

CONOCIMIENTO Y LIBERTAD EN SPINOZA

Gloria SANTOS GOMEZ

Uno de los aspectos más llamativos de la *Ética* de Spinoza es la desarticulación llevada a cabo allí de los valores por los que habitualmente los hombres orientan sus vidas; esta empresa es acometida tanto en el plano ético, como en los planos estético y político. Ética y estética no difieren en cuanto a su estructura básica, y la política es una de las dimensiones de la ética. El propósito de Spinoza fue eliminar las muchas costras que la rutina y el lenguaje habían ido dejando adheridas sobre las cosas mismas: limpiar la mirada para que estuviera en condiciones de captar la realidad tal como aparece, una vez superados los prejuicios que la enmascararan.

La única pauta de valoración reconocida por Spinoza es la distinción entre verdad y falsedad, entre ideas adecuadas e inadecuadas; esta es también la distinción entre libertad y servidumbre. Un hombre es sabio en la medida en que su pensamiento avanza a partir de verdades auto-evidentes y necesariamente válidas para todo hombre: reflejos, en su pensamiento, de los universales e inmutables rasgos del orden natural del universo.

Plantaremos el problema del conocimiento humano, ante todo, como fundamento de la libertad como del determinismo; nos referiremos también a las pasiones, provocadas por la insuficiencia de nuestro saber, y hablaremos por último de las virtudes, generadas por el conocimiento verdadero y generadoras del único modo de libertad que el hombre puede alcanzar. Así pues, ignorancia y esclavitud son términos que se corresponden, como se corresponden conocimiento, virtud y libertad. Alternando entre ambas secuencias discurre la vida del hombre: entre la desdicha y la felicidad, que aparecen, en definitiva, como cuestión de conocimiento. Por eso arrancó Spinoza de la aspiración humana a un bien absoluto y eterno, preferible siempre a los habituales bienes relativos. Se requiere para ello un adecuado método de conocimiento, pues hay una tendencia humana natural a guiarse por los sentidos más bien que por la razón. El logro del bien absoluto requiere, por tanto, una tarea previa.

«Sanear el entendimiento y, desde un principio, expurgarlo cuanto sea posible del error a fin de que alcance un óptimo conocimiento de las cosas» (1).

(1) T.I.E., Geb. II, pág. 358. Cito a Spinoza según la edición de GEBHARDT, Carl, *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters, 1972, 4 vols., de acuerdo con las siguientes siglas: K.V.: *Korte Verhandeling van God, den Mensch en des Zelfsweelstand* (*Corto Tratado sobre Dios, el hombre y su estado dichoso*); T.I.E.: *Tractatus de Intellectus Emendatione*; E.: *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*; Ep.: *Epistolae*.

1. El proceso del conocimiento

Puesto que la finalidad del conocimiento es alcanzar el bien supremo, tanto el discurso como el método quedan supeditados, para Spinoza, a un solo fin: lograr la máxima perfección humana posible. Se establece así una clara conexión entre teoría y práctica; mediante la teoría comprendemos mejor nuestra participación en la naturaleza y nuestra íntima identificación con ella; a medida que progresamos en el conocimiento nos acercamos, pues, a la verdadera realidad y, captando el sentido de la naturaleza, nos ponemos en situación de libertad. La teoría nos encamina hacia la perfección, y a medida que se despliega la razón en nosotros, más impulso obtenemos para actuar de acuerdo con nuestro conocimiento. Así, el deseo conocido de lograr una perfección induce una práctica adecuada a él.

Está implícita aquí la idea de que cualquier género de saber no encaminado a ese fin ha de ser rechazado como inútil; en efecto, tanto nuestros conocimientos como nuestras conductas deben estar encaminadas hacia la propia perfección, único objetivo digno del hombre. La relación entre conocimiento y ética es, pues, patente desde el principio para Spinoza. Sin tener esto en cuenta, corremos el riesgo de no captar uno de los núcleos centrales del espinosismo y de trastocar, por tanto, el sentido de la doctrina.

La necesaria vinculación entre conocimiento y acción admite dos resultados polarmente opuestos: un conocimiento adecuado de la naturaleza conduce al bien y al ejercicio de la libertad; un conocimiento inadecuado pone al hombre bajo el imperio de la sinrazón y de la esclavitud. En consecuencia, será preciso analizar con cuidado los géneros posibles del conocimiento humano, para escoger aquel que aparezca como más conforme con el fin apetecido. De ahí el amplio espacio que en la obra de Spinoza ocupa la gnoseología. Nos atenderemos, con todo, a tres básicas formulaciones: la del *Corto Tratado*, la del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y la de la *Ética*. La evolución de Spinoza a través de esos tratamientos nos entregará una clave para comprender su ambicioso proyecto.

El fenómeno del conocimiento, tal como aparece planteado en el *Corto Tratado*, tiene una clara raíz metafísica, pues la manera como el hombre conoce a Dios es el modelo para todo conocimiento en general. En efecto, después de haber ofrecido unas pruebas «cartesianas» de la existencia de Dios (2), es decir, montadas sobre «argumentos», establece un corte brusco: no es posible que Dios sea conocido por medio de una cosa distinta de él, ni por medio de palabras; no hay cadena de razonamientos que pueda hacernos salir del círculo de la finitud hacia el de la infinitud. Estrictamente hablando, no es el hombre quien conoce a Dios, sino Dios mismo quien toma posesión del alma. Y este esquema debe ser trasladado, como fundamento, al plano del conocimiento en general, de tal suerte que es el objeto exterior el que «toma posesión» del yo, produciendo en él el saber.

«Porque nosotros hemos dicho que el comprender es un puro padecer —es decir, una percepción, en el alma, de la esencia y de la existencia; de suerte que no somos nosotros quienes afirmamos o negamos nunca nada de una cosa, sino que es ella misma quien en nosotros afirma o niega algo de sí misma» (3).

Según esto, el conocimiento es un momento más del despliegue de la naturaleza en su conjunto. La pretendida autonomía de la inteligencia —y, por tanto, también de la voluntad— sólo son «modos de pensar». Esta concepción determinista del conocimiento

(2) Cf. K.V., I, Geb. I, págs. 15 y ss. El «argumento *a priori*» de Spinoza es un trasunto del «argumento ontológico» cartesiano, así como el «argumento *a posteriori*» lo es del «argumento causal».

(3) *Op. cit.*, II, XVI, Geb. I, pág. 83.

to y de la acción manifiesta su aspecto más crudo a la hora de ofrecer una explicación del error. Si el conocimiento humano es un *reflejo* de la realidad exterior, será preciso concluir que el error resulta imposible. Y así lo admite Spinoza, elaborando una variante de lo que Popper llamó «teoría conspiracional del error» (4), según la cual sería completo el triunfo de la verdad, si no nos decidiéramos a impedirlo de continuo; la «teoría conspiracional del error» es siempre la contracara de una «doctrina de la verdad manifiesta». En el caso de Spinoza, las desviaciones respecto del camino seguro de la evidencia deben ser cargadas a cuenta de la imaginación.

«Hemos dicho, en efecto, que el objeto es causa de lo que, verdadero o falso, es afirmado o negado de él; la falsedad consiste entonces, cuando hemos percibido algo que venía del objeto, en imaginarnos (aunque no hayamos percibido de él más que una pequeña parte) que el objeto en su totalidad afirma o niega de él lo que nosotros hemos percibido» (5).

