

A portrait of Baruch Spinoza, a Dutch philosopher, mathematician, and scientist. He is depicted from the chest up, wearing a dark, high-collared garment. The background is a plain, light color.

CUADERNOS DEL SEMINARIO SPINOZA

Nº 6

Spinoza.
1652 - 1677

Ciudad Real, 1996

Sobre razón y naturaleza en Spinoza
Spinoza on reason and nature

Luciano Espinosa Rubio
 Universidad de Salamanca

En memoria de Gilles Deleuze

SUMMARY

Reason and Nature are very broad notions that need a study of their structural relations in the different levels of the speech (Universe, Human Nature, Society and, on the other hand, the different kinds of certainty), when both are so important in order to understand Human Life and the achievement of wisdom

Es éste sin duda un título general, pero conveniente para abordar algunas relaciones estructurales entre eso que precisamente llamamos naturaleza y razón: nos vamos a ceñir a varios registros temáticos de ambos términos, por lo que es oportuno trazar unos márgenes amplios. De hecho, son conceptos límite, globales, comodines imprescindibles, pero de difícil delimitación por su alcance multidimensional. Por lo tanto, ensayaremos una lectura que en rigor puede llamarse transversal y también híbrida: no importan tanto unas definiciones generalistas (en Spinoza la naturaleza es lo absoluto sólo en una pequeña parte conocido y la razón no se define, sino que se introduce un axioma: "El hombre piensa", E 2Ax2¹), como tomar

¹ Las abreviaturas utilizadas son las generalmente aceptadas por los estudiosos de Spinoza, tal como aparecen, por ejemplo, en la revista *Studia Spinozana*. La *Ética* siempre se cita por "E", seguida del número de parte y del número de proposición. Así "E 5P20" significa: *Ética*, parte quinta, proposición 20. El *Tratado teológico-político* se cita con las siglas "TTP", seguido del capítulo en romanos, el tomo de la edición Gebhardt y la página de esta edición en numeración arábiga. Los *Cogitata Metaphysica* se cita con las siglas "CM", seguida del número de página de la edición en castellano, el *Tratado Político* con las siglas "TP" seguido del número de capítulo y de

las nociones en relación a unos contextos, a los hechos concretos de lo natural y a los actos pensantes. Es decir, concebimos naturaleza y razón como *causas eficientes*, generadoras de sucesos y técnicas, situaciones y saberes; con ciertos supuestos aprioristas, pero también con datos empíricos, pues la trama que los vincula pasa -en sentido meta e intradiscursivo- por la praxis efectiva del deseo y sus afectos. A semejanza del propio Spinoza, en quien podemos ver un sistema hipotético-deductivo siempre contrastado (cf. Bennett, cap.2), rechazamos lo improductivo de ciertos debates abstractos, por ejemplo sobre el famoso binomio necesidad/libertad, que el autor traslada al "uso de la vida" donde se da lo posible y lo condicionado (TTP, IV; G. III, p. 58), y ahí situamos las cuestiones.

En primera instancia, la razón es el ámbito donde intersectan la naturaleza (la universal y la humana) y el artificio propiamente dicho: leyes y fundamentos fijos por un lado, en sentido ontológico y gnoseológico, y aspectos elaborados, construcción social y dinámica, por otro. Diríase que la razón ejercita la potencia de pensar que la define según una estructura geometrizada de axiomas y proposiciones acorde con los inicios de la ciencia moderna, pero que también es dúctil, *inacabada*, capaz de expresarse con registros diferentes. No en vano la razón se nutre del deseo -verdadera esencia humana (E 3P7 y 9S) es decir, la potencia individual de ser y pensar como parte de la divina (E 4P4 y E 2P9C)-, y de éste dice el autor que tiene una *constitución* compleja y plástica, variable, con aspectos *innatos* y *adquiridos* que son sus afecciones, las que le determinan a obrar y además explican la autoconsciencia (E 3Af.Def.I). Por consiguiente, tanto la potencia natural de ser como la específica razón humana están siempre *en situación*, abiertos, encarnados en el mundo que los acoge, ligados en un magma que va desde las partículas en movimiento y reposo de la física hasta los afectos e ideas fruto de las interacciones con el medio. Hay que esquematizar ese polimorfismo de planos para luego volver a entreverarlos, de lo macrológico a lo microfísico, de lo teórico a lo práctico, y quizá así contribuyamos a esclarecer el naturalismo spinozano en su raíz.

parágrafo, el *Tractatus de intellectus emendatione*, con las siglas "TIE" seguidas de número del parágrafo y las cartas se citan por la sigla "Ep" seguida del número de carta.

I. Primado de la naturaleza sobre la razón

Es conocido el rechazo spinozista al antropomorfismo de cualquier signo, y en particular al prejuicio máximo del finalismo, a menudo fundado en el inexistente Dios personal de la teología (E 1Ap). Por el contrario, la naturaleza es un *campo de juego* para el desenvolvimiento de los modos finitos, cuya clave es la *neutralidad*, es decir, la necesidad entendida como afirmación e independencia ontológica respecto a la heteronomía moral o de cualquier índole. Se trata de una realidad inconmensurable y sin pautas previas, sin privilegios ni prohibiciones para el ser humano: "Nada extraño ya que la naturaleza no está confinada a las leyes de la naturaleza humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino que implica infinitas otras, que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza" (TTP XVI, 190 s.). Célebre texto que vale la pena recordar en toda su amplitud porque encierra varias claves: en primer lugar, la naturaleza como Todo en absoluto se deja abarcar por esa partícula que es la naturaleza humana y la racionalidad –siempre valoradora- que le es propia, luego asistimos a una descentralización radical, equivalente a la caída del geocentrismo en la cosmología. Además, hay una necesidad global expresada en un orden dentro del cual cada individuo opera de acuerdo a su naturaleza o potencia particular. Por eso la ley suprema de la naturaleza es que cada uno persevere en su ser por sí solo, y en virtud de este apetito constituyente tiene derecho a todo lo que puede sin restricción, sea un modo humano o no, y, en caso afirmativo, le guíe la razón o no (*ibid.*, 189 s.). Importa la universal afirmación de lo que es, previa y ajena a una razón descabalgada como punto de vista privilegiado para enjuiciar el

universo. Sin olvidar que es un poder absoluto sutilmente "separado" del mundo en cuanto naturante (cf. Narbonne, pp.51 ss.) y el enfoque humano se ocupará más de lo naturado, en particular de lo que podría llamarse la ecología del ámbito más próximo. Por otro lado, la razón es aquí derivada respecto al deseo y su auto-conservación, y si éste se determina y se hace consciente mediante los afectos que le vinculan al mundo, habrá que decir que es "la potencia y capacidad creadora de la naturaleza" la que se revela también en los afectos humanos como en cualquier otra cosa (E 4P57S).

Sin embargo, en segundo lugar, no es menos cierto que se afirma un "orden y coherencia" en la naturaleza toda, por minúscula que sea la perspectiva humana. Aunque desconocemos aquello en su mayor parte, hay un "hábito" o ley fundamental de la razón que resulta insoslayable: la realidad es impensable sin presuponer esa legalidad universal, aun para decir que rebasa con mucho nuestro criterio. Naturaleza y razón serían isomorfias en cuanto a la condición de inteligibilidad que las define intensionalmente, ya que no extensionalmente: lo real no es totalizable y tampoco cabe definirlo como *logos*. No podemos ocuparnos ahora de las complejas relaciones subyacentes entre el todo y las partes, la teoría del individuo compuesto hasta el infinito (E 2P13Lem7), como forma de formas, proporción de proporciones, etc.; y en otro lugar hemos expuesto una lectura relacional de la naturaleza (ni holismo organicista ni atomismo mecanicista, sino composición específica de elementos y funciones en las diversas esferas, que se define por la apertura radical), amén de las importantes consecuencias prácticas aplicables a toda la filosofía de Spinoza (cf. Espinosa Rubio, 1995, pp. 158-170). Debemos quedarnos con esa conexión (*coherentia*) del todo y las partes en cuanto afirmación lógica imprescindible, a pesar de nuestra limitada posición en "esta parte del universo" (Ep. 32), como algo anterior a las muy parciales e inexactas estimaciones de la razón (Ep. 30) que ya se rechazaron antes: sin cierta noción de orden no hay fijación de realidad ni discurso posible -he aquí el núcleo del asunto, patente en casi toda la tradición filosófica-, aunque la paradoja estriba en que la facticidad absoluta del ser es precisamente lo no-pensable, p. ej. la *nouménica* dimensión de los infinitos atributos desconocidos que lo constituyen. El orden, entonces, es un concepto límite, vacío, connotativo más que denotativo, el punto ciego para

