

## APROXIMACION A LA IDEA DE LA NATURALEZA EN SPINOZA

Luis Rodríguez Camarero

La concepción de la Naturaleza en Spinoza, como una Sustancia con infinitos atributos o *Deus sive Natura*, pretende soslayar las dificultades insolubles inherentes al dualismo cartesiano, en cuya génesis desempeña un importante papel la distinción entre las cualidades primarias y las secundarias a que condujo la comprensión cuantitativo—matemática de la Naturaleza de la Nueva Ciencia (1). De este modo, el pensamiento y la extensión, los dos atributos conocidos, quedan subsumidos en la unidad suprema de la Sustancia, Naturaleza, o *Deus sive Natura*. Los atributos además serían propiamente la Sustancia, o lo que nuestro entendimiento capta como constituyendo su esencia, no existiendo entre los atributos y la Sustancia más que una mera distinción formal (Eth., I, def. IV).

La Naturaleza, por otra parte, será concebida de un modo intelectual no—imaginativo. Spinoza, al igual que Descartes y Leibniz, utiliza constante y metódicamente la distinción entre el entendimiento y la imaginación (Epístola XXXVII). Esta crítica de la imaginación le conduce a rechazar toda idea general y abstracta para concebir al *Deus sive Natura*, pues estas ideas, según Spinoza, tienen su origen en la imaginación (2).

---

### Siglas utilizadas:

- G.— Edición Gebhardt.
- Eth.— *Ethica ordine geométrico demonstrata*.
- D.I.E.— *Tractatus de Intellectus Emendatione*.
- C.M.— *Cogitata Metaphysica*.
- T.P.— *Tractatus Politicus*.

1. Cfr., COLLINGWOOD, R.G., *Idea de Naturaleza*, F.C.E., México, 1950, p. 128.

2. La crítica de la imaginación se manifiesta a lo largo de todo el texto spinoziano. Véase p. ej.: Eth., I, XXXVI, app., y Eth., II, XL, sch. II.

Mientras la imaginación utiliza un lenguaje adjetivado y polarizado que tiene su génesis en la vida relacional e imaginativa de los seres modales. El entendimiento utiliza un lenguaje sustantivo, alejado de toda polaridad y adjetivación (3). La Naturaleza será concebida intelectualmente como Infinita y absolutamente indeterminada, concepción que le sitúa en un acosmismo, como señaló Hegel (4). Este acosmismo aparece vinculado a la crítica de la imaginación. La Naturaleza no es determinable, no es totalizable, no es imaginable. *Deus enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus* (Epístola LVI). Igualmente las ideas generales abstractas del Orden y del Desorden, del Bien y del Mal, de la Belleza y la Fealdad, del Mérito y de la Falta, y otras similares, no podrán ser utilizadas para concebir a la Naturaleza, pues la Naturaleza en su Infinitud e Indeterminación está más allá de toda determinabilidad imaginativa procedente de la visión parcializada de los seres modales (Eth., I, XXXVI, ap.). Tampoco la Naturaleza puede ser considerada como Perfecta—Imperfecta, pues cuando Spinoza afirma que la Naturaleza es Perfecta no está utilizando un concepto imaginativo y polarizado, sino un concepto intelectual, en el cual la Perfección de la Naturaleza se identifica con su Realidad Necesaria (Eth. II, def. VI; D.I.E., G., II, p. 8,14). Por su parte, la libertad del *Deus sive Natura* no poseerá connotaciones imaginativas o antropomórficas al corresponder a su Libre Necesidad en ausencia de toda coacción externa; la Unidad con su Unicidad; y en definitiva, toda polaridad es suprimida al anularse toda finalidad, y al considerarse a la Naturaleza como Causa Inmanente desde la cual todo se desliza en su esencia y existencia de un modo necesario y eterno (5).

