hombre determinaría que un individuo humano sólo es bueno o perfecto en la medida que realiza el modelo universal de hombre. Ahora bien, como es sabido, Spinoza rechaza la validez de las ideas universales, por cuanto sólo responden a las propiedades más indeterminadas de los individuos. Y de ahí que la idea de perfección que sobre ellas se funda sea una idea inadecuada (11).

Su inadecuación proviene también de que tal idea de perfección asigna implícitamente a la Naturaleza una actividad teleológica, al atribuirle la producción de las cosas según unos modelos ejemplares que regulan finalistamente su acción productora. Así es posible juzgar la perfección de las cosas de acuerdo con su proximidad al modelo o idea universal. El antropomorfismo de la referida atribución es claro. El sistema de Spinoza ofrece múltiples razones de índole metafísica para no aceptar ni el supuesto de la actividad teleológica ni la idea de perfección que conlleva. Frente al finalismo y a la contingencia que implica, se afirma la necesidad: las cosas son necesariamente tal como son. Carece pues de sentido compararlas con un modelo ideal. Paralelamente, la empresa ética del hombre no podrá orientarlo hacia un ideal posible, ni estar basada en el deber. Como apunta S. Zac: “oponer lo posible a lo real, es oponer lo que debe ser legítimamente a lo que es” (12). Pues bien, nada de lo que existe debe ser de otro modo, por la sencilla razón de que no puede serlo.

Aunque Spinoza no lo manifiesta explícitamente, podemos suponer que el correlato de la anterior idea de perfección es la afirmación de la existencia de un bien absoluto en el plano ético, por cuya participación serían buenas las cosas particulares, independientemente de su relación con el hombre. De este modo, el bien absoluto equivale a la idea universal de lo bueno, y actúa como referencia única para juzgar la bondad de las cosas (suplantando la referencia al hombre). En la medida en que las cosas son buenas por su grado de realización del universal, se objetiva el bien. Todo ello con una significación que es justamente la que hemos excluido del spinozismo.

(11) Una aproximación sugerente a este tema puede verse en: Angel Currás Rábade, *La doble articulación del discurso en la Ethica de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador*, “Anales del Seminario de Metafísica” (Madrid, 1975); especialmente, págs. 27-34.

(12) S. Zac, *op. cit.*, pág. 5. Sobre la crítica al género en tanto modelo ejemplar, en razón de sus implicaciones teleológicas, puede verse un buen comentario en: Stuart Hampshire, *Spinoza*, Alianza Universidad, Madrid, 1982, págs. 104 y ss.

Idea adecuada de perfección

Por contra, existe otro sentido en el que la idea de perfección es adecuada. En los *Pensamientos Metafísicos* se precisa con toda claridad: “Al igual que bueno o malo, perfección sólo se dice relativamente (*respectively*), salvo cuando tomamos la perfección por la esencia misma de la cosa” (13). El término “salvo” introduce la nueva y adecuada idea de perfección.

En la nueva acepción, la perfección se identifica con la esencia particular de cada cosa, esencia que no es reductible ni tiene como referencia modélica al género (en Spinoza, las esencias sólo tienen una determinación particular). Al margen de la esencia particular, la perfección o el bien son confusas abstracciones productos de la imaginación, pero en referencia exclusiva a una esencia es adecuado afirmar que tanto más perfecta es cuanto más realidad contiene.

El problema es que el atribuir mayor o menor realidad a una cosa resulta de que “solemos reducir todos los individuos de la naturaleza a un único género, que llamamos “generalísimo”, a saber: la noción de “ser” que pertenecería absolutamente a todos los individuos de la naturaleza” (14). Así, las cosas tienen más entidad o realidad cuanto más participan del ser, representado como un género. Ya indicábamos que este planteamiento parece aproximar a Spinoza a la tradición escolástica. Ahora bien, ¿no había quedado rechazada la idea de género? ¿no se repiten ahora los mismos mecanismos lógicos que posibilitan la idea de perfección antes criticada? Esto es lo que opina F. Alquié: Spinoza “nos dice que se refieren todas las cosas al ser, al que se considera entonces como un género. Sin duda es el género más general, pero es un género. Y sabemos muy bien que cuando Spinoza nos habla de género, no se coloca en la perspectiva de su verdadero método; hace alusión y piensa según una visión escolástica que rechaza” (15). De ahí que la solución de Spinoza no le parezca a Alquié enteramente satisfactoria.

Ciertamente, la solución no es clara mientras adopta términos como el de “género”. Pero en otros pasajes, en los que Spinoza vuelve sobre el tema, esa terminología desaparece. La correspondencia con Blyenbergh (*Cartas XVIII-XXIV*) ofrece nueva luz a este respecto (aunque, tal vez, sin responder del todo a la objeción de Alquié).

Cuando se dice, *inadecuadamente*, que una esencia es menos perfecta que otra, ello resulta de una comparación tras la cual se considera a la primera privada de algo que la segunda posee. Pero la privación no es nada en sí misma, es un puro ser de razón, fruto del uso de ideas universales (*Cartas XXI*). Si algo no pertenece a la naturaleza de una cosa, no se puede decir legítimamente que esté privado de ella. Si a la naturaleza del ciego le pertenece el no ver, está tan “privado” de visión como pueda estarlo una piedra. Toda naturaleza es esencialmente afirmativa y perfecta en lo que

(13) *Pensamientos Metafísicos*, I, cap. IV; I, pág. 249 (subrayado mío).

(14) *Ética*, IV, Prefacio; II, pág. 207 (pág. 265).