poder ver; o, como se ha dicho, la oquedad en el Dios de la matemática que será rellenada implícitamente por los eventos temporales y finitos (cf. Badiou, pp. 64, 69). Pero ahora eso no importa: el *qué* ontológico de la naturaleza se antepone al *cómo* lógico del saber para esa afirmación genérica de lo real. Sólo después el orden del todo, que no es sino la *plenitud* de lo real, se expresa modalmente en el "orden común de la naturaleza", es decir, el mar de cambios, sucesos y procesos, encuentros y choques, que bien pueden llamarse azarosos y desordenados desde nuestra óptica limitada. Tal será el ámbito ético-político de la vida humana que desafía a la capacidad organizativa de la razón. Algo permanece firme, empero, y encaja con ambos planos: en ningún caso hay que identificar el orden con el más ideológico término de *armonía* y menos aún con el de *plan* director (E 1Ap), esto es, con una providencia. La lógica que sostiene el isomorfismo estructural de naturaleza y razón es una lógica desnuda e insobornable.

Tenemos, pues, un todo natural unitario, abierto a lo desconocido *por arriba* y a lo microfísico *por abajo*, pero uniforme en sus leyes. El hombre no es "un imperio dentro de otro imperio", sino que la potencia, las leyes y las reglas de la naturaleza son universales e idénticas siempre, sin que quepa tampoco detestar o ridiculizar la humana condición, sino entenderla sobre todo (E 3Praef.). No hay, en fin, una antropología diferenciada, propiamente dicha (cf. Matheron, 1986, p. 179), ajena a ello, y el "orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales" tanto da que se llame fortuna o gobierno de Dios, dada su "verdad y necesidad eternas". Pero su conocimiento causal y el dominio de las pasiones para adquirir virtud sí depende del "poder o de las leyes de la naturaleza humana", en el marco de "una sociedad regida por leyes fijas" (casi al modo natural, añadimos) que garantice la seguridad (TTP III, 45 ss.). Se produce así un giro desde el todo hacia las leyes de la parte o naturaleza humana y sus capacidades, amén de incluir el aspecto social que tan decisivo se mostrará en otro momento. Spinoza cambia la perspectiva teórica, holista y opaca, por la más tematizable de la finitud en términos prácticos. Ahora bien, para efectuar ese paso de la naturaleza con *mayúscula* a la *minúscula* debe conservar el lazo que las une internamente en forma de leyes.

Existen a) la ley natural tomada en sentido absoluto (p. ej. leyes

físicas universales), b) las leyes de la naturaleza humana también necesarias (p. ej. la asociación en la memoria), y c) las leyes sancionadas por el arbitrio humano (el derecho), en tanto el poder de la mente humana es parte del de la naturaleza. Pero con una salvedad respecto a lo último: la mente humana "en cuanto percibe las cosas como verdaderas o como falsas, puede ser clarísimamente concebida sin estas leyes (*convencionales*), mas no sin la ley necesaria" de la naturaleza misma en cuanto determinada por la naturaleza humana (cf. TTP IV, 57 s.). En adelante trataremos las relaciones naturaleza-razón a partir de estas tres esferas, a su vez desde una doble dimensión: en primer lugar, hay un plano *apodíctico* que unifica naturaleza total - naturaleza humana - ley necesaria, lo que permite concebir la mente humana con independencia de las leyes políticas que se establezcan. El autor holandés no deduce ni prueba el estatuto humano, más allá de lo que tiene de idea incluida en el atributo Pensamiento, sino que lo concibe como axioma, según vimos, como constatación empírica universalizable: el hombre piensa, pero ¿qué más puede decirse de esa relación intrínseca, ontológica, que también debe ser fundamento de la razón? Hay además un plano *constructivista*, por decirlo así, derivado igualmente de la potencia común y que aspira a guiar la vida ordinaria, cuyo máximo exponente es la trama bifronte e intermediaria de la imaginación (cf. Fernández García). Lo que nos abre otro territorio: la consideración general de la concatenación causal (el hado) "no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles" (TTP IV, 58). La ignorancia humana parte paradójicamente de la tesis de la necesaria conexión universal, de la incognoscible maraña de causas y efectos, pero en su seno se distingue amortiguada la esfera vital de lo particular y cotidiano, donde resulta *obligado* conducirse según lo posible (lo azaroso o desordenado, como reverso de la misma realidad necesaria). Podría decirse que se trata de un enfoque sensato, casi terapéutico, para vivir *como si*: primero, porque la determinación sólo podrá conocerse *a posteriori* y es inútil paralizarse y, segundo, porque el sujeto se motiva así mejor para ejercer su propia potencia en el seno de la

comunidad socio-cultural.

II. Correspondencias entre naturaleza y razón

De acuerdo con lo precedente, la razón tiene varios registros, cabe decir vías de fundamentación y expresión. Dejando aparte el conocimiento imaginativo o de primer género y el intuitivo o de tercer género, vamos a distinguir un primer ámbito natural-apriorista encarnado en el método, y un segundo artificial-constructivo hecho cultura, con la posibilidad de situar en una posición intermedia cierto ejercicio espontáneo (no metódico), a caballo entre la diáfana experiencia y el axioma. Así, Spinoza habla de las nociones comunes, "que son los fundamentos de nuestro raciocinio" y de otros "axiomas o nociones" *segundas*, no comunes, sino "claras y distintas sólo para aquellos que carecen de prejuicios", lo que sería oportuno conocer causalmente en razón de las distintas utilidades, pero que no es explicitado (cf. E 2P40S1), luego queda un campo del saber menos técnico o elaborado al alcance de una inteligencia despierta sin más. No podemos entrar en detalles epistemológicos, pero sí caracterizar esos tres registros en relación a la naturaleza humana que los encarna (como expresión de la naturaleza divina), sabiendo que no hay arquitectónica pureza de tipos.

1) Para Spinoza, la razón es "el don supremo y la luz divina", por lo que la mente es el "auténtico autógrafo de la palabra de Dios" (TTP XV, 182), antes que las Escrituras. En otros términos, "las cosas que conocemos por la luz natural dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos", conocimiento natural que es "común a todos los hombres, puesto que depende de fundamentos que son comunes a todos ellos", y que nos es dictado por "la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella" (TTP I, 15). Esa participación unívoca e inmanente –ser todos los individuos partes del mismo todo- es la clave de tal certeza y universalidad: nuestra alma (*mens*) contiene objetivamente en sí misma la naturaleza de Dios y participa de ella formalmente, por lo que "tiene poder para formar ciertas nociones, que explican la naturaleza de las cosas, y enseña la práctica de la vida, (y) con razón podemos afirmar que la naturaleza del alma, así concebida, es la

primera causa de la revelación divina", lo que constituye la certeza del entendimiento en todo lo claro y distinto, el dictado de la Idea de Dios y de su naturaleza (*Ibid.*, 16). Así, en el ejercicio de la potencia pensante (mitad simétrica de la potencia de ser y existir, según Ep. 40) el alma expresa y formula aquellas nociones comunes y acaso también las *segundas* (más prácticas) que le son propias por naturaleza. Digamos que hay un trasvase desde la ontología a la epistemología: los fundamentos comunes participados –cierta connaturalidad- nos permiten alcanzar la noción de Dios de la que se deriva el resto. Parece un círculo donde las instancias todo-partes se retroalimentan, con algunas consecuencias antiteológicas (no hay trascendencia ni voluntad divina) y políticas (no hay elegidos para mandar e interpretar) que ahora no nos atañen.