La inmediata conclusión —profundizada luego en la *Ética*— es que el orden del ser, que permanece eternamente inalterable, sustenta y orienta el orden del conocer. Y de ello debemos inferir que cualquier escala de valores (gnoseológica, ética o estética) carece de significación objetiva: «verdadero-falso», «bueno-malo», «hermoso-feo» son juicios basados en conceptos subjetivos, debidos a nuestra percepción fragmentaria de la naturaleza. El conocimiento —en el esquema del *Corto Tratado*— es un proceso en el que, arrancando de lo concreto, alcanzamos una comprensión intuitiva cada vez más amplia de la naturaleza. Este proceso queda estructurado en tres grados o niveles:

1. *Opinión*, que abarca el conocimiento «de oídas» y aquel que se obtiene «por experiencia vaga». Para Spinoza, está siempre sujeto a error. Ello parece evidente respecto del conocimiento «de oídas»; en cambio, cabría pensar en un tipo de experiencia que no fuera «vaga», capaz de conducirnos a un saber rigurosamente fundado. Sin embargo, toda experiencia termina desflacándose cuando se advierte lo que luego se ha llamado el «problema de la inducción», del que Spinoza fue consciente: ¿cuántos casos de un fenómeno hemos de constatar para estar en condiciones de predecir con absoluta certeza su próxima aparición? Ningún número basta, como más tarde mostrará Hume. Por el camino de la experimentación llegaremos, todo lo más, a mantener una razonable esperanza en la probabilidad de que ocurran ciertos eventos; pero nunca una certeza absoluta, tal como la postulada por Spinoza. Al estado de opinión, como ínfimo nivel de conocimiento, corresponde el más bajo nivel de la práctica: el que se funda sobre las pasiones y conduce al estado de servidumbre.

2. *Creencia verdadera*, o conocimiento obtenido mediante la razón, que nunca engaña a quienes la usan adecuadamente; nace así la convicción de que lo captado *debe ser* de ese modo. Spinoza la llama «creencia», porque las cosas captadas por la sola razón no son vistas; pero es creencia *verdadera*, puesto que lo comprendido de ese modo supera el estado irreflexivo de la experimentación. En este género de conocimiento se funda la ciencia y, en consonancia con ella, la conducta orientada por los «buenos deseos».

3. *Conocimiento claro y distinto*, que supera el estado de la opinión y el de la creencia verdadera. La certeza no proviene aquí ni de la inferencia ni del razonamiento, sino del «sentimiento y el gozo de la cosa misma». Se debe, en suma, a la *intuición* de la regla que preside el acontecer de la naturaleza, lo cual equivale a decir que deriva de una «visión directa» de la divinidad. De aquí se sigue, en el plano ético, el amor como norma única y suprema de conducta (6).

(4) Cf. POPPER, K. R., *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1968, cap. I.

(5) K.V., *loc. cit.*

(6) Cf. *op. cit.*, II, I, Geb. I, pág. 54. Esta explicación de los niveles del conocimiento está calcada sobre el modelo platónico. Cf. PLATÓN, *República*, VII.

Tenemos aquí el germen del determinismo espinoziano, tal como luego aparecerá en la *Ética*, ya que para intuir a Dios hemos de convertirnos en esclavos suyos, renunciando a las ilusiones nacidas de la «conciencia del yo». Pero se abre, a la vez, la vía de la liberación por el conocimiento, pues esto significa, en el fondo, ser esclavos de la naturaleza, lo cual ocurre independientemente de cuál sea nuestra opinión al respecto.

«Así vemos que el hombre, en tanto que parte del todo de la naturaleza de la que depende y por la cual es gobernado, no puede hacer nada por sí mismo en favor de su salvación y su estado dichoso.»

«En primer lugar, se sigue que somos en verdad los servidores, yo diría, incluso, los esclavos de Dios y que nuestra más gran perfección es serlo necesariamente.»

«... el hombre, durante el tiempo en que es una parte de la naturaleza, debe seguir las leyes de la naturaleza, lo que es el verdadero servicio de Dios» (7).

En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* vuelve a plantearse Spinoza la cuestión de la estructura del conocimiento humano, en relación con el mismo objetivo que había presidido las reflexiones del *Corto Tratado*: para alcanzar el verdadero bien, es preciso deshacerse de lo perecedero, de lo subjetivo, de lo que no es más que producto de la imaginación. Ello requiere una profunda reforma (*emendatio*) del intelecto, capaz de ponerlo en situación de mirar hacia la orgánica legalidad del universo.

Sin embargo, aunque el objetivo último se mantiene en ambas obras, Cassirer supo señalar una notable diferencia entre los dos planteamientos (8), cuyo punto más decisivo sería el abandono del determinismo estricto en el *Tratado de la Reforma*. La cuestión es de tal importancia, que merece aunque sea una breve reflexión. Habíamos visto, en efecto, que —según la concepción del *Corto Tratado*— el comprender era un «puro padecer», de suerte que la coincidencia con el objeto y la sujeción de la mente a él constituía la pauta de la certeza de la idea. En el *Tratado de la Reforma* contamos con un «carácter intrínseco» que distingue el pensamiento verdadero del falso, por lo que podemos encontrar en las ideas mismas algo real que las divide en «verdaderas» y «falsas». Y llega a afirmar incluso Spinoza que el pensamiento verdadero no reconoce un objeto exterior como causa, sino que debe depender de la fuerza y la naturaleza misma del entendimiento. Para ilustrar su tesis, recurre Spinoza al «caso crucial» de las ideas matemáticas y geométricas, que, por principio, no pueden ser reflejo de un objeto exterior; así, por ejemplo, para formar el concepto de esfera, inventamos su causa: un semicírculo que gira alrededor de su centro y engendra la esfera por rotación. Esta idea es verdadera, aunque sepamos que ninguna esfera real se ha generado así.

Nos encontramos, por tanto, según la interpretación de Cassirer, frente a un método distinto del aplicado en el *Corto Tratado*: no se trata ya de ir desde la realidad externa al concepto, sino que el concepto verdadero pone de manifiesto las características de la realidad. No se avanza ya de las partes al todo, sino que la idea de *totalidad infinita* se sitúa en primer plano y de ella deriva lo concreto. Queda así ya prefigurado el procedimiento genético-deductivo característico de la *Ética*, según el cual las «leyes generales de la verdad» se expresan en la *definición*; pero ello exige que la definición no sea entendida —a la manera habitual— como *descripción de cualidades*, sino como explicación de la *génesis*, de las *leyes de formación* de lo real. Cassirer subraya de este modo algo que resulta patente si se atiende a la estructura del *Tratado de la Reforma*: sin embargo, no encontramos correcta su conclusión de que, según esto, «el intelecto

(7) K.V., II, XVIII, Geb. I, pág. 87.

(8) Cf. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, México, F.C.E., 1953, vol. II, págs. 20 y ss.

no es ya algo condicionado, sino condicionante» (9). La doctrina general de Spinoza no tolera esta inferencia «kantiana». En realidad, como le es habitual, Spinoza considera el problema del conocimiento desde dos perspectivas distintas: en el *Corto Tratado* se atiende, sobre todo, a las condiciones de objetividad propias del comprender; en el *Tratado de la Reforma*, considera prioritariamente la génesis de las ideas en tanto inherentes a un sujeto. Pero eso no implica —como quiso ver Cassirer— un giro hacia el apriorismo, puesto que la génesis y el desarrollo de las ideas adquieren sentido y valor sólo si se fundan sobre la *identificación* con la realidad en su totalidad; es decir, sólo si aparecen como *reflejo* de la legalidad cósmica. Esta interpretación no contradice las tesis mantenidas en el *Tratado de la Reforma* y puede integrarse —he ahí su ventaja— dentro del conjunto de la doctrina spinoziana, tal como fue incoada en el *Corto Tratado* y culminada en la *Ética*.