(15) F. Alquié, *op. cit.*, pág. 19.

afirma. El mal, en tanto que sólo tiene una determinación negativa, como privación del bien, no existe.

No obstante, en el orden natural, física y ontológicamente, unos individuos son más perfectos que otros, poseen más realidad o, como se verá, un mayor grado de potencia. La idea de perfección asume ahora la pluralidad y diversidad de los individuos, no los compara, refiriéndolos a un universal abstracto (de ahí la inconveniencia de introducir la referencia al “ser” como género); sobre todo, no los juzga por lo que no son, sino por lo que positivamente es cada uno. La mayor o menor perfección está aquí relacionada con Dios, con la diversa participación en la potencia de Dios (*idea adecuada de perfección*).

Si las esencias de los distintos individuos son irreductiblemente diferentes, es lógico que posean diferente realidad y perfección. Sin embargo, esta perfección sólo tiene una acepción ontológica (independientemente de que a partir de ella pueda instaurarse una dimensión ética), pues en tal sentido, la perfección es indiscernible de la esencia. Como bien capta Blyenbergh, “el hombre no puede tener ni más ni menos perfección que la esencia que Dios le ha otorgado” (16). La perfección se mide por la esencia, y el hombre no es responsable de ella. A nadie se le puede exigir más perfección que la que dimana de su esencia particular.

De ahí que la diferencia ontológica de esencias no implique que, en el *orden ético*, unas esencias sean mejores que las otras. Cada esencia es lo que debe ser, porque es necesariamente tal como es (Dios no produce las cosas finalistamente, según modelos ejemplares). Todos los individuos son igualmente perfectos en el orden ético, siempre que sus acciones correspondan a su esencia. Todos los actos, en tanto derivación adecuada de una esencia, son igualmente perfectos. O en otras palabras, en lo concerniente estrictamente a las esencias y a los actos que les conviene, no existe el mal ni el bien en sentido moral. Spinoza se lo plantea a Blyenbergh de forma provocadora: “Si alguien considerase que puede vivir más cómodamente ahorcándose, sería un insensato si no lo hiciese. Del mismo modo, quien viese claramente que puede gozar de una vida o de una esencia mejor cometiendo crímenes que ateniéndose a la virtud, sería un insensato si no los cometiese. Pues respecto a una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes serían virtud” (17). Un tema distinto es si puede existir una naturaleza a la que realmente convengan tales actos.

La perfección en sentido ético: el bien como potencia de obrar

Estas consideraciones nos permiten concluir que no podemos juzgar a los individuos por aquella que no son, ni por referencia a un modelo ejemplar (cuyo correlato es la supuesta existencia de un bien absoluto). Mas aún está pendiente la cues-

(16) *Carta XX*; IV, pág. 103.

(17) *Carta XXIII*; IV, pág. 152.

ción decisiva. ¿Qué sentido adquiere la idea adecuada de perfección respecto a un individuo considerado sólo en sí mismo? ¿esa perfección puede proyectar, o no, una dimensión ética? Según veíamos, no hay tal dimensión en lo que atañe exclusivamente a la esencia, no la hay al comparar unas esencias con otras. Pero otra cosa es cuando se compara a un individuo, en la totalidad de sus actos, con su propia esencia. Es decir, la nueva cuestión versa sobre si se puede ser más o menos perfecto respecto a uno mismo. Con ella pasamos definitivamente de la idea adecuada de perfección en sentido ontológico a la idea de perfección en sentido ético.

Blyenbergh propugna una moral del pecado y la recompensa, en cuyo horizonte se sitúa un Dios juez. Habla con Spinoza en un lenguaje distinto. Pero eso no le impide comprender sus diferencias. Como, por ejemplo, cuando señala: “Usted se abstiene de lo que yo llamo vicios porque repugnan a su naturaleza, no porque sean vicios; se abstiene igual que alguien se abstiene de un alimento que su naturaleza aborrece. Pero quien sólo se abstiene de lo malo porque su naturaleza lo aborrece, poco puede gloriarse de su virtud” (18). Efectivamente, ahí se precisa una diferencia radical entre una moral naturalista (Spinoza) y una moral deontológica de inspiración religiosa (Blyenbergh).

Paralelamente, Blyenbergh le indica a Spinoza que si la esencia de un individuo determina todos sus actos, el crimen y la virtud estarían igualmente justificados. En este punto malinterpreta a Spinoza. Pues según éste, el crimen no conviene a ninguna esencia, ya que en sí mismo no es algo positivo, algo que reafirme a una esencia en su propia realidad. Toda esencia es afirmativa y perfecta. A la observación de Blyenbergh, Spinoza responde con la provocación del posible ahorcado. Además, Spinoza sólo ha excluido la libertad consistente en contingencia o indiferencia (*Carta XXI*); no niega que el hombre pueda elegir unos actos u otros y, por tanto, sea responsable de ellos.

No obstante, situándose en este caso en el terreno de su adversario, Blyenbergh pregunta también si un mismo individuo puede pasar a una perfección mayor o menor: si se pueden comparar dos estados del mismo individuo, juzgando *éticamente* a uno mejor que el otro (*Carta XX*). La pregunta ahora es pertinente e incisiva. Como es incisiva la afirmación de que —al suponer la respuesta negativa— Spinoza estaría manteniendo que “a la esencia de una cosa sólo pertenece lo que en un *momento determinado* se percibe que le es propio” (19).

Se cuestiona con ello la posibilidad misma del hecho moral. Si toda acción corresponde a lo que la esencia es en un momento determinado, si la evolución de una esencia no implica una mayor o menor perfección respecto a sí misma, no es posible juzgar la adecuación de los diferentes actos del individuo con su propia esencia: quedaría pues negado el progreso moral y, más radicalmente, la posibilidad de la acción y el compromiso morales.