Por un lado, parece ser algo innato: "la mente de Dios y sus eternos juicios también están inscritos en nuestra mente" (TTP I, 27); por otro, hay que elaborar el conocimiento al menos en cuanto a hacerlo consciente y manifiesto: la existencia de Dios no es conocida por sí misma y debe demostrarse a partir de ciertas nociones inamovibles, "simplicísimas, llamadas nociones comunes, y que concatenamos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina" (TTP VI, 84). El problema es que Spinoza no explicita la adquisición de estas nociones, que suponen una clara evolución respecto a obras primerizas, y su estatuto es harto significativo porque aúna lo deductivo y lo inductivo, lo *a priori* y lo empírico: tienen un carácter estructural y a la vez casi carnal, son nexos que captan lo común de los seres y cosas relacionando la realidad en ámbitos (p.ej. la corporalidad), cuyo registro va de lo local a lo universal y viceversa (Deleuze, pp. 151s., 157s.). Es decir, lo que está en la parte y en el todo -sin constituir esencia singular alguna- siempre se conoce adecuadamente, pues en eso concuerdan todos los cuerpos (cf. E 2P37 y 38). Como réplica a los vacíos trascendentales y universales, las nociones comunes son ideas de una composición de relaciones entre cosas, de una comunidad de propiedades, que va del mínimo común denominador, por ejemplo entre mi cuerpo y otro, al máximo que compete al atributo de la extensión, pasando por la infinidad de grados o escalas intermedias.

Por eso fundan la razón y articulan el conocimiento de segundo género (cf. E 2P40S1 y 2), en cuanto que expresan los niveles del

individuo compuesto, esto es, el ecosistema de sistemas: una suerte de federaciones ontológicas que aquí se traducen a nociones epistemológicas, y cuyos principios de organización también se aplican a las instituciones políticas (cf. Espinosa Rubio, 1995 bis). En términos éticos, las nociones comunes aportan referencias estables para orientarse, puntos de apoyo para comprender la realidad que permanecen más allá del tiempo y las circunstancias, lo que renueva la propia potencia pensante que las explica y supone autonomía alegre y sensata consciencia de lo necesario. La constitución variable y relacional del deseo (lo que configura el estilo vital de cada uno) se convierte así en ecosistema o sistema abierto de afectos predominantemente dichosos, en la medida en que la proporción de ideas adecuadas/inadecuadas es favorable a las primeras (E 5P20S); por analogía a como en la física se habla de la proporción de movimiento/reposo que define a cada individuo en su *ratio* esencial corpórea, siempre desde la interacción con el mundo que nos constituye y alimenta física, gnoseológica, política y afectivamente: recuérdese por ejemplo el constante intercambio de partículas con el medio; o que la capacidad del cuerpo para afectar y ser afectado se proyecta en la capacidad de entender del alma, etc. (E 2P13). Continuidad e isomorfismo de fondo entre las dimensiones diferentes, que se basa en nuestra inserción en la naturaleza a todos los efectos, y cuya captación por medio de sus constantes transversales nos permite reconocerlo así.

Por todo ello, si volvemos a nuestra investigación principal, hay que afirmar de manera menos gratuita de lo que parece que "todo lo que es contra la naturaleza, es contra la razón, y lo que es contrario a la razón es absurdo y por lo mismo también debe ser rechazado", aunque Dios dirija aquélla según leyes universales que no se explican por las particulares de la naturaleza humana (TTP VI, 91 y 88). Correspondencia estricta de naturaleza y razón que se entiende por los dos factores tratados: hay que suponer una inteligibilidad última (orden, coherencia, necesidad según leyes), más la racionalidad enriquecida con esa estructura ecosistémica de lo común. Y es importante darse cuenta de que la razón es limitada cuando *valora* lo natural a gran escala desde lo humano, según vimos, pero cuando sólo enuncia los nexos de lo real, desnudos de otras consideraciones, parece acertar siempre. La razón accede, por una parte, a la

comprensión inmediata de ciertos axiomas o nociones comunes, p. ej. la existencia inherente a la naturaleza de una substancia infinita (E 1P8S2), a la par que por otra elabora unos saberes que guardan homología entre sí y tienen carácter más descriptivo. Para lo cual es previo un método de interpretación que consiste en "elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales", definiciones a su vez deducidas de las acciones de la naturaleza (TTP VII, 98 y 99). Por eso cabe afirmar que la "historia universal de la naturaleza" (campo de la experiencia de la que abstraer nociones) es el "fundamento de la filosofía" (TTP XV, 185), en cuanto que las ideas surgen de ahí y tienen contenido. Retroalimentación, pues, de lo conceptual y lo experiencial porque –en sentido inverso– ya la potencia pensante de la razón ("fuerza natural nativa") dirige esa observación de la naturaleza y formula las definiciones o "instrumentos intelectuales" de carácter progresivo (TIE, 31) que nos permitirán remontarnos a Dios, del cual se derivará, a su vez, el proceso deductivo (TIE, 42). El énfasis en este punto corresponde a la razón misma como garantía última del saber. En resumen, hay una alianza entre naturaleza y razón, por decirlo así, extramuros de la cual sólo caben absurdos, como por ejemplo las excepciones milagrosas al curso natural y las supersticiones correspondientes.

Hay que remontarse al método como instancia de referencia, aunque sea con obligada brevedad, y de nuevo aparece el núcleo permanente que liga verdad - poder racional - orden y leyes - naturaleza universal y naturaleza humana: el método consiste en conocer la propia naturaleza del entendimiento, "De donde se sigue que las percepciones claras y distintas, que nosotros formamos, sólo dependen de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas; es decir, que sólo dependen de nuestro poder absoluto y no de la fortuna, a saber, de causas que, aunque actúan según leyes también determinadas y fijas, nos son desconocidas y ajenas a nuestro poder" (Ep. 37). Se trata de dos fuerzas y órdenes heterogéneos, que deben sin embargo guardar una relación final: el orden debido de las esencias objetivas de las cosas (las ideas) constituye la verdad, como conjunción a) del poder de entender que reflexiona sobre sí (idea de la idea) y se da reglas, más b) el conocimiento del "orden o modelo" de la naturaleza que debe ser reproducido en su conexión (TIE, 36

ss., 40 ss., 91). En resumen, lograr la máxima perfección de la naturaleza humana consiste en optimizar su capacidad gnoseológica (generación autónoma de conceptos), lo que nos remite al conocimiento de la naturaleza total (leyes universales) para encontrar ciertas correspondencias formales y objetivas entre ambos planos (transformación de la fortuna en nociones comunes). Es significativo, empero, que la búsqueda de "cosas fijas y eternas" que con sus leyes expliquen las cosas singulares por sus causas próximas nada diga del *orden* lógico entre las cosas (que es extrínseco y ajeno a las esencias), pues en lo eterno todo es simultáneo; y que además el discurso deba ser completado por "otros auxilios" sensoriales y experimentales, "hasta llegar, finalmente a deducir según qué *leyes* de las cosas eternas ese objeto fue hecho y a conocer su naturaleza íntima, como mostraré en su lugar" (TIE, 103 y antes 101 s.). No es nada fácil conciliar discursivamente eternidad y tiempo ni ley general y causa particular.