Lo decisivo, en el proceso del conocimiento, es alcanzar la *forma* o *ley* de la verdad; para ello no podemos arrancar del saber empírico, que es limitado e incapaz de lograr el rigor de la certeza; tampoco de la lógica, entendida como *organon* de la investigación, pues el contenido sobre el que se aplica viene también suministrado por la experiencia. El objetivo no es captar y ordenar casos concretos o cualidades concretas, sino descubrir las condiciones que posibilitan el aparecer de lo concreto, la ley general por la que se rige. Desde esta perspectiva se plantea Spinoza la cuestión de los grados del conocimiento en el *Tratado de la Reforma*. El esquema es básicamente elaborado ya en el *Corto Tratado*, pero con la modificación formal de que el nivel de la *opinión* queda dividido en conocimiento «de oídas» y conocimiento «por experiencia vaga», resultando así cuatro estadios en la evolución del intelecto hacia su progresiva perfección.

Los dos primeros niveles, el que se funda en el mero testimonio de otro y el apoyado sobre la experiencia, constituyen el saber cotidiano y no pueden ser situados en el plano de la ciencia. El tercer nivel funda el conocimiento discursivo, que nos hace pasar de la esencia de una cosa a la esencia de otra; su resultado es ya un genuino saber científico. Pero hay todavía otro nivel de conocimiento, que nos hace captar directamente la esencia misma de la cosa: es conocimiento intuitivo y no discursivo, el único capaz de proporcionarnos una evidencia inmediata. Mediante este género de conocimiento, el espíritu «percibe las cosas menos bajo la duración que bajo una cierta especie de eternidad» (10). Como vemos, la elaboración de la estructura del conocimiento del *Tratado de la Reforma* está presidida por el mismo ritmo *procesual* que había caracterizado el primer planteamiento del *Corto Tratado*. Ritmo procesual que —como antes advertíamos— tiene su más remoto origen en Platón.

El mismo planteamiento retorna en la *Ética*, donde Spinoza asume la disposición tripartita del *Corto Tratado* (11):

1. *Conocimiento de primer género*, en el que se incluyen la opinión y la imaginación; es decir, el conocimiento basado en la «experiencia vaga» —toda experiencia, por principio, lo es— y el obtenido a partir de signos, que pueden ser siempre máscaras de la cosa.

2. *Conocimiento de segundo género*, mediante el que obtenemos ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. No se obtiene por experiencia, sino mediante el solo uso de la *razón*, apoyándose en el hecho de que «tenemos nociones comunes e ideas adecuadas» de las propiedades de las cosas.

3. *Conocimiento de tercer género*, al que llama también Spinoza «ciencia intuitiva» (*scientia intuitiva*) que, a partir de una idea adecuada de ciertos atributos de Dios, nos hace obtener un conocimiento propio de las esencias de las cosas.

(9) *Op. cit.*, pág. 23.

(10) T.I.E., Geb. II, pág. 391.

(11) Cf. E. II, XL, esc. II, Geb. II, pág. 122.

Spinoza ofrece un ejemplo ilustrativo de los tres géneros de conocimiento al que, con ligeras variantes, había recurrido también en el *Corto Tratado* y en el *Tratado de la Reforma*. Merece la pena reflejarlo aquí, pues a partir de él podremos hacer alguna reflexión sobre el carácter de esa enigmática «ciencia intuitiva», culminación del progreso del conocimiento.

«Explicaré todo esto con un solo ejemplo. Dados tres números, se trata de obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, y ello, o bien porque no han echado en olvido aún lo que aprendieron, sin demostración alguna, de su maestro, o bien porque lo han practicado muchas veces con números muy sencillos, o bien por la fuerza de la Demostración de la Proposición 19 del Libro 7 de Euclides, a saber, por la propiedad común de los números proporcionales. Ahora bien, cuando se trata de números muy sencillos, nada de esto es necesario. Por ejemplo: dados los números 1, 2 y 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es el 6, y ello con absoluta claridad, porque de la relación que, de una ojeada, vemos que tienen el primero con el segundo, concluimos el cuarto» (12).

Según esto, ¿cuál es la verdadera función del conocimiento de tercer género, de la «ciencia intuitiva»? El hecho de que en el ejemplo sólo dé resultado «en números muy sencillos» (*in numeris simplicissimis*) no deja de ser significativo. Y, en efecto, ya en el *Tratado de la Reforma* había confesado Spinoza que eran muy pocas (*perpauca*) las cosas que él había llegado a conocer mediante ese género de conocimiento (13). Ciertamente, el método seguido por Spinoza en la *Ética* es masivamente el de segundo género (14). La comprensión de la realidad se funda —podemos concluir— en la *ratio*; la *intuitio* aparece como un ideal que realizaría el saber en su más extremo límite, pero que resulta, de hecho, inaccesible.

Una vez establecidos los niveles de conocimiento y su respectiva capacidad para hacernos alcanzar ideas adecuadas y verdaderas, es preciso describir la vía o método que nos proporcione un conocimiento de las cosas lo más perfecto posible, sin el menor peligro de error. Porque, para Spinoza, el método no es tanto la vía para alcanzar la verdad, cuanto el *medio para demostrar que lo que se afirma es verdadero*.

«El método se reduce a comprender cuál es la idea verdadera, a distinguirla de todas las percepciones que no sean idea verdadera, a preguntar por su naturaleza, a conocer, por ella, las posibilidades de nuestra inteligencia y a dirigir nuestro espíritu para que comprenda todo lo que tiene que comprender» (15).

El método no tiende, por tanto, a buscar la verdad, sino a demostrar que la idea que se tiene es verdadera; y puesto que, efectivamente, todos tenemos ideas verdaderas —supuesto básico de Spinoza— el método consistirá en «enseñarnos el orden» de la verdad misma. La primera parte del método consistirá, según esto, en hacer que la idea verdadera (que debe existir en nosotros) nos haga comprender, como instrumento innato, la diferencia que media entre las distintas percepciones que tenemos. Así resaltará la diferencia que separa la idea verdadera de las que no lo son; en segundo lugar, hay que distinguir —partiendo de la idea verdadera— si las demás ideas son de su mis-

(12) Ibid.

(13) Cf. T.I.E., Geb. II, pág. 363.

(14) Cf., a este respecto, la traducción de la *Ética* realizada por Vidal I. PEÑA, Madrid, Editora Nacional, 1975, pág. 158, nota 20.

(15) T.I.E., Geb. II, pág. 367.

ma naturaleza. La mente ha de llegar a descubrir reglas capaces de conducirla a una percepción no errónea de las cosas desconocidas; mediante la práctica de un riguroso orden en el proceso de conocimiento, evitaremos esfuerzos inútiles; por último, el método alcanzará su mayor perfección cuando, al estar bien aplicado, nos proporcione el acceso a la idea del Ente Perfectísimo.

En síntesis, el método consta de dos partes bien delimitadas y progresivas. El primer paso consiste en distinguir la idea verdadera de las que no lo son; es su aspecto catártico, en el que se ponen de relieve los errores para eliminarlos luego. Es necesaria aquí mucha cautela, para evitar que se filtren errores con apariencia de verdad. En la segunda fase del método, nuestro objetivo es alcanzar ideas claras y distintas, ya que la claridad y distinción son las connotaciones propias de la certeza. La mente, purificada ya del error, puede alcanzar la verdad sin ningún impedimento.

La primera fase del método requiere una estricta delimitación de las ideas ficticias, falsas y dudosas y el establecimiento de medios adecuados para librarse de ellas:

1. Las ideas *ficticias* surgen como consecuencia del predominio de la percepción sobre la comprensión: «La mente tiene mayor poder de fingir cuanto menos comprende y más percibe, disminuyendo aquella facultad a medida que aumenta la comprensión» (16). La debilidad de la comprensión nos hace pasar, en efecto, al plano de la imaginación. Y resulta aquí de extrema importancia la distinción entre *percepción* y *comprensión*. La percepción sería un escollo en el proceso del conocimiento, algo destinado a ser superado, pues fomenta la ficción e induce a la falsedad. La comprensión, por el contrario, nos aleja de la imaginación y se nos impone como necesaria.