Por todo lo expuesto, la concepción de la Naturaleza se nos presenta como no—imaginativa, no—antropomorfa, como esencialmente negativa, y con rasgos, en ocasiones, similares a los de la concepción de la divinidad en las teologías negativas (6).

---

3. Cfr., SPINOZA, D.I.E.; G., II, p. 33,8.

4. Véase: HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, F.C.E., t.III, p. 280.

“Históricamente hablando, la consideración de la infinitud ha supuesto, desde siempre, una ruptura más o menos explícita con el cosmismo: en el infinito no hay posibilidad siquiera de hablar sin contradicción, de cosmos, pues cosmos supone commensurabilidad entre partes, y ésta no puede establecerse entre partes infinitas”:

VIDAL I. PEÑA., *El materialismo de Spinoza*, Rev. Occidente, Madrid, 1974, p.59.

5. Eliminando de la concepción del *Deus sive Natura* todo concepto imaginativo, vinculado a las *affectiones* del hombre como ser modal, suprimimos todo contenido antropomórfico contradictorio (Epístola XXI; G., IV, p. 127,21).

Dios es libre puesto que es un Ser Único, de tal modo que al no estar dividido no sufre nunca coacción alguna del exterior. La unicidad de Dios, su Ser completo sin fisuras, garantizan su libertad como Potencia Necesaria (Epístola LVIII; G., IV, p. 265,22).

6. Véase p. ej.: BROCHARD, V., *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Ed. Vrin, Paaris, 1974, p. 332 y ss.

Esta concepción negativa de la Naturaleza parece inapropiada para una filosofía del Origen que, como la spinoziana, había pretendido que desde la definición real o genética del *Deus sive Natura* se dedujese geoméricamente todo lo real (D.I.E., G., II, p. 16). Ahora bien, para Spinoza la absoluta indeterminación no es la absoluta pobreza del Ser, sino la máxima riqueza del Ser Absoluto. Spinoza hace de lo finito una negación —*omnis determinatio est negatio*—, mientras lo Infinito corresponde a la máxima positividad, a la máxima riqueza del Ser Absoluto (7). Desde esta perspectiva intelectual está justificada la aplicación del concepto del Infinito al *Deus sive Natura*, mas la deducción concreta de la diversidad de los seres y de las cosas continúa siendo materialmente imposible de realizar (8). Spinoza, pues, rechaza toda determinabilidad de la Naturaleza en su globalidad, o de otro modo, la idea de la Naturaleza, en tanto intentemos concretarla imaginativamente y antropomórficamente como Cosmos, se le presenta como intelectualmente falsa.

Pese a todo lo dicho, parece en ocasiones esbozarse una aproximación a un cierto modelo de la Naturaleza. Para realizar este nuevo análisis deberemos ocuparnos de un aspecto fundamental de la concepción spinoziana de la Sustancia: su potencialidad infinita.

En la prop. XXXIV de la Parte I de la *Ethica* identifica la esencia del *Deus sive Natura* con su potencia infinita. La Sustancia spinoziana, por lo tanto, frente al sustrato pasivo de la escolástica se va a caracterizar por una productividad interna. Igualmente esta concepción le separa también de los principios de la Naturaleza cartesianos, como el propio Spinoza señala en su *Epístola LXXXI*. La Naturaleza no es inerte, sino que posee un principio de actividad interna, es potencialidad infinita. En los *Cogitata Metaphysica* afirmará que entiende por vida la fuerza que hace perseverar a las cosas en su ser, que el *conatus* es la vida, que Dios es la vida (9). Teniendo en cuenta que el Dios de Spinoza es un *Deus sive Natura* se hace evidente la inseparabilidad de los conceptos de Naturaleza, potencialidad, vida, y *conatus*. Además, el término vida es expresado a menudo en la *Ethica* por el término potencia (10). Dios, la Naturaleza, es la vida, es potencia infinita; los restantes seres y “cosas” poseen la vida, son en Dios o en la Naturaleza. Así pues, a través de estos conceptos de potencia, vida, y *conatus* podemos observar una aproximación a la concepción de la

---

7. Cfr., SPINOZA, D.I.E.: G., II, p. 32,12.

8. Véase: VIDAL I. PEÑA., Ob. cit., p. 89.

9. Cfr., SPINOZA, C.M., II, cap. VI.

10. Para el análisis del concepto de “potencia” es de gran importancia el estudio de ZAC, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1963.