No hay secuencia causal fija e invariable ni una única vía deductiva que exprese la concatenación real de las cosas (inexistente en sentido lineal), sino leyes de formación -lo cual es otro plano bien distinto y fundamental- delimitadas por la experiencia. Además, el orden y conexión que identifica cuerpos y cosas bajo dos atributos distintos (E 2P7) ante todo indica la paridad y simultaneidad de ambas esferas. En otras palabras, tampoco aquí la noción de orden (ahora deductivo) responde a las preguntas últimas sobre la razón, que sólo se funda en su potencia pensante y también opera de forma no metódica, como veremos luego. El estatismo geométrico queda desbordado por el poder eficiente de la naturaleza y del propio pensamiento, pues no en vano Spinoza está a caballo del geometrismo cartesiano y de la dinámica leibniziana. Otra vez la noción de orden es más connotativa que denotativa, homogeneizadora del vasto territorio de seres e ideas, pero sin dar cuenta de él: punto ciego de la razón que necesita señalar su discurso de manera secuenciada para asegurar la unión de mente y naturaleza, pero que no pasa de ser una cruz metodológica (cf. Collins, p. 99). Las leyes del alma por las que ésta operaría "cual un autómatas espiritual" (TIE, 85) nunca son garantizadas, y no en balde el *Tratado de la reforma del entendimiento* queda inacabado, sin explicar la "esencia del pensamiento", aquello común de donde se

siguen sus propiedades (TIE, 110). De ahí que Spinoza funde el saber racional de la *Ética* en las nociones comunes ya referidas, tan empíricas como lógicas: ahí se dan las leyes de formación en sentido ecosistémico, p. ej. la clave transversal de proporción y composición, aplicada a diversos ámbitos. Todo lo cual en nada empece la importancia argumental y *expositiva* del método para la filosofía, sino que lo flexibiliza y limpia de rigideces. De hecho, podría pensarse la construcción geométrica como un tipo de ecosistema conceptual, donde definiciones, axiomas y proposiciones guardan ciertas proporciones internas semejantes a las de un individuo vivo, siempre en abierto contacto con otras dimensiones no deductivas y externas (históricas, políticas), reflejadas en escolios, prefacios y apéndices que los alimentan de sentido y nuevos temas. Pero detallar esos sutiles mecanismos sería otra tarea.

Al final de tan sinuoso -pero obligado- recorrido, que hemos llamado modelo naturalista, sólo queda un quicio irrefutable de la razón: la *certeza* inmanente a la verdad, es decir, propia de la esencia objetiva de la cosa o idea adecuada, producto de la potencia pensante y no del objeto externo (TIE, 35, 71). El autor se acerca a Descartes cuando busca esa seguridad en las ideas claras y distintas más simples (TIE, 68), pero se aleja de él cuando esa certeza (equivalente a la que tiene la geometría para explicar un triángulo) escapa a cualquier engaño (como el del genio maligno) y se aplica a la mismísima noción de Dios (TIE, 79; Ep. 76). Es mucho más que mera representación, por tanto, y encuentra en una instantánea experiencia su certidumbre: por fin parece que la razón no es dependiente, sino asentada en su propio ejercicio, y es posible quizá el sueño cartesiano (y de tantos otros) de una ciencia unificada y asequible a una sola mente (cf. Butterfield, p.115). En efecto, la "certeza suma" de la idea verdadera se basa en "el hecho mismo de entender" (sentido noético además de noemático, estatuto especial del pensamiento humano, como ha señalado V. Peña, pp.144ss.) que no es mudo, sino expresivo e indubitable, por lo que "la verdad es norma de sí misma y de lo falso" (E 2P43S). Experiencia inherente a la acción pensante en razón de la potencia y no del objeto, pues de ser éste el pivote exigiría un regreso al infinito (hasta Dios) y precisamente aquí el orden causal es lo secundario. La inmanencia e instantaneidad propias de la naturaleza le corresponden a la razón en

términos gnoseológicos, y podemos sintetizarlo en la noción de univocidad: el conocimiento humano tiene la misma cualificación que el divino (impersonal) y el intelecto es parte activa del entendimiento de Dios, vertiente formal de la objetiva Idea de Dios (E 1P30 y 31). De nuevo, la participación desde dentro es decisiva.

De hecho, la peculiaridad humana aporta el "para sí" al universal *lienzo* de ideas "en sí". Esa transitividad entre la razón, la idea y la cosa en términos de pura acción cognoscente garantiza la verdad. Acaso radique aquí, como se ha sugerido, una suerte de mataconciencia "sin sujeto", a caballo entre la primera conciencia de la imaginación y la segunda de la intuición (cf. Balibar, pp. 49 s.). Podríamos decir que la razón no duda entre la verdad y la falsedad, aunque nos preguntemos desde un tiempo muy distinto de la historia en qué consiste esa inefable certidumbre que parece constituir su *naturaleza*: invariable seguridad, apoyada en el cuasi *trascendental* del conocimiento divino participado. En cualquier caso, a diferencia de lo que ocurría al considerar la naturaleza como un todo, aquí el *cómo* del saber se antepone al *qué* de la cosa. Lo que importa es conocer las líneas directrices, los vectores lógico-ontológicos que enmarcan y explican a los seres y las cosas en términos globales, dejando al conocimiento intuitivo la completa aprehensión de las esencias singulares, pero ¿hay acaso una certeza aún mayor, como corresponde al "supremo esfuerzo y virtud" del alma que es mucho más potente que el conocimiento de segundo género (E 5P25 y 36S)? ¿Cabén aquí grados aun a costa de fragmentar la verdad?

Debe añadirse que para Spinoza voluntad y entendimiento son lo mismo (una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo), y ello sin confundir imagen, palabra e idea (las dos primeras son movimientos corpóreos, mientras que la tercera lleva implícita una afirmación ontológica de la cosa y de la propia potencia de pensar). De donde cabe decir que la voluntad (y por ende el entendimiento) "es algo universal, que se predica de todas las ideas y sólo significa lo que es común a todas ellas, a saber, la afirmación, cuya esencia adecuada, en cuanto abstractamente concebida, debe darse en todas y cada una de las ideas, y sólo en este sentido es la misma en todas, pero no en cuanto se la piensa como constituyendo la esencia de la idea, pues, en ese caso, las afirmaciones singulares difieren entre sí como las ideas mismas" (E 2P49C y P49S). Así, el

acto o hecho mismo de entender y la afirmación que le es propia son lo mismo (certeza como algo *positivo*, se dice), luego constituye lo común a todas las ideas y es la *esencia* del pensamiento que el TIE no pudo explicar. En esta última obra se sabe que a la naturaleza del entendimiento le pertenece formar ideas verdaderas en razón de su poder (TIE, 106), pero le falta esa naturaleza o definición del entendimiento que no es clara por sí misma (TIE, 107). Tiene la certeza objetiva, pero carece del fundamento formal que sólo aparece en la *Ética*, según sabemos: el entendimiento humano es parte del divino, participa de la misma potencia, capta un orden inteligible explicado en términos ontológicos y no sólo lógicos. Y ahora se dan cita ambos aspectos. Por otro lado, la falsedad es mera privación de certeza, según E 2P49S, y el sentido de la afirmación verdadera de lo verdadero y de la afirmación de que es verdadero lo falso "están entre sí en la relación del ser y del no-ser", por lo que implican muy diferente potencia de pensamiento. Tal es la específica diferencia de lo que corresponde a la razón: potencia mayor intensionalmente idéntica a la potencia absoluta, certeza instantánea, afirmación ontológica, alegría y deseo expansivo

2) Es momento de pergeñar el segundo estilo -anunciado como intermedio- de la racionalidad, más propio de la evidencia y de lo espontáneo que de lo deducido, y, después, un tercero más constructivo en tanto que el sujeto recrea lo real; pero siempre complementarios del anterior apodíctico (cf. Hubbeling, pp. 11 s., 84). Citemos algunos ejemplos significativos, más gráficos que cualquier teorización: el importantísimo *Apéndice* de la *Parte Primera* de la *Ética* que extrae las consecuencias antisupersticiosas (sobre todo contra el finalismo) del discurso sobre Dios apela al puro "examen de la razón" y a ciertas constataciones empíricas: "Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes". Así, de manera intuitiva, se avanza nada más y nada menos que la definición de la esencia humana, *conatus* consciente que busca su salvaguarda (E 3P9S). Introducción del deseo luego matizada de manera fundamental con las definiciones de los afectos al final de la *Parte Tercera*, también en términos no

geométricos: es la constitución variable con aspectos innatos o adquiridos que lo modalizan, amén de permitir su autoconsciencia a través del contacto con el mundo. Después de semejante presentación de la esencia humana, lo que resulta ser un eje del discurso, en E 4P18S se dice que antes de exponer los afectos en conexión con la racionalidad "según nuestro prolijo orden geométrico, conviene primero aludir brevemente a los dictámenes mismos de la razón, para que todos comprendan más fácilmente mi pensamiento"; y en el *Apéndice* de esa misma parte se afirma la necesidad de resumir en él lo fundamental "acerca de la recta conducta en la vida" y verlo de una ojeada, porque la demostración ha sido "dispersa" y ceñida a "las conveniencias de la deducción". Por consiguiente, allí donde Spinoza quiere subrayar algo en sentido más práctico recurre al dictamen directo de la razón, a la evidencia de nociones *segundas* para quienes carecen de prejuicios. "Hermenéutica constructiva que opera en el nivel del propio discurso racional" e incluye términos históricos, metáforas y otros lenguajes (Yovel, pp. 161 s.), lo que añade una dimensión más directa al conjunto.