(18) *Carta XXXII*; IV, pág. 141.

(19) *Ibid.*; IV, pág. 137 (subrayado mío).

El equívoco está en que Spinoza no concibe la perfección moral como la distinta perfección entre dos *estados* de una esencia. La esencia es igualmente perfecta en todos sus estados, porque a la esencia en tanto tal no le afectan las variaciones existenciales del individuo. La clave de este planteamiento parece residir en el rechazo spinozista de la concepción de Aristóteles de la potencia y el acto, según la cual el cambio de una cosa, entre el estado de potencia y el estado de acto, supondría que dicha cosa está ahora mejor formada que antes, que adquiere en acto una mayor realidad. Por contra, para Spinoza, en la esencia están siempre actualizadas todas sus potencialidades, la esencia es actividad, dinamismo; todos sus estados son igualmente perfectos. Las variaciones existenciales sólo refuerzan o debilitan (en el plano de la existencia) lo que siempre en acto es una esencia. Nos limitamos a recordar estas precisiones ontológicas sin entrar en la problemática que suscitan.

Si no en el sentido anterior, está claro sin embargo que para Spinoza un mismo individuo puede pasar a una mayor o menor perfección. Como observa G. Deleuze (20) es tanto más sorprendente que Spinoza no responda sobre este punto a Blyenbergh cuanto que en la *Ética* insiste sobre ello. Y así, establece las siguientes definiciones: “La *alegría* es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección. La *tristeza* es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección” (21). Líneas después precisa: “Tampoco podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la “privación” no es nada; ahora bien, el afecto de la tristeza es un acto, y no puede ser otra cosa, por tanto, que el acto de pasar a una perfección menor, esto es, el acto por el que resulta disminuida o reprimida la potencia de obrar del hombre”.

En este texto se excluye el sentido inadecuado en el que se es más o menos perfecto, y se especifica el adecuado. Respecto al primero, el paso a una menor perfección no consiste en la privación de un estado esencial más perfecto, puesto que la esencia no cambia (entendiendo por tal, según sugeríamos, la actualización o desactualización de algunas de sus potencialidades). Respecto al segundo, el devenir más o menos perfecto es un acto por el que, en el orden existencial, se aumenta o disminuye la potencia de obrar.

El individuo, conservando su propio ser, puede aumentar o disminuir su potencia de obrar. En esto radica precisamente la empresa ética. Así se adquiere la “naturaleza humana superior” y se activa la unión con la Naturaleza total. Si la potencia del hombre es una parte de la infinita potencia de Dios o la Naturaleza, será moralmente bueno todo aquello que desarrolle o intensifique su potencia de obrar, pues

(20) Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Eds. de Minuit, París, 1981, pág. 56. El capítulo 3 de esta obra y las páginas 225-33 de *Spinoza et le problème de l'expression* (Eds. de Minuit, París, 1968) contienen un esclarecedor comentario de la correspondencia de Blyenbergh.

(21) *Ética*, III, Definiciones de los afectos; II, pág. 191 (pág. 245). Igualmente: *Ética*, III, Prop. XI, Demostración.

en esa medida se acendra su unión participativa con Dios o la Naturaleza. Hemos dicho que es bueno lo que conviene al hombre. Ahora sabemos qué es lo que le conviene. “Llamamos “bueno” o “malo” a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser, esto es, a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar” (22).

El aumento de la potencia de obrar se traduce, según la terminología de Spinoza, en una mayor capacidad de afectar y ser afectado por los otros seres (23). Se trata de la capacidad de establecer relaciones activas y vínculos con los demás hombres y con las cosas. De actuar sobre lo exterior y dejarse modificar por él, pero de tal forma que la modificación nos fortalezca en nosotros mismos, nos complemente y no nos debilite. En definitiva, la potencia de obrar aumenta cuando todos nuestros actos y relaciones son expresión de nuestra esencia. Pero la significación plena de estas orientaciones remite al análisis de los afectos o sentimientos, tanto en el plano individual como en su entrecruzamiento colectivo, según se expone en la *Ética*. Ello desborda los límites del presente trabajo (24). Nos permitimos tan sólo resaltar que dicho análisis de los afectos es el complemento ineludible de los planteamientos éticos aquí referidos.

El naturalismo ético

Todo lo anterior nos permite la consideración de que la ética de Spinoza es una ética naturalista. En efecto, Spinoza supedita el bien *moral* (lo honesto o virtuoso) al bien *natural* (lo útil o conveniente), y éste último al bien *metafísico* (según el cual es más perfecto lo que tiene más realidad, que en el hombre se traduce con mayor potencia de obrar). En último extremo lo virtuoso y lo útil es lo que refuerza nuestra propia esencia o realidad (25).

Es decir, Spinoza supedita la perfección ética a la perfección ontológica, piensa que la perfección ética sólo consiste en el despliegue activo —aumento de la potencia de obrar— de la esencia propia. O en otros términos, el bien moral sólo es la prolongación del bien natural, refiriéndose éste, a su vez, a la esencia de cada hombre. El bien natural es pues determinante del bien moral (26). Correlativamente, Spinoza nie-

(22) *Ética*, IV, Prop. VIII, Demostración; II, pág. 215 (págs. 275-76).

(23) Véase, *Ética*, IV, Prop. XXXVIII.

(24) Tal vez la mejor exposición y comentario de la teoría spinozista de los afectos sean los que ofrece Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Eds. de Minuit, París, 1969.