Naturaleza al modo de un "organismo biológico". La Naturaleza no se reduciría a un mero artefacto mecánico, sino que poseería animación y movimiento propios. En este mismo sentido, de un modo similar a un ser vivo, la Naturaleza en su totalidad es un único individuo, cuyas partes se modifican continuamente de un gran número de maneras sin que cambie el Individuo total (Eth., II, Lema VII). Tras esta consideración, nos encontramos, precisamente, con la misma consideración respecto al cuerpo humano, lo cual hace todavía más evidente la función modélica del "organismo biológico". Ahora bien, si la Naturaleza fue fundamentalmente para Aristóteles el reino de los movimientos con "espontaneidad y finalidad", Spinoza también considerará que la Naturaleza posee movimiento en sí misma considerada, espontaneidad, en definitiva, pero rechazará toda finalidad sosteniendo que en la Naturaleza todo acaece de un modo eficiente, necesario, y eterno (Eth., I, XXXVI, ap.). El concepto de la finalidad será antropomórfico y por ello no aplicable a la Naturaleza, tendrá su origen en la imagen de la actividad de un artesano que realiza su obra según un modelo externo (Eth., IV, Pref.). Según ello, el finalismo aristotélico ocultaría de hecho modelos de orden artificialista y antropomórficos (11). El rechazo en Spinoza de la idea de creación, su consideración de la Naturaleza como Causa Inmanente, el nuevo contenido de su idea de la Perfección y la Libertad en el *Deus sive Natura*, su rechazo de la libertad en los hombres, todo ello no hace sino evidenciar la radicalidad con la cual se elimina todo posible ámbito de finalidad. Por otra parte, mientras la causalidad eficiente estaría dirigida en Aristóteles por la consecución de alguna forma; es decir, por la finalidad (12). En Spinoza, la causalidad eficiente tendrá un contenido puramente inmanente respondiendo sólo a una necesidad o *conatus* interno a la propia Naturaleza en cualquiera de sus manifestaciones. Pero esta eficiencia no por ser interna deja de ser necesaria, geométrica, como corresponde a la Perfección de la Naturaleza. Así pues, Spinoza aunque rompe con el finalismo aristotélico, utiliza todavía el concepto de causalidad eficiente de manera más aristotélica (eficiencia intrínseca) que mecánica (eficiencia extrínseca), y de esta forma aunque rechaza la necesidad mecánica afirma una necesidad geométrica inmanente a la propia expresividad de la animación de la Naturaleza. Por otra parte, resulta señalable, que la negación de la finalidad, no significa sólo una ruptura con la *Física* aristotélica,

11. "Conocer la naturaleza es conocer su finalidad; ahora bien, la primera versión del tema de la finalidad aparece con el artefacto: en las producciones del hombre que sabe decir —a diferencia de la naturaleza, que es muda— cómo y para qué produce sus objetos. El objeto artificial posee, pues, este paradójico privilegio de decir más cosas sobre la naturaleza que cualquier objeto natural, y la experiencia del artefacto informa así toda interpretación finalista de la naturaleza, pues ella es la primera (y en definitiva la única) experiencia de la finalidad": ROSSET, C., *La anti naturaleza*, Taurus, Madrid, 1974, p. 247.

12. Cfr., COLLINGWOOD, R.G., *Ob. cit.*, p. 103.

sino también la introducción de un cierto irracionalismo en el interior de la concepción spinoziana de la Naturaleza.