Tenemos indicios para suponer que el *énfasis* pasa de la certeza lógico-ontológica aplicada a las cosas, pero derivada de la consideración invariable de la naturaleza como un todo, a una certeza más ligada a la experiencia y a la naturaleza humana particular. Quede claro que no son dos razones distintas, sino dos dimensiones adaptadas a dos esferas temáticas: la primera es neutra y centrada en la pura inteligibilidad, sin valoraciones e isomorfa de la naturaleza en los términos ya referidos; la segunda está más atenta a los efectos prácticos y estimativos para la condición humana. Aquélla se basa en la necesidad y legalidad universales, ésta en las leyes de la naturaleza humana y en sus necesidades. Así, Spinoza repite en diversos lugares que el entendimiento es la mejor parte de nuestro ser y el "instrumento" de mayor utilidad para la vida: dada nuestra íntima relación constitutiva con el "Deus sive Natura", sin el cual nada puede ser ni concebirse, sólo el conocimiento de Dios elimina turbaciones y dudas, por lo que nuestro sumo bien y perfección dependen exclusivamente del amor y conocimiento de Dios, es decir, del conocimiento de las cosas naturales que lo expresan; fin hacia el que debemos dirigir todas las acciones y verdadera ley divina natural, "universal o común a todos los hombres, ya que la hemos deducido

de la naturaleza humana en general" (TTP IV, 61 y antes 60; TIE, 13). En efecto, la naturaleza humana prescribe ese fin práctico en tanto expresa lo que "dicta la idea de Dios", casi como un suplemento al mandato básico y universal de la autoconservación. Desde otra perspectiva, pero con el mismo *tipo* de razón, puede decirse con el autor que hay una tendencia innata a vivir en sociedad: "los hombres tienden por naturaleza al estado político" (TP VI, 1); o que son también por naturaleza propensos a la superstición a causa del miedo (TTP, *Praef.*, 6); o que es "ley universal de la naturaleza humana" optar por el mal menor y renunciar a un bien por otro mayor (TTP XVI, 191). Parece claro que la prescripción del sumo bien responde a una elaboración más sofisticada, directamente apoyada en el discurso ontológico general, y que las otras tesis son más intuitivas y basadas en generalizaciones empíricas acordes con lo humano. Pero en ambos casos guardan un estilo común directo y pragmático: la razón sirve a la verdad porque sobre todo sirve a la vida que quiere comprender y guiar.

En esta línea, puede apreciarse cómo la razón acepta, sin desdeñarse, la amplitud de la vida afectiva. Por dar algunas muestras, podemos fijarnos en el pasaje donde Spinoza afirma sobre la verdad universal de las matemáticas que si todos la entendiesen, las cosas así probadas les parecerían igualmente convincentes, pero no igualmente atractivas (E 1Ap). Queda siempre un resto diferencial acorde con la idiosincrasia de los sujetos, aunque la resolución *técnica* sea unívoca e incuestionable. En coherencia con eso, la propia razón constata la frecuente experiencia de que "cuando hay en nosotros conflicto entre afectos contrarios, reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor" (E 3P2S). La traducción del saber a la conducta, de lo ideal en la praxis, es el terreno fronterizo donde a veces se inmiscuye lo ilógico, por más que al final nuestro autor establezca la correspondencia directa entre racionalidad y determinados afectos y comportamientos. Pero el presente contexto - donde se dice que nadie sabe lo que puede un cuerpo y que éste no es pasivo, sino también activo en relación al alma- recoge ese margen para la ambivalencia. Por último, el ámbito religioso es paradigmático: fuera de la sustancia moral de la revelación y respecto a los detalles diversos que dan los profetas, "que cada cual crea... según le parezca más acorde con su propia razón" (TTP II, 43). Lo

que abunda en el uso discrecional de la razón y en la flexibilidad con que cada uno examina los casos desde su intransferible circunstancia. Pero es que, además, una vez fijada la separación neta de fe y especulación, de religión y filosofía, puede decirse que hay cierta concordancia de teología y razón respecto a "preceptos o enseñanzas de vida", sin contradicción "en cuanto a su meta y a su fin". La razón no puede demostrar si es verdadero o falso que los hombres se salven por la sola obediencia, pero es un dogma fundamental útil para la convivencia y consolador para el común de los seres humanos, por lo que puede aceptarse con "certeza moral", a su vez cifrada en los signos proféticos y en la doctrina de la caridad y la justicia (TTP XV, 185 s.). Spinoza sólo fía la felicidad a la inteligencia, pero deja la puerta abierta a una nueva certeza precisamente por su eficacia social y moral; es coherente con sus principios, pero no intransigente con los de los demás, una vez subordinado el poder religioso al político. La propia complejidad de la vida humana aconseja tal ensanchamiento práctico y esa prudencia de la razón al aceptarlo así.

En efecto, se trata de ahondar en la naturaleza humana, sujeta a las leyes universales, pero también dotada de un *espesor* propio donde conviene un enfoque bifocal recurrente que aúna forma estática y proceso dinámico, orden macrológico y desórdenes microfísicos, arquitectura del sistema y arte vital. El autor holandés es concluyente: aunque no se puede demostrar matemáticamente aquel fundamento de la Escritura, "lo podemos aceptar con sano juicio" por los motivos señalados, sin peligro ni daño. "Como si, para organizar sabiamente nuestra vida, no admitiéramos como verdad nada de lo que pudiéramos dudar por algún motivo, y como si muchas de nuestras acciones no fueran sumamente inciertas y sujetas al azar" (TTP XV, 187). Así pues, el sano juicio rebasa a la prueba matemática y la sabiduría cotidiana incluye racionalidad, pero también dudas, probabilidades y azares. De hecho, la clave está en integrar convenientemente todos esos elementos y decantarlos en un estilo vital cauto y valiente a la vez, lúcido en el gozo, pero no paralizado en la incertidumbre. La potencia derramada en múltiples casos y cosas no puede encerrarse en los límites de lo cierto y seguro, sino que debe abrirse -como dicen éste y otros textos- a las verdades provisionales o hipotéticas (Ep. 57). Spinoza enriquece

definitivamente el acervo de la razón para no caer en su mayor peligro, la racionalización: no hay monolitismo, sino versatilidad; y esto no significa ser débil o una razón *rebajada*, sino fuerza y sensatez.