«Cuanto menos comprenden los hombres la naturaleza, más ficciones se forman acerca de ella» (17).

En efecto, es el conocimiento sensible el que confunde al hombre para alcanzar la verdad, porque mediante él nos formamos imágenes falsas del mundo y del hombre. Así, la percepción se nos presenta como base de un conocimiento engañoso; por eso, permanecer en él es grave para el hombre, dada la vinculación ética que tiene el conocimiento: quien no conoce o conoce falsamente, no puede entender las leyes de la naturaleza y, por tanto, no puede alcanzar la libertad.

2. Las ideas *falsas* implican un desconocimiento de las verdaderas causas, y al mismo tiempo un asentimiento a causas falsas; comparten con las ficticias el carcer de claridad y distinción, notas fundamentales de las ideas verdaderas (18).

La falsedad consiste en afirmar de una cosa algo que no se contiene en el concepto que formamos de la misma. Para prevenirse de las ideas falsas es preciso, en primer lugar, no atenerse a lo meramente oído o a lo constatado por experiencia vaga, ya que los dos primeros niveles de conocimiento resultan insuficientes y, en muchos casos, inducen a error. En segundo lugar, podemos evitar las ideas falsas no concibiendo las cosas de un modo demasiado abstracto, que impediría captar las cosas con claridad y distinción. Debemos proceder, por el contrario, a partir de los primeros elementos, llegando sólo gradualmente a los estratos más complejos de la naturaleza.

3. Las ideas *dudosas*, por su parte, tampoco pueden derivar de una idea clara y distinta:

«La duda se produce por otra idea que, por no ser clara y distinta, no nos permite concluir nada cierto con respecto a la cosa que dudamos» (19).

Así pues, las ideas dudosas no pueden proceder de ideas verdaderas, ya que éstas

(16) *Op. cit.*, Geb. II, pág. 377.

(17) *Ibid.*

(18) *Cf. op. cit.*, Geb. II, pág. 379.

(19) *Ibid.*

sólo quedarían en suspenso si existiera un Dios engañador. Pero si tenemos de Dios un conocimiento como el que tenemos del triángulo —claro y distinto; es decir, cierto—, entonces debe desaparecer toda duda. Desde esta perspectiva, el problema consiste en averiguar si se puede alcanzar de Dios un conocimiento del tal índole. En este sentido, considera Spinoza que quien siga un *orden* en el pensamiento jamás tendrá otras ideas que las absolutamente ciertas.

La primera parte del método ha consistido en tratar de eliminar errores. Una vez que la mente está limpia de ellos, ya se puede distinguir la idea verdadera de las demás percepciones, haciendo ver que las ideas ficticias, falsas y dudosas tienen su origen en la imaginación; es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y aisladas, que no proceden de la fuerza misma de la mente.

La segunda parte del método tiene como objetivo enseñarnos a adquirir *ideas claras y distintas*, lo que revela su patente origen cartesiano. Partiendo de que claridad y distinción son para Spinoza, al igual que para Descartes, condiciones de la verdad, la única vía certera es elaborar los pensamientos a partir de las definiciones: cuanto mejor definamos algo, más fructífera y fácil será la investigación.

«Por consiguiente, el punto cardinal de toda esta segunda parte del método consiste en hacerse cargo de las condiciones que debe reunir una buena definición y en el modo de hallarlas» (20).

La definición, por tanto, juega un papel fundamental en la adquisición de ideas claras y distintas, pues mediante ella podemos captar la esencia de las cosas. Así pues, no será una buena definición aquella que sustituya la esencia por alguna propiedad, aunque dicha propiedad acompañe siempre a la esencia. Los requisitos que debe observar toda definición de objeto increado son:

1. Que en la definición se excluya toda causa; es decir, que mediante ella queda claro que el objeto no se explica más que por sí mismo.
2. Que, dada la definición, no quepa plantearse la cuestión de si la cosa existe: la definición ha de ser suficiente por sí sola para revelar inequívocamente la existencia.
3. Que no explique la cosa de manera abstracta; lo que importa es atenerse a la realidad, y en la realidad no hay más que individuos.
4. Que de la definición de un objeto puedan deducirse todas sus propiedades.

Establecidas las reglas de la definición, hay que saber aplicarlas para obtener ideas claras y distintas. El camino es limitarse a las cosas particulares, pues ése es el modo de alcanzar claridad y distinción. No obstante, hay un problema que debe ser resuelto antes de iniciar el conocimiento de la naturaleza. Puesto que quien conoce es el entendimiento (*intellectus*), habrá que expresar en una definición su naturaleza, sus posibilidades y sus limitaciones; ésta sería, por así decirlo, la «definición originaria», por referencia a la cual podremos distinguir las ideas verdaderas de las falsas y de las ficticias.

«Si es propio de la naturaleza del pensamiento concebir ideas verdaderas (...), aquí nos toca averiguar qué se entiende por potencia y fuerzas del entendimiento. Puesto que la parte principal de nuestro método consiste en entender perfectamente las fuerzas del intelecto y su naturaleza, estamos necesariamente obligados (...) a deducirlas de la misma definición del pensamiento y del intelecto (*ex ipsa cogitationis, et intellectus definitione*). Hasta ahora no tenemos reglas para hallar tales definiciones, y como no podremos obtenerlas antes de conocer la naturaleza o definición del entendimiento y su potencia, de aquí se deduce que la definición del entendimiento debe ser clara de por sí, so pena de no poder entender nada» (21).

(20) *Op. cit.*, Geb. II, pág. 386.

(21) *Op. cit.*, pág. 390.

He aquí el *desideratum*. Sin embargo, Spinoza advierte en seguida que la definición del entendimiento «no es absolutamente clara de por sí» (*per se absolute clara non est*). Será preciso buscar una fundamentación complementaria, que sólo cabe encontrar analizando las propiedades del entendimiento —concebidas clara y distintamente—. Aparentemente, podemos ver aquí una argumentación *ad hoc*, elaborada más para ocultar un problema que para resolverlo. Sin embargo, no debemos olvidar que —en la concepción de Spinoza— el método no se reduce a un conjunto de reglas operativas, a la manera como lo había establecido Descartes: el método no es otra cosa que «el mismo conocimiento reflexivo» (*Methodus est ipsa cognitio reflexiva*) (22). Desde esta perspectiva, no hay dificultad alguna para definir el entendimiento de manera indirecta mediante el análisis de sus propiedades o, lo que es lo mismo, mediante una ajustada descripción de sus diversas funciones.

A pesar de que esto es así, la descripción de las propiedades del entendimiento —que cierra el *Tratado de la Reforma*— aparece sólo incoada y no deja traslucir qué consecuencias entraña de cara al progreso del conocimiento. Habrá que esperar a la *Ética* para que el proyecto encuentre su culminación; no en vano escribió Spinoza, al final del *Tratado de la Reforma*, el significativo lema *Reliquia desiderantur*, consciente de que no había hecho sino empezar a desbrozar un camino que sería difícil de transitar. Queda alcanzada, con todo, una de las claves del espinosismo: el propósito de la filosofía es percibir las cosas «no tanto bajo la duración, cuanto bajo cierta especie de eternidad» (*non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis*) (23). Pero el problema no se resuelve de este modo, sino que justamente comienza a ser planteado; y problemático es, en efecto, el último pasaje del *Tratado de la Reforma*: toda la obra estaba destinada a establecer la esencia del pensamiento (*essentia cogitationis*); sabemos ahora que, para ello, la descripción de las propiedades del entendimiento no constituye más que el primer paso, a partir del cual

«... debemos establecer algo común que sirva de origen a todas estas propiedades de un modo necesario, o que dado este algo común, se den necesariamente las propiedades, y quitado él desaparezcan todas» (24).