(25) Si nos preocupáramos, páginas atrás, en delimitar la idea adecuada de perfección ontológica, era para que adquiriese verdadero sentido lo que aquí se afirma. Así, la preponderancia del bien metafísico no implica la jerarquización de los individuos de acuerdo con universales abstractos; la supeditación del bien moral al metafísico, no reintroduce criterios universales de valoración moral.

(26) Sobre la problemática general que esto plantea: Gilberto Gutiérrez López, *La congruen-*

ga el “bien en sí”, que queda sustituido por lo “bueno para nosotros”. Y nos previene continuamente contra la tendencia a reificar la cualidad de lo bueno, convirtiéndola en un bien en sí.

Señala Ferrater Mora que “cualquier intento de contacto entre ser y deber ser desemboca a menudo en la absorción de uno por el otro. La absorción del deber ser por el ser conduce a un “naturalismo” ” (27). Spinoza es naturalista en este sentido. El naturalismo implica que los criterios morales no se instauran en un ámbito separado del ser (en un ámbito ideal, como el del deber), y por tanto, no imponen a la acción del hombre una determinación extrínseca a la de la propia naturaleza humana. El deber no es algo desligable del ser. Sin embargo, todo ello no conduce en Spinoza a la desaparición de criterios morales específicos, desaparición que podría producirse al identificar por completo los criterios morales con ciertas inclinaciones empíricas.

Kant advirtió el punto exacto en el que coincidían todas las morales clásicas (y por el que se imposibilitaba la primacía del deber) (28). Tal consistía en la consideración originaria del bien como un objeto de la voluntad, lo que se apetece o persigue; el bien así definido sería en sí mismo anterior a la ley moral, y ésta quedaría reducida en último término a un sistema de medios para la consecución del bien. De este modo, el objeto bueno sería el fundamento de la ley moral.

El referido planteamiento conduce inexorablemente, según Kant, a un empirismo de la elección moral. En efecto, el objeto bueno, aquel cuya realidad es deseada, determina la voluntad, pero sólo la determina en tanto promesa de placer o agrado, es decir, por la posible adecuación del objeto al sentimiento subjetivo de placer. El principio de la moralidad remite, pues, al sentimiento, a la inclinación sensible. Aunque la voluntad persigue el objeto bueno, lo bueno es sólo un medio para lo agradable o placentero. La elección moral sólo puede tener en este caso una determinación empírica, pues sólo empíricamente puede decidirse si un objeto es placentero y, por tanto, bueno. En definitiva, lo moralmente bueno quedaría incluido en lo agradable empíricamente.

No es este el momento de discutir en líneas generales la argumentación kantiana, aunque podría advertirse que no todas las morales que han antepuesto el bien a la ley moral, han concluido en esa determinación empírica de la elección moral. En cualquier caso, puede ser interesante examinar si lo que Kant afirma es aplicable realmente a la ética spinozista.

Es cierto que, en Spinoza, el objeto bueno es anterior y fundante de la ley moral. Ello se corresponde con nuestra afirmación, párrafos atrás, de que el bien moral es sólo prolongación de lo útil o conveniente. Es cierto también que dicho supuesto comporta un subjetivismo del bien: veíamos que el bien es siempre relativo, que lo

cia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad de la moral, “Revista de Filosofía”, 2 (1979), págs. 33-54.

(27) José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 127.

(28) *Crítica de la Razón Práctica*, Libro I, cap. II.

bueno sólo lo es por relación al hombre. Hasta aquí, el análisis de Kant es aplicable a Spinoza. Sin embargo, no está claro que ese subjetivismo del bien implique que la voluntad moral sólo pueda tener una determinación empírica, según el criterio del placer.

Si nuestra interpretación es acertada, al señalar que el bien natural está supeditado al bien metafísico, lo útil o conveniente sólo puede ser en realidad lo que conviene a la naturaleza de cada uno, aquello que, al concordar con su esencia, la refuerza. De ese modo, el juicio correcto sobre lo bueno, el criterio adecuado de elección moral, por un lado, remite a la esencia del individuo, por otro, está suscitado por el conocimiento verdadero, conocimiento de la propia esencia y del orden natural en el que se inserta. No obstante, para llegar a esta conclusión hay que dar unos pasos intermedios.

El desarrollo del bien, el hombre virtuoso

La coherencia en la subjetivización del bien lleva a Spinoza a establecer, *como punto de partida*, que cada hombre juzga según su afecto lo que es bueno o malo, óptimo o pésimo. En esta medida, los afectos o sentimientos son los criterios de elección moral. Juzgamos bueno a lo que nos hace sentirnos alegres. “Por “bien” entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que ésta sea. Por “mal”, en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo” (29). La alegría es índice de bondad de un doble aspecto: son buenos los objetos que nos procuran alegría, y son buenos los afectos que están enraizados o derivan de la alegría, es decir, las pasiones alegres. Es bien conocido este punto de la ética spinozista, su defensa de la alegría como afirmación activa, expansión de la propia personalidad; y su rechazo de la tristeza, vehículo de frustraciones y resentimientos.

Pero respecto al tema que nos ocupa, Kant parece llevar razón. Hasta ahora, la determinación de la voluntad moral no deja de ser empírica. Es cierto que Spinoza diferencia la alegría y el placer: la alegría es propia del alma y el placer lo es tanto del alma como del cuerpo. El criterio de bondad resulta ser la alegría más bien que el placer, pues, como Spinoza precisa, la primera no puede tener exceso, mientras que el segundo sí. No obstante, en el sentido del texto anterior, la alegría es sólo una idea de lo que acontece al cuerpo. Es sólo una pasión.