3) No puede acabarse el comentario sin mencionar siquiera el constructivismo propiamente ético y político de la racionalidad. Sólo destacaremos las condiciones previas o puntos de partida: para conocer la naturaleza del entendimiento y elaborar el método, lo primero que se requiere es "una meditación asidua y un ánimo y una decisión firme; y para conseguir éstos se exige, ante todo, establecer cierta forma y plan de vida y fijar un fin determinado" (Ep. 37). Hay, entonces, unas condiciones metateóricas que fundan la posibilidad del trabajo intelectual, cuya importancia no pueden infravalorarse, tanto más cuanto que éste pondrá sus resultados al servicio de la cualificación de aquéllas. Mientras no haya un perfecto conocimiento de los afectos, hay que "concebir una norma recta de vida" confiada a la memoria y a la imaginación para que cale en el sujeto y sea siempre asequible: "preceptos de la razón" como el amor y la generosidad, la presencia de ánimo y la fortaleza, que con una visualización prospectiva nos preparen para enfrentar cualquier peligro, amén de para ordenar los pensamientos e imágenes fijándonos en lo bueno de cada cosa para obrar siempre en virtud del afecto de la alegría. Y quien así se ejercite con amor a la libertad "podrá sin mucha tardanza dirigir en la mayoría de los casos sus acciones según el imperio de la razón" (E 5P10S). Es la propia razón la que dicta técnicas y formas de vida que ayudan -junto a facultades no racionales- a su propio afianzamiento: predisposición y sugestión positiva, dichas pasivas (fortuitas) que incrementan la propia potencia hasta posibilitar la actividad racional, autoconocimiento al menos parcial sobre la base de las nociones comunes... Todo permite desconectar los afectos de causas externas y vincularlos a pensamientos verdaderos, esto es, a las ideas adecuadas que el alma tiene la potencia de formar (E 5P4C y S). Arduo aprendizaje de lucidez y serenidad que, como es sabido, se funda en el conocimiento que transforma y disminuye cuanto es posible las pasiones, mientras que aumenta en el tiempo el bagaje de las dichas activas, conforme al buen ordenamiento de los afectos que realiza el alma (E 5P20S). Y

es ahora cuando el *orden* adquiere auténtica realidad porque es orden creado, no hipostasiado, y referido a los afectos como recreación de la propia vida: se construye la identidad personal con las prioridades y objetivos pertinentes, de manera que el curso de las experiencias va encajando donde debe.

La decisiva contribución social y política a ese proceso se encarna en aquellas leyes que dependen del arbitrio humano, según vimos ya, lo que culmina el proceso seguido: el componente necesario-naturalista de la razón es correlativo a las leyes universales; hay además un segundo aspecto parejo a las leyes de la naturaleza humana, que una vez captadas con igual certeza desencadenan un aprendizaje gradual que incluye factores no racionales, o *intermedios*; y desde este tercer ámbito político no se niega que haya cierta razón en el estado de naturaleza prepolítico, pero enseguida se invita a su refinamiento y mejora en la sociedad: la "sana razón" enseña lo que es útil a los hombres y esto sólo puede lograrse en sociedad (TP, III, 7), además de que la experiencia muestra lo improductivo y peligroso de la lucha generalizada. Ya consta la seguridad como aspiración básica, pero añadimos a la evitación de males los muchos bienes que reporta cuando es guiada por la libertad en vez del miedo; puesto que "sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón" (TTP XVI, 191, y antes V, 73 s.). Es decir, la racionalidad necesita la vida social para ser plena y consolidarse más allá de su primera dotación natural, lo que unido a la promoción de afectos dichosos para el mayor número de personas posible, además de la satisfacción de las necesidades básicas, desemboca en otro círculo de retroalimentación entre las instancias y en la suma de fuerzas.

Frente a quienes denigran la convivencia humana y abogan por una vida silvestre, Spinoza sostiene que sólo en la *civitas* cabe establecer leyes y valoraciones que redunden en ventajas y reconocimiento para todos (E 4P35S y 37S2). Es el cambio de estado, no de naturaleza, que abre paso a la autonomía del ciudadano en estricta reciprocidad con el conjunto (cf. Peña Echevarría, pp. 205 s.). Sólo en el Estado es posible la salvaguarda de derechos (y la imposición de deberes) que prescribe la razón para llevar una vida satisfactoria, y aquellos sólo se mantienen con la ayuda de la propia razón y de los "afectos comunes" que se intenta

fomentar (TP II, 21; X, 9). Lo que confirma la circularidad apuntada y el hecho de que lo racional es determinante, pero nunca exclusivo: si la razón sólo culmina en la vida civil y ésta se apoya en normas y afectos, la racionalidad misma necesita de ellos y de reglas artificiosas (los productos culturales en sentido amplio). Y esto es así porque la transitividad de los ingredientes es necesaria para entender eso que llamamos naturaleza humana. Por consiguiente, los tipos de certeza (*fuerte* o apodíctica y *débil* o moral) que hemos tratado se completan aquí con lo que cabe llamar *certeza social*, que modula ambas y las prolonga, pues ambas requieren para expresarse adecuadamente el concurso del contexto público. Es una suerte de certeza fundada en el *consenso* básico de una sociedad, en la medida en que incluye razón, afectos y leyes, cuya prueba estriba en su eficacia y provecho para la convivencia. La cultura es fruto de la naturaleza humana en cuanto que ésta es su infraestructura, por así decir, pero introduce novedad y autonomía en las decisiones humanas de tipo ético, político, etc., y ese perfeccionamiento gradual de lo natural admite una matizada lectura "finalista" de la vida del hombre por su continuidad interna de estadios (cf. Machado de Abreu, pp. 280 ss.). Añade Spinoza, generalizando la cuestión, que los talentos humanos son limitados y "se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan " (TP IX, 14). En los asuntos de cariz más práctico que intelectual no cabe, pues, el solo dictado de la razón -por eso tampoco el fanatismo ni la utopía, que a menudo coinciden-, sino también el ensayo y el error, la transacción y cierta evolución histórica..., en fin, la modestia revolucionaria de lo posible y aquí sin concesiones. Por otro lado -y sólo es un último apunte para completar esta pequeña panorámica-, debe subrayarse que el Estado más acorde con la razón y con la naturaleza humana, por tanto el más apto para mantener la paz y la libertad, es la democracia (TP, VIII, 7 y XI, 1). Lo cual rubrica el presente discurso sin ambages, para unir una vez más teoría y praxis: hay una relación *lógica* y pragmática entre humanidad, razón y democracia porque demuestra facilitar la expansión y autonomía de los sujetos, así como la más eficaz organización política. Spinoza culmina así los diversos planos y relaciones estructurales entre razón y naturaleza con una flexibilidad y riqueza de matices deslumbrante, pero será mejor verlos

plasmados a continuación como estilos de vida en movimiento.

III. A modo de integración: naturaleza, razón y deseo

Sabemos que el sumo bien para el hombre consiste en el conocimiento de Dios y en el amor implícito, accesible "exclusivamente en la contemplación y en la pura mente"; especie de "ley divina" propia de nuestra naturaleza en cuanto tenemos la idea de Dios, cuyo premio consiste precisamente en conocer esa misma ley (TTP IV, 61 y 63). Hay, por tanto, una relación interna entre la cualificación del saber que proporciona la razón y la naturaleza humana y su máximo bienestar, mediante el *rodeo* que supone conocer los seres y cosas que expresan a Dios, incluido uno mismo. Recordemos que las ideas conllevan una carga afectiva que aumenta o disminuye la potencia de obrar del cuerpo y de pensar del alma, según sea pasión de alegría o tristeza, respectivamente (E 3P11S); lo que, a su vez, permite hablar de lo bueno y lo malo (E 4P8) según que el objeto produzca lo primero o lo segundo. Pero cuando hay conocimiento verdadero sólo puede hablarse de acción y alegría porque el sujeto es causa adecuada de lo que le ocurre, es decir, se sigue algo de su propia naturaleza que es claramente comprendido por sí misma (E 3Def I y II, P3; 4Def VIII). Sin entrar en detalles específicos ni repetir datos, lo que importa es desentrañar esa estructura esencial que aúna verdad, deseo, razón, acción y alegría, es decir, lo que conforma una determinada comprensión de la naturaleza humana cualificada: en definitiva, lo que es común y universal bajo esas condiciones, y en esa medida quizá guarde alguna relación (desde la perspectiva humana) con la naturaleza entendida como un todo.

En efecto, hay tantas naturalezas o esencias personales cuantos afectos-objetos arrastran al ser humano pasional, y viceversa (E 3P56, P57), lo cual genera enfrentamiento y conflicto, pues allí donde prima la "impotencia o negación" no hay nada en común (E 4P32, P33, P34). Pero cuando se logra el aprendizaje racional (nadie nace poseyéndolo, E 4P58S), el deseo se hace en gran medida razón y genera afectos potentes que garantizan la concordancia; por eso se ha dicho que la razón es la más alta potencia del deseo (Lacroix, p.111). En este caso, la esencia se determina de forma

común para todos, luego el haz de afectos-relaciones con el mundo que nos constituye es unívoco: vivir bajo la guía de la razón, ser virtuosos, buscar la propia utilidad (E 4P24) son expresiones equivalentes. La desbordante diferencia y dispersión del mundo imaginativo y pasional se transforma en identidad liberadora para todos, aunque haya que suponer reductos afectivos particulares. Desde nuestro momento histórico surge la pregunta por el alcance de esa homogeneización de las personas e incluso por sus posibles riesgos, pero habrá que ver despacio en qué consiste esa *segunda naturaleza* reflexiva del deseo, donde lo que importa no es la cantidad abstracta de poder, sino su calidad (E 4P59) y el tipo de vida derivado.