Encontrar ese *aliquid commune* sería luego la gran tarea de la *Ética*, dentro del plano general de la identificación entre Dios, Naturaleza y Sustancia. Por el momento, podemos ya establecer alguna breve conclusión que se desprende del planteamiento spinoziano del problema del conocimiento:

1. La falsedad consiste en una privación de conocimiento que acompaña a las ideas mutiladas y confusas; es decir, inadecuadas. Respecto al tema de la libertad, esto explica por qué los hombres yerran al creerse libres con «libertad de indiferencia»; son conscientes de sus acciones, pero ignorantes de las causas que las determinan; su idea de libertad es, así, la expresión de un estado de ignorancia. Y no hay que olvidar que, para Spinoza, las ideas inadecuadas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas.

2. El conocimiento queda, de esta manera, íntimamente vinculado a la acción y a las modalidades de la conducta humana. El hombre que conoce adecuadamente es libre, lo cual equivale a decir que obtiene de la razón el principio de su comportamiento. Esto resulta patente en la Quinta Parte de la *Ética*: *De potentia intellectus, seu de libertate humana*. La naturaleza de nuestro conocimiento incide, por otra parte, en nuestra mayor o menor capacidad para dominar los afectos, ya que el alma padece más a medida que es más ignorante; y al contrario:

(22) *Ibid.*

(23) *Op. cit.*, pág. 391.

(24) *Op. cit.*, pág. 392.

«Obra en el más alto grado aquel alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas» (25).

2. Saber y libertad

No podemos hacernos cargo adecuadamente del problema del conocimiento humano si no consideramos al hombre en el lugar que ocupa dentro de la naturaleza, como algo compuesto de cuerpo y alma; para ello, tenemos que delimitar ambos elementos constitutivos y analizarlos por separado. Spinoza introduce de modo explícito el tema de los cuerpos en la Segunda Parte de la *Ética*. En el breve preámbulo que precede a las definiciones de esta segunda parte, queda declarada de modo contundente la perspectiva desde la que va a ser enfocada la realidad humana. Se trata, en efecto, de «explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito» (26). El hombre, pues, va a ser pensado desde la perspectiva global de Dios o la Naturaleza; no hacerlo así equivaldría a considerarlo como *imperium in imperio*, lo cual nos haría desembocar en conclusiones incompletas y, por tanto, incorrectas. El hombre no es más que «una de las infinitas cosas que, de infinitos modos (*infinita infinitis modis*) se siguen de la esencia de Dios» (27).

Cuerpo y alma –extensión y pensamiento– constituyen la naturaleza humana; así lo enseñan las teologías y metafísicas al uso de la época de Spinoza. Pero una fórmula tan poco definida debe encerrar no pocos aspectos ambiguos y contradictorios. ¿Qué es un cuerpo y qué es un alma? Nuestro primer debate es con las palabras, pues el término «alma» suele darse como equivalente a vocablos latinos de ámbito semántico dispar: *anima, spiritus, mens, ratio et intellectus*. En la Segunda Parte de la *Ética*, Spinoza se refiere a *mens*, es decir, a la capacidad intelectual, sin prejuizar connotación alguna de signo espiritualista. La primera característica del alma (*mens*) es el pensamiento: *homo cogitat* aparece, para Spinoza, como la primera nota positiva que caracteriza a la realidad humana, tras haberla descrito negativamente como aquello cuya esencia no implica la existencia necesaria. *Existencia contingente*, pues, y *pensamiento* son los dos primeros atributos propios del hombre (28).

El pensamiento, por su parte, no es una capacidad abstracta, sino que se expresa en «modos de pensar» (*modi cogitandi*), que llenan la actividad psíquica del individuo: son los «afectos del ánimo» (*affectus animi*), los diversos sentimientos y pasiones suscitados por las ideas de las cosas; el pensamiento, por tanto, está en estricta correspondencia con la realidad. Y así, la realidad humana aparece considerada desde el punto de vista del pensamiento y desde el punto de vista de la extensión; pero, ¿qué relación media entre cuerpo y alma, entre extensión y pensamiento? He aquí la cuestión crucial, que Spinoza resuelve mediante la llamada «doctrina del paralelismo»: los modos del pensamiento, en efecto, constituyen una secuencia superpuesta a la de los modos de la extensión. Y esto es válido respecto a la Naturaleza en su totalidad; por tanto, también respecto a esa parte de la naturaleza que es el hombre. La «doctrina del paralelismo» –tal como quedó expresada en la Segunda Parte de la *Ética*– es decisiva para hacerse cargo del alcance del spinozismo:

«El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (29).

(25) E. V, XX, esc., Geb. II, pág. 293.

(26) E. II, pág. 84.

(27) *Ibid.*

(28) Cf. *op. cit.*, II, ax. I y II, Geb. II, pág. 85.

(29) *Op. cit.*, II, VII, Geb. II, pág. 89: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

Esta célebre proposición de Spinoza plantea graves problemas de interpretación. ¿Qué es lo que aparece aquí equiparado? Evidentemente, no de manera ruda las ideas con las cosas, pues hay patentes diferencias entre ambas. Pero tampoco es clara la explicación habitual, según la cual habría una correspondencia entre las realidades modales pensantes y las realidades modales extensas, de suerte que a cada cosa física correspondería una idea. Como ha destacado Vidal Peña, alargando una observación de R. L. Saw (30), «la doctrina del paralelismo» admite una interpretación trimembre y no sólo bimembre. El *ordo et connexio idearum* expresa el reino de las esencias formales, correspondientes a las esencias objetivas; desde esta perspectiva, toda realidad extensa tiene una réplica pensante. Pero hay, además, otros hechos de pensamiento sin correlato estricto en la exterioridad; son los *modi cogitandi*, las pasiones de toda índole, debidas, por entero, a la manera humana de entender los eventos naturales. El designio de Spinoza fue, precisamente, proporcionar los medios para corregir esa falta de concordancia con el devenir del universo. La «doctrina del paralelismo» entre ideas y cosas tiene absoluta y literal vigencia sólo aplicada al orden total de la naturaleza; de ello da constancia el propio Spinoza al comentar la proposición antes citada:

«Se sigue de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión» (31).

Anotada esta aclaración, puede ya afirmarse el completo paralelismo entre el orden del pensamiento y el orden de la extensión. El alma (*mens*), según esto hay que entenderla como uno de los infinitos modos del Pensamiento; el cuerpo, paralelamente, como uno de los infinitos modos de la Extensión. Esta doble manera de hablar acerca de lo mismo —de la única sustancia existente— se repite en cualquier detalle de la concepción del mundo de Spinoza.

Sentadas estas bases, puede ya pasar Spinoza al análisis de la naturaleza de los cuerpos y, en particular, del cuerpo humano. Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y el reposo, así como en razón de la rapidez o lentitud del movimiento; no hay, pues, diferencias sustanciales entre los cuerpos, pues todos ellos son manifestaciones del atributo Extensión. El movimiento y el reposo, a su vez, se inscriben dentro de una cadena causal prolongada hasta el infinito (32). Hay, pues, una estructura dinámica en la manera de relacionarse unos cuerpos con otros, fundada a la vez en la naturaleza del cuerpo afectado y en la del que lo afecta. Cuando esa estructura es de tal índole que los cuerpos se comunican entre sí su movimiento según una relación constante, podemos afirmar que se encuentran «unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo» (33). A partir de la noción de individuo o cuerpo compuesto, pasa Spinoza a exponer la estructura de la naturaleza física como punto de arranque para la metafísica. La naturaleza del individuo es tal, que su forma permanece la misma a pesar de que se operen ciertos cambios en sus partes (34). Y lo mismo acontece con la naturaleza en su totalidad (la *Facies totius universi*), pensada como *individuo de individuos* al que afectan las mismas leyes que rigen el devenir de los individuos particulares (35).