Puede parecer sorprendente hablar de irracionalismo en Spinoza; sin embargo, aspectos tan esenciales de su pensamiento como la eliminación de la finalidad y la concepción del *conatus* son enmarcables claramente en los irracionalismos y no en los racionalismos. No pretendo tampoco transformar el racionalismo de Spinoza en un irracionalismo, sino simplemente señalar que hay en su filosofía concepciones claramente racionalistas junto a otras concepciones claramente irracionalistas. Por todo ello, el pensamiento spinoziano sería, de algún modo, un pensamiento oscilante entre el racionalismo y el irracionalismo, como parece sospechar Schopenhauer en su constante valoración de doble signo respecto a Spinoza, o como parece manifestarlo también el contradictorio aprecio que por el pensamiento spinoziano ofrecieron corrientes tan diversas como la Ilustración y el Romanticismo.

Si tenemos en cuenta la eliminación de la finalidad el significado del texto spinoziano se queda en muchos casos sin el disfraz de "racionalismo". Así, que exista un "ordine geométrico" no significa que este "orden" sea plenamente racional al no existir finalidad, o lo que es lo mismo, el determinismo geométrico es racional en tanto que geométrico (necesario), pero no es racional en tanto que está totalmente desprovisto de finalidad. Así, por ejemplo, cuando Spinoza realiza un estudio natural-geométrico de los sentimientos de los hombres, nos encontramos con que nuestros sentimientos se generan por la conjunción de causas eficientes externas "fortuitas" con causas eficientes intrínsecas (*conatus* de cada individuo) ciegas (Eth. III y IV). Por lo tanto, en definitiva, nuestros sentimientos son geométricos, son necesarios, pero a pesar de ello no son racionales, pues se deben a la conjunción de lo fortuito con lo ciego.

Por otra parte, la propia concepción del *Deus sive Natura* es una anticoncepción de Dios frente a la tradición. Como hemos señalado el "Dios" de Spinoza no es Causa Final, sino Eficiente o Inmanente de todo lo real, y no posee contenido relacional-antropomórfico alguno; es decir, está más allá de cualquier tipo de *affectio*, está más allá de la Perfección-Imperfección, del Bien-Mal, de la Belleza-Fealdad, etc. En fin, la Naturaleza no puede concebirse de un modo antropomórfico, su "orden" es geométrico, es necesario, pero no corresponde a ordenamiento racional-teleológico alguno.

El contenido irracionalista del pensamiento spinoziano sobre la Naturaleza se nos manifiesta de nuevo cuando su análisis desciende desde la comprensión de la Naturaleza o *Deus sive Natura* a la comprensión de la naturaleza de los seres modales.