Spinoza parte de que no se puede concordar en algo negativo, sino sólo en términos positivos, luego nada es malo ni bueno si no es común a nosotros (E 4P29). En lo común, a su vez, no puede haber mal, pues ninguna realidad se niega a sí misma (por definición) y sólo puede ser destruida por una causa exterior; de ahí que lo que concuerda con nuestra naturaleza es necesariamente bueno y útil en proporción directa a la concordancia (E 4P30 y 31 respect.) Es interesante ver que esta caracterización se basa en términos ontológicos generales y por reducción al absurdo, para nada específicamente humanos, pero que a la hora de diferenciar los sujetos pasionales entre sí y éstos respecto a los racionales, se introducen sin más las nociones psicológicas y cognoscitivas propias de los hombres. Parece que nuestro autor se resiste de nuevo a reconocer explícitamente esa peculiaridad antropológica, tanto más importante cuanto que define la naturaleza humana en términos de ideas-afectos autoconscientes. Pero por vía negativa sí se reconoce y aún se subraya más, en ese contraste, el carácter plástico, *hueco* y artificioso del deseo: no importa tanto lo que nos es dado como lo que hacemos como sujetos inteligentes. La cuestión, sin embargo, es que lo que hagamos manifieste correctamente lo que somos, porque "la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma" (E 4P52): así, el hombre que vive bajo la guía de la razón expresa lo que es con autonomía respecto a causas externas, esto es, sigue las leyes de su naturaleza en plenitud, luego apetece lo que juzga bueno y rechaza lo malo con criterio necesario y universal, de donde "los hombres (que) viven según la guía de la razón obran

necesariamente lo que necesariamente es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre" (E 4P35). Por eso nada es más útil para el hombre que otro hombre racional, y la utilidad particular redundará en la general (E 4P35C1 y 2). Ahora bien, si nunca se define la naturaleza humana en sentido específico y lo que importa es su plasticidad, ¿qué significa seguir sus propias leyes, si no queremos recaer en la simple y genérica autoafirmación?

La respuesta -y esto es clave- viene dada por la "esencia de la razón" que determina e impregna la esencia humana común: "la esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción (...) luego ... todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento (...) entonces este esfuerzo por entender es ... el primero y único fundamento de la virtud", sin fin ulterior (E 4P26); por lo que es bueno lo que conduce al conocimiento y malo su contrario, lo que consta con la certeza propia de la razón (E 4P27). Diríase que hallamos un nuevo círculo: la esencia humana definida por la razón consiste en querer lo necesariamente bueno, que no es otra cosa que conocer según ideas adecuadas -fundamento de la virtud-, lo que implica remitirnos a las nociones comunes (como se hace en la prueba) y a la certeza inmanente al acto mismo de entender. Con lo cual hemos vuelto a aquel isomorfismo estructural que liga razón y naturaleza, tanto la universal como la humana, bajo otro aspecto: potencia absoluta-esencia humana / racionalidad-alma / virtud-conocimiento / bien-Dios. Por eso se dice que "la virtud absoluta del alma es el conocimiento" y se cumple sólo al conocer al ser absoluto (E 4P28), que es supremo bien común a todos los virtuosos (E 4P36), pues tanto el todo como la parte implican la esencia eterna e infinita de Dios en cuanto existente en acto (según indica la prueba que cita E 2P47 y ésta a 2P45 y 46). Otra vez se usa la ontología general para describir lo humano en la medida en que su núcleo específico estriba en abrirse a lo no humano, en captar con lucidez la máxima impersonalidad de lo real. Llegamos a Dios por el sentido *intensional* de la existencia (no concebida abstractamente como una cantidad, sino en su misma naturaleza o fuerza que remite directamente a Dios, aparte de la determinación por otra cosa singular, según E 2P45S), lo cual es correlativo al sentido intensional de la potencia de pensar que asegura la certeza. Luego las leyes universales y las humanas

encajan, el orden entendido como plenitud necesaria del todo y como marco para el uso de la razón propia de la parte... al fin coinciden: bajo este aspecto, la existencia y la certeza son unívocas en Dios y en el hombre. Y su culminación será el conocimiento "sub specie aeternitatis", donde Naturaleza y razón conforman el saber cualificado que afirma la potencia del sujeto (Para más detalle, cf. la obra de Moreau).

También se dice que "el hecho de que el supremo bien del hombre sea común a todos no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien" (E 4P36S). He aquí reconocida por fin la especificidad humana: no es sólo que el ser humano no pueda ser ni concebirse racionalmente sin Dios, como todo lo demás, sino que no puede serlo sin la capacidad diferencial de gozar aquel conocimiento. Así pues, al hecho genérico de pensar se añade la cualificación de conocer lo real con verdad y sentido unitario, amén de la profunda alegría y la serenidad que son inherentes. Y el deseo es el *locus* o la instancia ontológica que lo integra todo de manera eficiente y superlativa (cf. Misrahi, cap. II.5). Podríamos hablar, en resumen, de una suerte de *metacerteza* mucho más rica y matizada que nos hace del todo humanos, apoyada en la imaginación e intensificada en la intuición. La racionalidad ya no es frío saber o *cálculo* defensivo al modo hobbesiano (*De corpore*, I, I, 2), sino alegría y expansión íntima, amistad profunda que nace del amor a la verdad y por eso es tan cierta e indestructible como ésta (Ep. 19). El ser se afirma en el conocer y éste se consume en el gozar y amar, donde lo impersonal se tiñe de jubilosa vivencia humana: objetividad y subjetividad al cabo coinciden, dado que ambas vías confluyen como noema y noesis, idea y emoción. El deseo, en fin, encarna el completo despliegue racional del conocimiento que le hace libre (cf. Temkine, p. 447). Recordémoslo bien porque ahora cambia la secuencia: no hay auténtica humanidad sin potencia, ni ésta sin razón, ni ésta sin conocimiento de la naturaleza, ni éste sin la jubilosa transformación interna que reporta... y vuelta a comenzar. En cierto sentido, y como avance de la idea intuitiva en la que no podemos entrar, el todo es *beatitud* y acceder a ello de manera cabal es lo que humaniza

máximamente.

Desde luego, emergen también diversas cuestiones sobre un posible intelectualismo que enfatiza la definición activa del deseo en detrimento de la pasional -"juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos" (E 3P9S)-, pero nuestro deseo de conservación se afirma más y mejor como deseo de saber, y el conocimiento es lo único necesariamente bueno. De ahí que el deseo nacido de la razón no pueda tener exceso, pues es absurdo pensar que la naturaleza humana pueda excederse a sí misma (E 4P61). Por otro lado, hay cierta mezcla de planos generales y específicos en la descripción ontológica que no siempre obedece a criterios suficientes: si el bosquejo de física que ofrece Spinoza en E 2P13 no admite diferencias cualitativas entre los seres, es obvio que deben introducirse aspectos que desde la cantidad giren hacia la cualidad, pues en principio la naturaleza humana no difiere de otras (no es un género, como es sabido), salvo por el *grado* de complejidad. Todos los seres y cosas concuerdan en algo con los humanos, pero sólo *ciertos* afectos-ideas se consideran comunes, unívocos y relevantes. Por ello no es del todo asumible que la comunidad de naturaleza sea más importante -por previa- que la de razón (cf. Matheron, 1994, pp. 488 ss.), y acaso con un extraterrestre racional haya más en común que con un semejante necio. Es decir, la comunidad "ecológica" definitiva es la racionalidad ahistórica, no la esfera biológica o de circunstancia: la razón es la dimensión última porque rebasa lo anterior y lo eleva a otro nivel, de ahí que podría concluirse que es la verdadera patria universal de los más *evolucionados*, guste más o menos esta consecuencia del intelectualismo. En lo no racional no cabe concordancia ni comunidad positiva, aunque haya cuerpos iguales, etc., según repite Spinoza, otra cosa es que sea posible o no una razón sin esa base fisiológica dada...