La alegría expresa el paso a una mayor perfección, a una mayor potencia de obrar, pero dicho aumento es tan sólo efecto de las cosas exteriores, de la incidencia de los otros cuerpos sobre el nuestro. El cuerpo es afectado favorablemente, y ello redundará en el alma. Tal redundancia es la alegría. Pero esa alegría del alma es también

(29) *Ética*, III, Prop. XXXIX, Escolio; II, pág. 170 (pág. 221).

pasiva; es sólo correlato de la alteración del cuerpo. El alma se limita a testimoniar lo que ha acaecido al cuerpo.

Si Spinoza se quedase aquí no se vería muy bien lo específico de la dimensión moral. Si el último criterio moral fuese la alegría-pasión, la moralidad no se diferenciaría finalmente de la tendencia biológica. El naturalismo ético supondría simplemente la renuncia a la ética, pues la ética en nada alteraría la conducta del hombre, entregado a sus inclinaciones empíricas.

Deleuze advierte reiteradamente que lo malo es concebido por Spinoza como intoxicación, envenenamiento, indigestión. Consecuentemente, mantiene que “la Ética de Spinoza no tiene nada que ver con una moral, él la concibe como una etilogía” (30). Pero según la orientación del presente trabajo, la ética spinozista es algo más que una etilogía; la moralidad no queda reducida a tendencia biológica. Veámoslo.

La alegría y la tristeza funcionan inicialmente como criterios morales. Pero en ese primer estadio, incluso la alegría es una pasión (la tristeza lo será siempre). Ahora bien, el itinerario o el perfeccionamiento moral consiste justamente en el tránsito de la pasión a la acción, al desarrollo activo de la propia naturaleza. Y esto está posibilitado por el conocimiento verdadero. De ahí que, aunque lo bueno se manifieste siempre como alegría, no será la alegría el criterio determinante de la elección moral.

Que el perfeccionamiento moral equivalga al tránsito de la pasión a la acción, lo corrobora la definición spinozista de virtud. “Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*, esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza” (31). La virtud es, pues, capacidad de actuar desde sí mismo, en función sólo de la propia naturaleza. Pero antes de destacar este aspecto, señalemos los supuestos que lo posibilitan.

La definición de la virtud es centro de convergencia de varias consideraciones anteriormente expuestas. En primer lugar, confirma que la moralidad se fundamenta en la esencia del hombre (o, en nuestra terminología, que la perfección ética está supeditada a la perfección ontológica). La virtud es la prolongación activa del conatus, o sea, de la esencia actual del hombre. “El esfuerzo por conservarse es el primer y único fundamento de la virtud” (32). La concepción dinámica de la esencia en Spinoza plantea que una esencia es un grado de potencia, que el conatus es capacidad de actuar en tanto afirmación de uno mismo; de ahí que en la definición referida se entienda por virtud lo mismo que por potencia.

Es bueno, según hemos repetido, lo que nos es útil. Ahora vemos que lo útil coincide con la virtud en la acepción que estamos comentando. Las cosas sólo son útiles si convienen a la esencia. “Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utili-

(30) G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., pág. 168.

(31) *Ética*, IV, Definición VIII; II, pág. 210 (pág. 269).

(32) *Ibid.*, IV, Prop. XXII, Corolario; II, pág. 225 (pág. 288).

dad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consiguen, tanto más dotado de virtud está” (33).

Otra precisión: “la virtud debe ser apetecida por sí misma”, y “la felicidad consiste en el hecho de que el hombre pueda conservar su ser” (34). La felicidad no es lo que inmediatamente quiere la voluntad moral, ni el desligable de la virtud. La fundamentación ontológica de la virtud, y la negación spinozista de cualquier finalidad extrínseca a la propia esencia, hacen que la virtud sólo sea apetecible por lo que tiene de autoafirmación en la esencia de cada uno. Obviamente, esto conlleva la exclusión de una moral deontológica. Pero también supone que la felicidad aparece como resultado último de la virtud. La virtud es, en el orden de la motivación moral, anterior a la felicidad. Frente a otras éticas, de inspiración más o menos aristotélica, la de Spinoza no concibe la virtud como algo asociado a la exigencia primigenia de felicidad. Y ello, repetimos, es coherente con la exclusión de la teleología en el sistema spinozista: no hay más fin que el que remite a la esencia o, mejor, el fin es sustituido por la causalidad eficiente que dimana de la esencia. De ahí que no sea bueno lo que apetece finalísticamente la voluntad, sino lo que conviene a la esencia.

Si la exigencia de felicidad no es la determinación antecedente de la virtud, las pasiones de alegría o placer tampoco pueden ser los criterios determinantes de la voluntad moral. El hombre virtuoso no tiene como fin la alegría o el placer, no los busca por sí mismos. Aunque eso sí, ellos son el resultado de la virtud, y pueden cumplir “a posteriori” la función de índices reveladores de la práctica virtuosa.

Volvemos ahora al punto decisivo. La virtud consiste en actuar exclusivamente de acuerdo con la propia naturaleza. Ello equivale al tránsito de la pasión a la acción. El hombre pasivo está perpetuamente alterado por los objetos externos, sus variaciones existenciales son efecto de los acontecimientos exteriores. No actúa desde sí mismo, las determinaciones de su propia naturaleza son suplantadas por las determinaciones del mundo exterior. En contraposición, el hombre activo obra en coincidencia consigo mismo, es causa activa de sus actos; lo que hace se explica por las solas leyes de su naturaleza, o sea, su actuar dimana de su ser. No es que el hombre activo no sea afectado desde el exterior, pero a esas afecciones responde desde su coherencia interna, sin supeditarse a la lógica de lo externo.