La noción del *conatus* se nos presenta como lo esencial no sólo en los hombres, sino también en los animales, y en los restantes seres y tipos naturales. Ahora bien, este *conatus*, que se extiende en una gran diversidad de grados a los diferentes seres y tipos naturales, es concebido fundamentalmente como una eficiencia ciega, que sitúa, por ejemplo, en el caso de los seres animales —incluidos los animales humanos— en el primer plano de su esencia constitutiva no lo racional, sino todo el mundo de los deseos, sentimientos y pasiones; es decir, todo el mundo en el cual habitualmente situamos lo irracional (Eth. III, prefacio; y LVI, demostración y escolio). De tal modo, que para Spinoza, como insiste en muy diversos pasajes de la *Ethica* y del *Tractatus Politicus*, la gran mayoría de los hombres no alcanzan el plano de la razón, sino que están constantemente dominados por sus deseos ciegos; en definitiva, los hombres son víctimas de sus propios sentimientos (Eth., IV, cap. XIV). La esencia de los hombres no será por lo tanto la razón, sino sus deseos ciegos, su afán o esfuerzo indefinido y actual por perseverar en su propio ser. El *conatus* es un afán o esfuerzo que nace del propio individuo y se dirige exclusivamente a satisfacer los apetitos y deseos del propio individuo, es pues profundamente asocial, profundamente egocéntrico, enraizado en las necesidades de cada individuo biológico, es profundamente irracional. Cada ser vivo se afana por conservar o fortalecer su propia vida, este es el vector escondido y fundamental de toda conducta humana y animal. Esta individuación deseante hace que en los hombres predominen de un modo natural los sentimientos ciegos de la codicia, que convertirán al hombre en el peor enemigo del hombre, dado que supera en habilidad y astucia al resto de los animales (Eth., III, LVI, escolio; T.P., cap. LXI, 15). Por lo tanto, la vida de los hombres será fundamentalmente, según Spinoza, una vida sentimental; una vida sentimental inmadura, infantil, delirante incluso, en la cual la codicia natural produce un predominio totalmente desordenado y desmesurado de la avaricia, ambición y deseo sexual, todo lo cual nos sitúa en una enemistad natural entre los hombres, en una envidia constante (13). En fin, la mayor parte de nuestra vida será una vida delirante, sometida a deseos y sentimientos ciegos, vinculados a las ideas inadecuadas o imaginativas de nuestras *affectiones* (Eth., IV, XLIV, escolio). El *conatus* sitúa así lo irracional no sólo en la naturaleza de cada individuo humano, sino también en la de cualquier otro animal o tipo natural.

En definitiva, la idea de la Naturaleza se presenta, en Spinoza, vinculada fundamentalmente a los conceptos de potencia, vida y *conatus*. Esta potencia infinita se expresa en cada ser como “afán o tendencia indefinida y actual de cada cosa por perseverar en su propio ser”, extendiéndose el *conatus* de un modo consciente o inconsciente, y en una gran diversidad de grados, a todos los seres y tipos naturales. La

---

13. Véase p. ej.: Eth., III, XXXII, escolio; y Eth., IV, XLIV, escolio.

Naturaleza, por lo tanto, está animada, asimilándose en cierto sentido al organismo vivo, con lo cual Spinoza se opone a toda concepción que como la cartesiana concibe la Naturaleza y los seres naturales como meros artificios mecánicos. Sin embargo, este afán o tendencia” de todo ser natural no contendrá finalidad alguna, siendo mera causalidad eficiente intrínseca, con lo cual se rechaza toda concepción finalista, como lo era la aristotélica. La ruptura de la concepción spinoziana de la Naturaleza, respecto a las concepciones de Aristóteles y de Descartes consiste fundamentalmente en el rechazo del finalismo de ambos filósofos; es decir, no sólo se elimina la teleología de la Naturaleza aristotélica, sino también el finalismo inicial que conlleva el mecanicismo cartesiano (14). Tanto Aristóteles como Descartes concibieron la Naturaleza antropomórficamente, Spinoza, frente a ambos, trató de concebirla de una manera intelectual y no antropomórfica, eliminando de la Naturaleza todo finalismo.

---

14. El mecanicismo cartesiano no elimina el finalismo, sino solamente el finalismo imanentista aristotélico. Aunque la Naturaleza y los seres naturales sean artificiales, y sus movimientos se expliquen por el mero concurso de causas mecánicas (causas eficientes extrínsecas), la máquina y las máquinas de la Naturaleza no han sido producidas por otras máquinas, sino por un Dios Artesano. En Descartes no desaparece, por lo tanto, la finalidad, sino que la sitúa por completo en el punto de partida. Como señala Canguilhem:

“En verdad, según parece, no se puede oponer mecanicismo y finalidad, no se puede oponer mecanicismo y antropomorfismo, porque si el funcionamiento de una máquina se explica por las relaciones de pura causalidad, la construcción de una máquina no se comprende sin la finalidad, ni sin el hombre. Una máquina es hecha por el hombre y para el hombre, en vistas a algunos fines obtenibles, bajo forma de efectos a producir”.  
CANGUILHEM, G., *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976, pág. 132.