No negamos, claro está, la similitud entre los seres humanos y que éstos son más valiosos para sí que otros seres, y mucho menos que el deseo por el que se actúa no sea el mismo que por el que se padece (E 5P4S), lo que los define a todos por igual; pero lo que al holandés importa sobre todo es la diferencia de afectos, esto es, lo distintivo en la variable *constitución* de esencias, y emplea casi el mismo énfasis para distinguir la naturaleza humana de la animal (y de

éstos entre sí) por el tipo de afectos, que para diferenciar el gozo de un ebrio y el de un filósofo (E 3P57S). En una palabra, de los hombres sujetos a las pasiones no puede decirse que concuerden en naturaleza, y este asunto se ilustra comparando a un hombre y una piedra (E 4P32S). Lo que nuestro autor persigue es una cualificación radical de la vida y una crítica severa del error, por eso no se conforma con decir que los hombres coinciden -entre otras cosas posibles- en pensar o ser conscientes, sino que apunta a una criba de segundo grado crucial en sentido ético. Por eso puede decirse que el verdadero autoconocimiento engloba y va más lejos que la mera autoconservación (cf. Thomas Cook, p. 207). Hay aquí cierta analogía con el paso del estado natural al estado civil o con la diferencia radical entre lo positivo de la verdad y la privación de lo falso; y es que, sin llegar a una imposible racionalidad absoluta, el ejercicio de la razón marca la diferencia, precisamente como ejercicio de libertad que no nos condena a lo que somos por naturaleza inalterable. Quizá el reparo surja al ver que Spinoza diseña un modelo atemporal de razón, propio de su tiempo, lo que implica -ahora sí- una identidad naturalizada de lo racional, *fijada* y homogénea sin matices, algo que le obliga a reconocer que no sabe cómo valorar al que se ahorca, a los niños, los necios o los locos (E 2P49S), es decir, a todo aquello que no encaja en la pauta universalizable. Por lo mismo, en otro plano, que no tiene cabida en su discurso político un reconocimiento expreso de la desobediencia civil o una oposición legal al poder establecido (Hermosa Andujar, p. 127), esto es, lo que significa pluralidad y divergencia de fuerzas. Sin duda es el peaje propio de todos los paradigmas de pensamiento que pretenden ser en algún aspecto absolutos e incontestables.

Sin embargo, el mismo filósofo contrapesa ese riesgo dogmático en otros momentos que también hemos recogido, donde entrevera diferentes perspectivas del quehacer humano desde el trasfondo de la creatividad personal, de modo que son los dichosos quienes establecen la virtud con su praxis y no al revés como modelo abstracto, y siempre sin premio ni castigo ulterior. De hecho, la plasticidad de lo humano, el artificio que le define se funda justamente en la plataforma naturalista del conjunto de la que participa y que aúna inmanencia y univocidad, antifinalismo y autonomía del ser. Por otro lado, Spinoza tiene el coraje de reconocer sus perplejidades,

como cuando no rechaza los profundos cambios de identidad que sufre un sujeto (crecimiento biográfico, amnesia, E 4P39S), sin que se alteren sus constantes básicas (proporción de movimiento-reposo), lo cual escapa a las pautas de explicación racional de la física para entrar en la más oscura psicología. Hay una puerta implícita ahí -esto sólo es un ejemplo destacado como botón de muestra- hacia complejidades aún desconocidas y a identidades menos lineales. Tampoco es trivial que nada más establecer el isomorfismo entre la naturaleza humana y la naturaleza de la razón como base de la concordancia universal (E 4P36), se introduzca por vez primera de manera explícita en la *Ética* la mediación política, más amplia y constructivista en sus registros (E 4P37S2), basada en consensos fundamentales para la vida y el logro del conocimiento. Como si fuera preciso no olvidar en este punto las muchas variantes y facetas de la existencia real, no sólo conceptual, y hacerlo además en términos de colectividad ya que nadie es autosuficiente.

En definitiva, aunque hay un imperativo lógico-metafísico que une razón y naturaleza (tanto respecto a la humana como a la universal) en simultaneidad constituyente para el discurso, no es menos cierto que hay una riqueza de dimensiones, según hemos visto: la misma razón es *ratio* o proporción de razones (certeza apodíctica, certeza moral y acuerdo social), que además se adapta a cada contexto de aplicación (el universo, la humanidad y el plano político en particular). Visto desde otro ángulo, parece haber una naturaleza de naturalezas donde la *syntaxis* global da cabida a la *diátaxis* particular, la necesidad puede convertirse en libertad de lo posible, los diferentes tipos de leyes (del universo, del ser humano y del estado) se intercalan y coexisten, el axioma y la experiencia colaboran... Circuito, en fin, donde todos los planos se distinguen, se completan y se retroalimentan a la vez para entender mejor una vida compleja y diversa. Para terminar, puede ser revelador traer a colación la sencilla llamada a pasear con estilo "las dos caras de la suerte" (E 2P49S): sin legitimar por ello la resignación ante lo dado con sus muchas injusticias, Spinoza apela a un *amor fati* profundo, una vez que uno ha hecho cuanto podía, para afirmar la vida, no exento además de cierto *espíritu deportivo* ante la adversidad.

BIBLIOGRAFIA

- BADIOU, A.: *L'ontologie implicite de Spinoza*, en M. Revault y H. Ridzk (dir.), *Spinoza: puissance et ontologie*, Kimé, París, 1994, pp. 54-70.
- BALIBAR, E.: *Consciousness / Conscience in Ethics*, en *Studia Spinozana* (8), 1992, pp. 37-53.
- BENNETT, J.: *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, 1983.
- BUTTERFIELD, H.: *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, 1982.
- COLLINS, J.: *Spinoza on Nature*, Kimball Plochmann, Southern Illinois Univ. Press, 1984.
- DELEUZE, G.: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, 1984.
- ESPINOSA RUBIO, L.: *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Public. Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- , *La naturaleza ecosistémica de la política*, en *Papeles de la FIM*, nº4, 1995 (2º sem.), pp. 81-92.
- FERNANDEZ GARCIA, E.: *El poder de la imaginación*, en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, Ciudad Real, 1994.
- HERMOSA, A.: *La teoría del estado de Spinoza*, Univ. Sevilla, 1989.
- HUBBELING, H. G.: *Spinoza's Methodology*, Assen-Van Gorcum, 1964.
- LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*, PUF, París, 1970.
- MACHADO DE ABREU, L.: *Spinoza. A utopia da razao*, Col. Vega Universidade, Lisboa, 1993.
- MATHERON, A.: *Antropologie et Politique au XVII siècle*, París, 1986.
- , *Les fondements d'une éthique de la similitude*, en *Rev. Métaph. et de Morale*, nº 4, 1994, pp. 475-491.
- MISRAHI, R.: *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Delagrangé, París, 1992.
- MOREAU, J-P.: *L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*, PUF, París, 1993.

NARBONNE, J-M.: *La notion de puissance dans son rapport à la "causa sui" chez les stoïciens et dans la philosophie de Spinoza*, en *Arch. de Philos.*, 58, nº1, 1995, pp. 35-53.

PEÑA J.: *La filosofía política de Spinoza*, Univ. Valladolid, 1989.

PEÑA, V.: *El materialismo de Spinoza*, Rev. Occidente, Madrid, 1974.

TEMKINE, P.: *Le modèle de l'homme libre*, en *Rev. Mét. Mor.*, 1994, nº4, pp. 437-448.

THOMAS COOK, J.: *Self-Knowledge as Self-Preservation?*, en Grene y Neils (eds), *Spinoza and the Sciences*, Reidel Pub., Boston, 1986, pp. 191-210.

YOVEL, Y.: *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya, Barna, 1995.