Al actuar desde sí mismo se acrecienta la potencia de obrar. Es lógico: quien actúa íntegramente según su esencia, activa toda la potencia que ella comporta; el acendrase en la esencia intensifica la capacidad de obrar, aporta el máximo vigor. La autoafirmación esencial plenifica la dimensión activa del hombre. Confluye pues aquí el punto anterior referido al paso a una mayor perfección ética, en cuyo trasfondo está también la idea adecuada de perfección en sentido ontológico, perfección que no se gradualiza por relación al género universal, sino a la potencia de Dios. Más o menos perfección ontológica es sinónimo de más o menos potencia, participa-

(33) *Ibid.*, IV, Prop. XX; II, pág. 224 (pág. 286). (Subrayado mío).

(34) *Ibid.*, IV, Prop. XVIII, Escolio; II, pág. 222 (pág. 284).

tiva de la potencia de Dios. Esta es la iluminación última de la definición de virtud como activación de la potencia de cada uno.

El hombre activo, según apuntábamos, tiene una mayor capacidad de afectar y ser afectado. Se relaciona con los demás y establece vínculos con ellos (“organiza los reencuentros”, dice Spinoza). La autoafirmación no excluye la convergencia, antes bien, la propicia en su dimensión más genuina. Se instaura así, primero, la comunidad política justa, segundo, la comunidad ética o comunidad de los sabios. Todo ello implica un compromiso elegido por parte del hombre. La actitud moral es más que una inclinación natural. La naturaleza fundamenta dicha actitud, pero no nos compromete a asumirla.

Una actitud sólo es moral en la medida en que sea voluntaria; presupone por tanto la posibilidad de elección y, finalmente, cierta libertad. Sin embargo, este trabajo se iniciaba constatando la negación spinozista de una voluntad libre. Estamos pues enfrentados al problema de si son conciliables ambos extremos.

Determinismo y libertad

Spinoza niega que exista en el alma una voluntad absoluta o libre (35), es decir, una voluntad sin determinación causal. Al identificar libertad con indeterminación, se supone que una voluntad libre sería aquella cuyos actos o elecciones careciesen de causa, con lo que tales actos serían infundados o gratuitos. Pero, según Spinoza, nuestras acciones están sometidas al determinismo causal; lo que hacemos es fruto de nuestra propia naturaleza y de las leyes naturales. Una acción nos parece contingente sólo porque desconocemos sus causas.

El determinismo de la voluntad es correlativo a la tesis de la inexistencia de facultades sustantivas en el alma, derivada a su vez de la crítica de Spinoza a la concepción sustancialista del alma. Alma y cuerpo son dos expresiones de una sola y misma cosa. La libertad sinónima de indeterminación exigiría que el alma pudiese actuar o decidir autónomamente, con total independencia del cuerpo, o sea, que sus actos fuesen la expresión inmediata de una esencia autosuficiente. Contra este supuesto, Spinoza mantiene que “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo” (36).

El determinismo no anula la capacidad de elección y decisión. “Pueden encontrarse, sin duda, pasajes en la *Ética* que, cuando se citan (como suele ocurrir) fuera de contexto, producen la impresión de que Spinoza negaba que pudiera hallarse en nuestra experiencia algo que se correspondiera con las nociones de ‘voluntad’ o ‘elección’. Semejante negación sería perfectamente absurda, pero no es consecuencia necesaria de su argumentación determinista, y, según creo, no la pretendió” (37). Lo que

(35) *Ibid.*, II, Prop. XLVIII.

(36) *Ibid.*, III, Prop. II, Escolio; II, pág. 143 (págs. 188-89).

(37) S. Hampshire, *op. cit.*, pág. 110.

el determinismo sí afirma es que la voluntad y la elección son efectos del complejo sistema de la causalidad natural o, lo que es igual, responden a la necesidad que rige el orden natural.

Puedo elegir, pero toda elección depende de mi esencia, y ésta es necesaria. Puedo querer esto o lo otro, pero todo querer surge del conatus, es expresión de la tendencia necesaria a la autoafirmación en el propio ser. Mi razón de ser es mi razón de existir y querer. Para Spinoza, la voluntad es la manifestación del conatus en la mente. Y el conatus está atravesado por la causalidad natural. ¿Por qué entonces elegimos o queremos unas cosas y no otras? Spinoza respondería que eso depende antes que nada del conocimiento, de las ideas que formamos sobre nosotros mismos y sobre las cosas con que nos relacionamos.

La libertad que Spinoza niega es la que se identifica con el libre albedrío, en tanto arbitrariedad de la voluntad o indiferencia en la elección. Frente a lo fortuito, Spinoza afirma lo necesario. Pero se trata de una necesidad que no debe confundirse con la compulsión o la imposición externa, una necesidad exenta de coacción (*Carta LVI*). Desde la necesidad es comprensible otra forma de libertad, esa que Spinoza llama “libre necesidad” (38).

La libre necesidad, lejos de cualquier semejanza con la resignación pasiva, supone una aceptación interiorizada de lo necesario, es decir, una apropiación consciente y activa. La necesidad que hay que asumir es el orden natural incorporado en la esencia de cada hombre: tanto la necesidad particular, representada por la esencia-conatus del individuo, como la necesidad universal que internamente promueve y regula el conatus, ya que en definitiva la necesidad universal y la particular son indisociables.