Tenemos hasta aquí delimitada una teoría general del cuerpo, que abarca desde los

(30) Cf. SAW, R. L., «Personal Identity in Spinoza», en *Inquiry*, 12-1, 1969. Cf., también, PEÑA, V. I., *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, cap. VI.

(31) E. II, VII, corol., Geb. II, pág. 89.

(32) Cf. E. II, lema III, Geb. II, pág. 98.

(33) E. II, def., Geb. II, pág. 100.

(34) Cf. lemas IV-VII, Geb. II, págs. 100-101.

(35) Cf. esc. del lema VII, Geb. II, pág. 102.

cuerpos simples hasta los compuestos, incluida esa gran composición que es la Naturaleza. Como advirtió con razón Vidal I. Peña, la doctrina de Spinoza puede ser calificada, en este punto, como «estructural», sin que eso implique la adopción de un punto de vista metafórico (36). Y esta teoría general del cuerpo es la base para una ulterior reflexión acerca del cuerpo humano, que, a su vez, ha de ser el fundamento para establecer los límites de la potencia del alma; es decir, las condiciones que determinan la libertad o la servidumbre del hombre (37). Sobre esta concepción del cuerpo se asienta la teoría spinoziana de la percepción: el alma humana tiene tanta mayor capacidad de percibir, cuantas más aptitudes para disposiciones distintas tenga su cuerpo (38); el alma percibe, pues, por intermedio del cuerpo, y ese es el modo, también, como tiene noticia de los cuerpos que afectan al cuerpo propio. De aquí obtiene Spinoza una conclusión sorprendente, alejada por igual del realismo ingenuo y del idealismo subjetivista:

«... las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores» (39).

Tras estos análisis tenemos delimitado el ámbito en que ha de ser entendido el cuerpo humano: uno de los infinitos modos del atributo Extensión, que puede considerarse libre en la medida en que respeta la ley de la naturaleza en su conjunto. Paralelamente, el alma aparece como uno de los infinitos modos del atributo Pensamiento. La identidad estructural es manifiesta, siguiendo un esquema preconizado ya por Parménides. No hay, por tanto, prioridad por parte de uno u otro elemento, sino que ambos niveles de la realidad proceden a la par en su desarrollo, constituyendo así la totalidad de la naturaleza. Cuerpo y alma (Extensión y Pensamiento) son considerados por Spinoza dos maneras de referirse a lo mismo, siendo la relación entre ambos mutua y necesitante. Con todo, a medida que el cuerpo humano está compuesto por mayor número de individuos, más apta es el alma para conocer. De aquí deriva un cierto protagonismo relativo del cuerpo en el proceso del conocimiento, puesto que es él quien suministra las afecciones que, al ser percibidas por el alma, constituyen su esencia.

Por tanto, no es el alma —entendida como capacidad cognoscitiva (*mens*)— la que inicia y controla el proceso del conocimiento, sino que es el cuerpo quien transmite al alma sus afecciones; así comienza el mecanismo *automático* del conocimiento humano (40). Mecanismo que, aunque venga iniciado por el cuerpo, requiere ser culminado por el alma en la medida en que ésta no sólo percibe las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones; esto es posible por la dimensión del atributo del Pensamiento que tiene el alma.

En síntesis, los momentos centrales del conocimiento son los siguientes: a) lo primero que conoce el alma es el cuerpo, mediante las afecciones que éste tiene y que el alma percibe; b) en segundo lugar, el alma se conocerá a sí misma mediante la afección que padece al conocer las ideas de las afecciones del cuerpo. Estos dos pasos son necesarios, pero no suficientes para obtener un conocimiento adecuado del cuerpo exterior y de uno mismo; para lograr ese tipo de saber hay que respetar el esquema que analizábamos más arriba, rechazando como válidas todas las ideas dudosas e inciertas,

(36) Cf. PEÑA, V. I., *op. cit.*, cap. IV, Sección III.

(37) Para completar este punto, cf., los Postulados relativos al cuerpo humano: E. II, post. I-VI, Geb. II, páginas 102-103.

(38) Cf. E. II, XIV, Geb. II, pág. 103.

(39) *Op. cit.*, corol. II a la prop. XVI, Geb. II, pág. 104.

(40) El término «automático» referido al alma no es, en modo alguno, excesivo ni metafórico; Spinoza defendió la tesis del alma-automata: cf. T.I.E., Geb. II, pág. 32.

hasta llegar a la intuición de la naturaleza en su totalidad. El camino ascendente del conocimiento se hace posible debido al papel del alma, que actúa como puente entre un primer nivel de conocimiento dudoso e incierto y un segundo nivel en el que se captan las cosas de un modo evidente y cierto (41).

Podemos afirmar, entonces, que es el alma quien asciende por el camino del saber; pero a la vez y como condición básica, es el cuerpo quien suministra los datos para poder ir adquiriendo un conocimiento cada vez más adecuado de la naturaleza. Queremos subrayar así el *paralelismo* que se da entre el orden del ser y el del conocer.

«Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)» (42).

Con todo, el alma juega un papel esencial en la epistemología de Spinoza: ésta obra a medida que va adquiriendo ideas adecuadas, y así progresivamente va acercándose a la verdad y conquistando la libertad. Hay, pues, una relación directa entre obrar y conocer, como también entre padecer e ignorar. Pero hemos de tener en cuenta que la máxima sabiduría que debe adquirir el hombre para alcanzar la libertad se obtiene mediante el conocimiento de uno mismo.

«Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos» (43).

Este camino del conocimiento se recorre de una manera lenta y penosa, hasta que el alma, mediante un conocimiento perfecto —no ya discursivo, sino intuitivo—, alcanza la libertad absoluta. Como ha indicado Rosset, la liberación humana se realiza, para Spinoza, mediante un mecanismo muy simple, puesto que no consiste en otra cosa que en el «desarrollo espontáneo del conocimiento adecuado» (44).

Las pasiones, así, derivan de la falta de conocimiento y dejan al hombre sometido al determinismo cósmico causal que encadena todo cuanto existe. Por el contrario, las virtudes derivan del conocimiento adecuado, del correcto ejercicio de la razón; mediante ellas alcanza el hombre su libertad, que no está reñida con el determinismo universal: el conocimiento verdadero inserta al hombre en la totalidad de la naturaleza, haciéndole comprender qué lugar ocupa dentro del conjunto. Las pasiones y las virtudes configuran, por tanto, la más genuina expresión de la realidad humana. Del análisis de las pasiones se ocupa Spinoza meticulosamente en las Partes III y IV de la *Ética*, llegando a una conclusión hasta cierto punto sombría: la condición humana es tal, que nos impulsa a obrar más frecuentemente como esclavos que como hombres libres; más bajo la tiranía de los afectos que orientados por la razón y la virtud. Pero entendió Spinoza que sólo poniendo al descubierto las causas de la servidumbre quedaría allanado el camino hacia la libertad. Las más de las veces, el hombre vive desconcertado ante incitaciones contradictorias, inseguro respecto del bien y del mal, fiado de opiniones apresuradas y no de principios racionalmente establecidos. Y no se trata de censurar esa índole de la naturaleza humana, sino de *comprenderla*; sólo así estaremos en condiciones de ejercer sobre ella un influjo positivo. Pero esto no significa aceptar las cualificaciones morales habituales, ni la idea de «responsabilidad» que les acompaña. Sin recurrir a premios o castigos, toda acción tiene unas determinadas consecuencias ineludibles.