Como señala Deleuze, “la libertad está ligada a la esencia y a lo que de ella se deriva, no a la voluntad y a lo que la regula” (39). Es libre quien actúa en concordancia con su propia esencia, pues en esa misma medida es causa activa de sus actos. Así se desprende de la definición general de voluntad que ofrece Spinoza: “se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar”. Definición que aplicada al hombre se traduce en lo siguiente: el hombre es plenamente libre cuando “su conducta está determinada por causas que no son adecuadamente comprensibles a partir de su sola naturaleza, incluso si la determinación de su conducta por esas causas tiene un carácter necesario. Pues en efecto, la libertad no sólo no excluye la necesidad de la acción sino que la presupone” (40).

Al actuar exclusivamente según la necesidad de la propia naturaleza, se deja de estar compelido por los acontecimientos exteriores. Ello se explica por la distinción spinozista entre el *orden esencial* de la naturaleza, estrictamente necesario y que rige

(38) *Carta LVIII*; IV, pág. 265.

(39) Spinoza. *Philosophie pratique*, op. cit., pág. 115.

(40) *Ética*, I, Definición VIII; II, pág. 46 (pág. 51), y *Tratado Político*, cap. II, parágrafo II; III, pág. 280.

las determinaciones internas, y el *orden común* de la naturaleza, que afecta a las determinaciones externas, “según la fortuita presentación de las cosas” (41) o el azar de los encuentros. El orden esencial nos constituye necesariamente en lo que somos. El orden común representa el acontecer exterior del que sólo participamos pasivamente. Es imposible escapar por entero a los condicionamientos del orden común. Pero el hombre libre es el que a ese orden contrapone el orden esencial, actuando desde éste último en la medida de lo posible. A la necesidad del orden esencial es a la que está referida la libre necesidad. En cambio, los afectos pasivos (o pasiones), que anteriormente comentábamos, son el producto de la preponderancia del orden común.

La aceptación activa del orden esencial necesario significa concordancia con el propio ser y con el genuino orden natural del que se participa. Pero una concordancia que intensifica y da plenitud a la esencia del individuo. Y así, quien es libre, o sea, causa activa de sus actos, transforma la necesidad en fuerza o potencia, desarrolla su esencia hasta el límite de su poder. “La libertad es el despliegue reflexivo del deseo en su movimiento hacia la coherencia y la satisfacción. Afirmación de un poder existencial siempre en aumento, ella es finalmente el acceso al gozo soberano y permanente: es en verdad el placer del ser” (42).

Todo ello nos lleva a la conclusión de la plena coincidencia de virtud y libertad. La libertad, más que un requisito previo para la vida moral, es concomitante a la virtud. Ambas resultan de esa afirmación activa en el propio ser por el que se acrecienta la potencia de obrar. El compromiso moral consiste en el tránsito de la pasión a la acción. El tema que queda por reseñar es que dicho tránsito está posibilitado por el conocimiento verdadero.

La reforma del entendimiento como empresa moral

Los supuestos ontológicos del sistema spinozista condicionan el tipo de racionalidad que cabe atribuir a la decisión moral. Es obvia la inexistencia en Spinoza de una razón práctica autónoma, en sentido kantiano, desde la que podrían establecerse pautas morales al margen de la determinación natural. No existen tales pautas morales, en la misma medida en que la conciencia no puede instaurar un sistema de fines

(41) *Ética*, II, Prop. XXIX, Escolio; II, pág. 114 (pág. 147). En el mismo sentido puede afirmarse que “las cosas que se siguen de la necesidad de la naturaleza humana —esto es, de la Naturaleza misma en tanto la concebimos definida por la naturaleza humana— aunque sean necesarias, se derivan sin embargo de la potencia del hombre”: *Tratado Teológico-Político*, cap. IV; III, pág. 58.

(42) Robert Misrahi, *L'athéisme et la liberté chez Spinoza*, “Revue Internationale de Philosophie”, 119-20 (1977), pág. 222. Una lectura diferente de la que hemos expuesto, original aunque problemática, puede verse en: Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli Editori, Milano, 1981; especialmente, págs. 201-16. Negri atribuye a Spinoza una concepción de la libertad (a la que se accede tras la liberación del orden pasional) como praxis constitutiva, abierta, sin determinaciones esenciales.

distinto a la realización del conatus. No existe tampoco una razón moral específica, sino el conocimiento adecuado de la Naturaleza y de todo lo que de ella se sigue, conocimiento de la esencia-conatus, de sus exigencias y de lo que verdaderamente le es útil y conveniente.

La teoría del “paralelismo” constituye la perspectiva general desde la que Spinoza afronta el tema que nos ocupa. Según dicha teoría, la idea, en tanto acción del alma, es paralela al impulso o acción del cuerpo, o mejor, ambos integran una acción única que se expresa en dos planos, el mental y el corporal. Ninguno es causa determinante del otro. La idea da razón del impulso, formula intelectivamente su exigencia interna, pero no puede generarlo: el impulso tiene su origen en el esfuerzo de autoafirmación del cuerpo. Más aún, la idea tampoco añade una orientación extrínseca al impulso, no introduce un principio de acción que sea heterogéneo al del cuerpo.

Sin embargo, la idea configura al impulso al iluminarlo internamente. Lo corporal sólo encuentra la verdad de su propia inclinación y actitud en la idea, y por ello puede decirse, sin entrar en contradicción con lo anterior, que la idea en algún sentido conforma al impulso, asume las exigencias internas de ésta y al mismo tiempo las promueve. A esto se añade que cuando el impulso corporal se proyecta hacia las cosas externas, se constituye en apetencia; y ahí está de nuevo mediado por la idea, pues toda orientación hacia una cosa está condicionada por la idea que se posee de ella.