(41) Cf. E. III, I, Geb. II, pág. 140.

(42) *Op. cit.*, III, II, Geb. II, pág. 141.

(43) *Op. cit.*, V, XV, Geb. II, pág. 290.

(44) Cf. ROUSSET, B., *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968, págs. 185 y ss.

«... los hombres, en efecto, pueden ser excusables y sin embargo no gozar de la felicidad, sino sufrir mil males. Un caballo, en efecto, es excusable de ser caballo y no hombre: pero, sin embargo, debe ser caballo y no hombre. Quien adquiere la rabia por la mordedura de un perro es excusable, pero se tiene, sin embargo, el derecho de estrangularlo. Y aquel, en fin, que no puede gobernar sus deseos ni dominarlos por el temor de las leyes es ciertamente justificable en razón de su debilidad, pero no puede, sin embargo, gozar de la tranquilidad de ánimo, del conocimiento y del amor de Dios y perece necesariamente» (45).

La relación que existe, en el pensamiento de Spinoza, entre pasión y virtud es tan peculiar y, al mismo tiempo, tan estrecha y complementaria, que difícilmente se puede hablar de las pasiones sin mencionar al mismo tiempo las virtudes. Unas y otras constituyen al hombre de una manera lenta y progresiva, en el transcurso de su vida. Hablar de las virtudes es, al igual que hablar de las pasiones, referirse a los actos del hombre en general; y dentro de los afectos, los hay negativos—que son fuente de sufrimiento y servidumbre— y positivos o virtudes, en los que nos centraremos a continuación.

Virtud, para Spinoza, es equivalente a potencia de obrar, a eficacia. El hombre virtuoso es el que puede dominar sus afectos, el que es eficaz consigo mismo y con los demás; de la misma manera que las pasiones disminuyen la potencia de obrar, hay que poder determinar también cuál es la potencia del alma sobre los afectos y cómo el hombre llega a dominarlos lo mejor posible. Es preciso controlar los afectos y los impulsos, actuando conforme a la razón y no según el vicio. En eso consiste, precisamente, el papel de las virtudes: además de aumentar la potencia de obrar, implican un saber adecuado; van así en relación directa con el fenómeno del conocimiento; es decir, con las ideas adecuadas, mediante las cuales sí que se puede ejercer la libertad, como veremos a continuación.

Entendida de este modo, la virtud es la alegría que se produce en el hombre cuando es consciente de su capacidad de obrar; por eso, esta alegría es siempre positiva, puesto que se trata de una acción y no de una pasión (46). Ninguna sombra de tristeza cae sobre el alma en tanto que obra. Por otra parte, la virtud se caracteriza por su simplicidad: aunque Spinoza analiza gran número de afectos negativos, sólo señala dos afectos positivos: la *firmeza* y la *generosidad*, modalidades de la *fortaleza*:

«Refiero a la fortaleza todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende, y divido aquella en firmeza y generosidad. Por "firmeza" entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por "generosidad" entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a todos los hombres y unirse a ellos mediante la amistad. Y así, refiero a la firmeza aquellas acciones que buscan sólo la utilidad del agente, y a la generosidad, aquellas que buscan también la utilidad del otro. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros, etc., son clases de firmeza; la modestia, la clemencia, etcétera, son clases de generosidad» (47).

En suma, la virtud consiste en potenciar nuestro propio ser, o el ser del otro, mediante el uso de la sola razón. Y todo lo que quepa dentro de este principio puede considerarse como bueno para el hombre, porque aumenta su capacidad de obrar.

(45) Ep. LXXVIII de Spinoza a Oldenburg, Geb. IV, pág. 327.

(46) Cf. E. III, LVIII, Geb. II, pág. 187.

(47) *Ibid.*

Considera Spinoza, por otra parte, que el deseo que nace de la razón no conoce exceso, porque está presidido por la libertad, el genuino saber y la recta intención.

Según esto, la única manera que tiene el hombre de eliminar pasiones es convertirlas en virtudes, mediante el ejercicio continuado de la razón. Porque, efectivamente, un afecto deja de ser una pasión en cuanto nos formamos de él una idea clara y distinta (48).

Queda claro, por tanto, que la relación entre conocimiento y libertad es absolutamente necesaria, si queremos vivir bajo el amparo de la razón, de la virtud y no de la pasión. Podemos decir, entonces, que cada cual alberga el poder de conocerse a sí mismo y de conocer sus afectos, pudiendo así padecer menos a causa de ellos. Porque, en definitiva, lo que avala nuestra libertad es la razón, y en la medida en que somos racionales eliminamos pasiones y potenciamos virtudes (49).

Haciendo una síntesis de lo que llevamos dicho hasta ahora acerca de las virtudes, podemos afirmar que conllevan las características siguientes: aumentan la potencia de obrar, pues despejan el alma de los vicios y la impulsan a la búsqueda de la racionalidad; implican un conocimiento adecuado de sí mismo y de la realidad, ya que van en relación directa con las ideas adecuadas; mediante ellas queda abierto el camino hacia la libertad: a mayor conocimiento, más virtud y más capacidad de autonomía. La virtud es, por tanto, siempre una acción; en consecuencia, aparece siempre como algo positivo: impulsa al máximo la capacidad de obrar del hombre.

Podemos concluir, a partir de aquí, que «virtuosos», «sabios» y «libres» son términos equivalentes para Spinoza. Revivimos así la consideración de la filosofía como una auténtica liberación del hombre. Conocimiento y virtud han de identificarse en el filósofo, dando lugar a una armonía entre ética y conocimiento, entre teoría y praxis. De ahí que los malos sean los ignorantes y que la mala acción no sea sino la ausencia del bien. Siguiendo aquí Spinoza una línea de intelectualismo moral iniciada por Heráclito y culminada en Sócrates, postuló que la virtud-razón no es otra cosa que el ejercicio de la razón, lo cual implica atenerse a la legalidad natural.

«Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto esté en su mano por conservar su ser» (50).

La virtud, por tanto, consiste en actuar de acuerdo con las leyes de la naturaleza; de esta manera se combate la servidumbre y queda potenciado el ser de cada cual. De tal consideración de la virtud se siguen importantes consecuencias:

«*Primero*: que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, *segundo*: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apeteceerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, *tercero*: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza. (...) Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza» (51).

(48) E. V, III, Geb. II, pág. 282.

(49) Cf. E. V, IV, esc., Geb. II, pág. 283.

(50) E. IV, XVIII, esc., Geb. II, pág. 221.

(51) *Ibid.*

Queda claro que lo que la razón nos prescribe es buscar nuestra propia utilidad. Pero no se trata de un utilitarismo hedonista, sino que, para Spinoza, «utilidad» equivale a «racionalidad». Se establece así una relación directa entre lo que la razón nos ordena y el hecho de buscar nuestro propio bien. Por eso las cosas útiles son las que deben ser apetecidas, pero en una línea completamente alejada del individualismo insolidario.

«Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir, que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos» (52).

Aquí radica el fundamento de la «sociedad de sabios» postulada por Spinoza en el *Tratado Político*: en esta obra aparece el Estado concebido como una «comunidad espiritual» apoyada en la idea del «individuo compuesto». Básicamente, esta idea es la misma que la que utiliza Spinoza para hablar de la Extensión, como atributo universal que recoge todas las manifestaciones de la materia. En ambos casos se anuncia la idea de la «comunidad universal» como un ideal constante en su pensamiento y, sobre todo, en su concepción del hombre. Esta especie de «concordia universal» es un precedente de la «armonía preestablecida» de Leibniz.