La idea, repetimos, se atiene a las determinaciones corporales. Pero toda idea verdadera de lo que acontece al cuerpo, redundando a su vez en una mejor disposición corporal, propicia una mayor actividad o potencia de obrar. Si es una idea inadecuada motivará que el cuerpo se enfrente pasivamente —desconociendo la verdadera trabazón causal— a los acontecimientos exteriores, disminuyendo así su propia potencia. En todo caso, la idea orienta la apetencia y determina el que un afecto sea activo o pasivo. La idea verdadera induce a la acción (43).

El afecto o sentimiento que está determinado por causas externas, y va acompañado de una idea inadecuada de tales causas, es una pasión. Siempre somos modificados por lo exterior, pero sólo hay pasión cuando nos formamos una idea inadecuada de las cosas que nos modifican. En ese caso la idea no testimonia lo que realmente acontece al cuerpo, ni da cuenta de sus exigencias. Ni la idea ni el afecto son expresiones activas del conatus. En cambio, “un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta” (44). Tal idea es una

(43) Sobre el carácter activo y afirmativo de la idea: César Tejedor Campomanes, *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1981, capítulos VIII y IX. Sobre las implicaciones del conocimiento y la actitud moral en Spinoza, y la relación que en este punto mantiene con Platón: Errol E. Harris, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, págs. 147 y ss.

(44) *Ética*, V, Prop. III; II, pág. 282 (pág. 258).

afirmación del alma, expresión positiva del conatus del alma. A ella le corresponde una afirmación activa del cuerpo: seguirá condicionado por la acción de los otros cuerpos, pero responderá a esa acción desde sí mismo, según la pauta de su propio conatus. Desde ese momento no existen pasiones, sino afectos activos.

Sin embargo, el mecanismo concreto por el que un afecto deja de ser pasivo gracias al conocimiento adecuado, es extremadamente complejo. El texto últimamente citado debe completarse con otro, según el cual “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte” (45). La razón no anula directamente el afecto pasivo, sino de forma mediata, a través de otro afecto acorde con la razón y más potente que el anterior. Por lo demás, queda pendiente el problema de la posibilidad del surgimiento de la razón en el marco de una existencia pasional.

Aquí no podemos analizar esa compleja temática (46). Sólo apuntamos el papel positivo que puede desempeñar un orden político justo. Pues, en efecto, la razón sólo se impone, en la mayor parte de los individuos, cuando existe una conveniente disposición colectiva de los afectos. Y a ello es a lo que contribuye el orden político (47). Queda también sin tratar otro aspecto importante: como los hombres concuerdan entre sí en la medida en que se guían por la razón, lejos del estadio de iniciación moral en el que cada hombre juzga sobre lo bueno o lo malo según su propio apetito.

Si la razón nos hace ser activos, y la virtud es la capacidad de actuar desde uno mismo, con la que se acrecienta la potencia propia, está claro que el guiarse por la razón constituye la expresión genuina de la virtud. “La verdadera virtud no es otra cosa que vivir según la guía de la razón” (48). Además, de la coincidencia señalada entre virtud y libertad resulta coherentemente que “es libre quien se guía sólo por la razón” (49).

De este modo se adquiere una perspectiva complementaria en la consideración del bien. El bien se concreta ahora en el conocimiento verdadero. Las formulaciones se repiten: “Sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento”. “El bien que para sí apetece todo el que vive según el dictamen de la razón, esto es, el que sigue la virtud, consiste en conocer” (50). Sin embargo, por lo anteriormente señalado, está claro que la razón no tiene aquí una función constituyente, no instaura un bien moral distinto al bien natural, a la utilidad o convenien-

(45) *Ibid.*, IV, Prop. VII; II, pág. 214 (pág. 274).

(46) A este respecto, es especialmente interesante: Robert Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Publications Gramma, Paris-London-New York, 1972.

(47) Me remito a lo expuesto en: José García Leal, *La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes*, “Revista de Estudios Políticos”, 28 (1982); especialmente, págs. 126-30 y 183-93.

(48) *Ética*, IV, Prop. XXXVII, Escolio I; II, pág. 236 (pág. 302).

(49) *Ibid.*, IV, Prop. LXVIII, Demostración; II, pág. 261 (pág. 332).

(50) *Ibid.*, IV, Prop. XXVII, Demostración, y Prop. XXXVII, Demostración; II, págs. 228 y 235 (págs. 293 y 301).

cia (51). La razón orienta al conatus, puede alterar en un sentido o en otro su despliegue existencial, pero tan solo porque informa sobre la verdad natural del conatus.

Por ello, el imperio de la razón (de por sí, difícil e infrecuente) no supone desconexión del alma respecto al cuerpo, ni que la vida racional sea una actividad puramente especulativa y autosuficiente. El uso de la razón no es algo cuya utilidad se agote en su propio ejercicio. Spinoza insiste reiteradamente en que la empresa más útil que puede acometer el hombre es la reforma del entendimiento. Pero la utilidad última de dicha reforma radica en que comporta el paso de una naturaleza débil o impotente, asociada a la ignorancia y al consiguiente predominio de lo externo, a una naturaleza humana superior. El conocimiento tiene un valor soteriológico, realiza la virtud y la libertad, pero éstas se cifran en el aumento de la potencia o capacidad activa del individuo.

(51) "En nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón; poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad": *Ética*, IV, Prop. XXIV; II, pág. 226 (pág. 289).