Ocurre, no obstante, que esta idea de la *sociedad civil* es difícilmente realizable, porque no todos los hombres están impulsados por la razón; con mucha frecuencia, se someten a las pasiones y, consecuentemente, no concuerdan en la naturaleza; más aún, difieren de ella a medida que sufren afectos y que están dominados por servidumbres ajenas.

A partir de la asimilación entre razón y utilidad funda Spinoza la necesidad de una moral utilitarista: «cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo» (53). «Bien» y «mal» no se juzgan arbitrariamente, sino en función de su concordancia con la razón, que es la garantía de su validez. Actuar según la virtud es actuar de acuerdo con las leyes de la naturaleza; es decir, de nuestra propia naturaleza. Pero como nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos, actuar según la virtud significa conservar nuestro ser bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad. Sólo en la medida en que los hombres viven bajo la guía de la razón, actúan según lo que es bueno para ellos y para los demás; es decir, actúan en conformidad con la naturaleza humana. Y este es, por otro lado, el principio básico de la concordia entre los hombres.

«Pues si los hombres vivieran bajo la guía de la razón, cada uno detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Pero como están sujetos a afectos que superan en mucho la potencia o virtud humana, son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos, y son contrarios entre sí, aun cuando precisan de la ayuda mutua» (54).

El obstáculo para el ejercicio del «derecho natural» es el dominio de los afectos, que crea rivalidades y deterioro de las relaciones mutuas; por tanto, es necesario que

(52) *Ibid.*

(53) E. IV, XXIX, Geb. II, pág. 228.

(54) E. IV, XXXVII, esc. II, Geb. II, pág. 237.

los hombres renuncien a ese derecho y «se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno» (55). Es así como surge un nuevo estado en el que todos pactan el equilibrio y el entendimiento colectivo. Ese es, justamente, el sentido del Estado Civil, mediante el cual los hombres, sujetos necesariamente a los afectos inconstantes y volubles, llegan a confiar unos en otros.

«Así pues, (...) podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama Estado, y los que son protegidos por sus derechos se llaman ciudadanos» (56).

La relación entre utilidad y razón es una constante en el pensamiento de Spinoza; de ahí que lo más útil en la vida del hombre sea perfeccionar al máximo el entendimiento, pues en eso consiste únicamente la felicidad. Siendo así, la mayor habilidad y talento consiste en educar a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el imperio de la propia razón.

En efecto, lo más útil para los hombres es permanecer unidos y asociarse entre sí mediante vínculos de amistad. Pero eso requiere una gran habilidad y atención: generalmente, los hombres son volubles y más inclinados a la venganza que a la misericordia; de ahí que sea necesaria una gran potencia de ánimo para no dejarse llevar por los afectos, ni por las imitaciones de los afectos.

Con todo, a pesar de que los hombres se rigen casi en general por su capricho, la vida en sociedad ofrece más ventajas que inconvenientes: vale más la pena sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad (57). Esta es la única manera de alcanzar la libertad, porque sólo el que se guía por la razón es un hombre libre. De este modo podemos combatir los afectos y adecuarnos a la naturaleza; este es el único sentido de la vida, de modo que quien se guía por la razón «en nada piensa menos que en la muerte»:

«Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida. (...) Desea obrar, vivir o conservar su ser poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad, y por ello, en nada piensa menos que en la muerte» (58).

Ya se ha visto, no obstante, cómo el moderar y reprimir los afectos requiere una larga práctica de la razón, identificada con el penoso y árido progreso del conocimiento. Aunque los afectos forman parte de la naturaleza humana tan necesariamente como las tormentas forman parte de la naturaleza atmosférica, el entendimiento tiene la capacidad de concatenar y ordenar las afecciones del cuerpo (59). Conocimiento y libertad aparecen así profundamente relacionados, pues los afectos contrarios a nuestra naturaleza son aquellos que impiden a la mente realizar sus potencialidades propias; de este modo, mientras no estemos dominados por afectos contrarios a nuestra naturaleza, queda intacta la potencia del alma para conocer las cosas, por lo que puede formar ideas claras y distintas, cocatenando los afectos de acuerdo con el orden del entendimiento. La liberación del hombre respecto de sus propios afectos se consigue a medida que va conociendo, a medida que va ejerciendo la razón.

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*

(57) Cf. E. IV, Apéndice, cap. IX, Geb. II, págs. 268-269.

(58) E. IV, LXVII, Geb. II, pág. 261.

(59) E. V, X, Geb. II, pág. 287.

«Por ello es evidente que la potencia del alma sobre los afectos consiste: *primero*, en el conocimiento mismo de los afectos; *segundo*, en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente; *tercero*, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente; *cuarto*, en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios; *quinto*, en el orden, por último, con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí» (60).

Es decisivo, según los anteriores análisis, que el hombre se esfuerce por conocer la realidad, incluidos en ella sus propios comportamientos y afectos, que entrarán entonces bajo su dominio. Se trata de una auténtica «purificación mediante el conocimiento», que aproxima cada vez más a Dios o a la Naturaleza. Así va conquistando el hombre progresivamente su libertad, que no es otra cosa que integración racional en el conjunto de la naturaleza. El respeto por la legalidad del universo no surge, pues, de una coacción; es, por el contrario, fruto de la autarquía humana —hasta el punto en que ese término puede ser aplicado al hombre—. Este proceso de liberación respecto de los afectos y de identificación con la naturaleza es gradual, lento y penoso; y no puede ser de otro modo, si nos atenemos a las palabras finales de la *Ética*: «... todo lo excelso es tan difícil como raro» (61).

El conocimiento de tercer género consiste, según vimos, en la captación de las esencias de las cosas. Y cuanto más conocemos de ese modo, más entendemos a Dios y más potenciada queda la virtud suprema de la mente: su esfuerzo (*conatus*) por hacerse cargo de todo cuanto existe en su propia naturaleza. Este género de conocimiento nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso, por lo que de él nace el mayor contento posible del alma. Quien conoce las cosas de este modo alcanza la suprema perfección humana y resulta afectado por una alegría *provocada por sí mismo*. Y no otra cosa es la causa de la virtud. El conocimiento de las esencias concuerda, para Spinoza, con la naturaleza misma del alma, que es eterna; llegamos, pues, a considerar las cosas «desde la perspectiva de la eternidad»; es decir, desde el punto de vista de Dios o la Naturaleza. En esto consiste el «amor intelectual hacia Dios» (*amor intellectualis erga Deum*), que constituye un elemento clave de la doctrina spinoziana.

«El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad; es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo» (62).

Este es el resultado del proceso del conocimiento, que es también el de la liberación. Ya vimos cómo concibe Spinoza la tarea de conocer escalonada en grados, arrancando de los sentidos y pasando por la razón hasta la identificación con Dios o la Naturaleza. Este estadio es el de la Ciencia Intuitiva, alcanzado cuando el alma deja de estar sujeta a las pasiones y encuentra su propia vía de liberación. El último grado de conocimiento implica la comprensión de la *necesidad* cósmica, que induce —sin coacción— al respeto de las leyes de la naturaleza. El hombre no puede temer ya a la muerte, pues el temor es fruto de un saber imperfecto; alcanza, por el contrario, la eternidad y la felicidad.

(60) E. V, XX, esc., Geb. II, pág. 292.

(61) E. V, XLII, esc., Geb. II, pág. 308.

(62) E. V, XXXVI, Geb. II, pág. 302.

«La felicidad no es el premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella» (63).

«En virtud de todo ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignorante, que actúa sólo movido por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones de ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento de ánimo» (64).

(63) E. V, XLII, Geb. II, pág. 308.

(64) *Ibid.*, esc.