

## SPINOZA: PRESENCIA DE LA TRADICION EN LA MODERNIDAD

### I

Si comparamos la filosofía de Spinoza con la de los pensadores que desde Bacon y Descartes hasta Kant integran lo más representativo de la modernidad, una sustancial diferencia aparecerá: la doctrina del filósofo holandés se mostrará de tal modo impregnada de tesis premodernas que más que una síntesis entre el pensamiento antiguo y el nuevo nos presentará una subsunción de las nuevas ideas bajo las concepciones tradicionales.

No parece sin duda desacertado decir que Spinoza es, dentro de la edad moderna, el pensador que más elementos heterogéneos recibe de la vieja filosofía y en el que ellos más peso ejercen, minimizando y, por qué no, casi absorbiendo los nuevos motivos y enfoques. Pues si bien es cierto que también Descartes conjuga principios platónicos, aristotélicos y estoicos, si en Leibniz ocurre algo semejante, si muchos otros ejemplos podrían servirnos para poner de relieve la influencia de la antigüedad en los filósofos modernos, la verdad es que esta influencia se halla tan penetrada de la nueva mentalidad que su presencia resulta menos ostensible.

Pero las obras fundamentales de Spinoza, pese a la huella que el cartesianismo y la moderna física matemática han dejado en ellas son sustancialmente la proyección de principios y enfoques provenientes de otros orígenes. De los grandes pensadores modernos puede decirse que él es el menos moderno; que si bien asume las nuevas ideas y valores pone por encima de ellos las concepciones que la filosofía sostuvo con anterioridad a la aparición del modo de pensar surgido en el siglo XVI.

Una muestra de lo que decimos puede apreciarse en el fuerte contraste entre lo que podríamos llamar fondo y forma, contenido y expresión de la *Ética*, obra magna spinoziana donde se concentra lo medular de su filosofía. Una doctrina viva, de raíz, tradicional, basada en la intuición de la Sustancia, expuesta con un sentimiento hondo y sincero, contrasta con una forma de exposición geométrica, racional y fría afín a la ciencia moderna. Pero dentro de ella, muy frecuentemente, el temperamento del autor se pone de manifiesto. Tal sucede sobre todo en los innumerables escolios que a modo de comentario libre siguen a las demostraciones de los teoremas. Si en éstos no hay sino que atenerse al rigorismo de la razón, por el contrario en aquellos se muestra el filósofo independiente, pleno de pasión, enunciando tesis que incluso resultan a veces

sorpresivas. Y en la última parte de la obra que nos ocupa estas cualidades se manifiestan también en las mismas demostraciones de los teoremas.

Lo que sucede es que el meollo de la doctrina spinoziana no se deja apresar dentro de los rígidos cánones de la demostración matemática. Y no podía suceder de otra manera desde que esa doctrina recepta una dimensión del ser a la que la nueva ciencia de la naturaleza permanece ajena. Esta busca otro tipo de saber más exacto y menos ontológico que el que pretende alcanzar la filosofía tradicional, de cuya savia se nutre la obra de Spinoza.

Si por tanto hacemos un balance de esta pugna entre factores discordantes el resultado es que, de no ser por el hecho de que al final de la *Ética* el método geométrico se nos presenta como un saber de salvación explicándose así el que haya sido empleado en dicha obra, más bien diríamos que su presencia en ella es desacertada. Spinoza propugna en efecto el conocimiento del cuerpo sub specie aeternitatis, como un modo de elevarnos a aquello que corona toda la doctrina de la *Ética*: la beatitud o libertad. Este conocimiento del cuerpo es como lo veremos después en detalle, el de la geometría. Pero ¿por qué, como se lo hace en la *Ética*, extender el método geométrico más allá del cuerpo? Aquí se nota la influencia de la ciencia moderna. Frente a ella, un material que no se deja apresar bajo este método pues no proviene totalmente de la moderna razón matemática, desborda los límites que aquél quiere imponerle.

Si ahora dejamos de lado la cuestión de la metodología expositiva y nos fijamos en el valor que la interpretación geométrica puede tener para la concepción de lo que es la Sustancia en Spinoza veremos que también en este asunto el orden de la ciencia del espacio es un factor importante y se presenta como una opción tentadora para interpretar en base a él la unidad divina. La elección de esa alternativa lleva, sin embargo, a contradecir una serie de tesis spinozianas sobre la divinidad.

Es bien conocida la afirmación de la *Ética* según la cual el orden de las ideas es idéntico al orden de las cosas. Spinoza ha extendido la noción de orden a todo el ser. Por un lado está el orden con que se encadenan las ideas en el Pensamiento; un orden idéntico relaciona las cosas en el atributo Extensión. Paralelamente debemos suponer que en los infinitos atributos restantes también existe un orden similar. A este orden paralelo que se da en cada atributo debe añadirse la de otro de índole jerárquica. Cada atributo se despliega y subordina a sí ciertos modos, los que a su vez se dividen en infinitos o finitos, siendo por su parte los primeros, inmediatos o mediatos. La noción de orden es por tanto de gran importancia para la fiel comprensión del sistema spinoziano pues, como hemos visto, penetra todos los componentes de su sistema pudiéndose decir que ellos no son sino los miembros de una inmensa ordenación e incluso que su verdadero ser está determinado en gran medida —si no totalmente— por la colocación que tienen dentro del Todo jerarquizado e interrelacionado.

Al orden debe añadirse otro aspecto fundamental: la unidad. Ya en el *Tratado para la Reforma del Entendimiento* Spinoza formula la tesis de la uni-

dad del alma con la Naturaleza Universal. Posteriormente en la *Ética*, deja sentada en las primeras proposiciones la unidad y unicidad de la Sustancia, como así también su omnipresencia y la total exclusión de cualquier forma de ser que no esté enraizada en ella. "La Sustancia es absolutamente infinita e indivisible" (*Et. I, 14*) "... en el orden natural de las cosas no se da sino una Sustancia" (*I, 14 corol. 1*) "Todo lo que es es en Dios y nada puede ser ni concebirse sin Dios" (*Et. I, 15*). La presencia divina abarca, penetra y unifica todo. Los atributos, los modos infinitos, manifiestan su esencia; los modos finitos son expresiones temporales de ella. Atributos y modos son aspectos de la Sustancia; carecen de total autonomía, no tienen ser propio; se fundan en la unidad de lo divino.

Tenemos pues dos nociones: orden y unidad, ambas fundamentales dentro de la concepción de Spinoza. No es extraño entonces que se haya interpretado la Sustancia como el principio que unifica la diversidad de atributos y modos conforme a una ordenación que se repite paralelamente en cada atributo y en cada modo. De esta manera la Sustancia es más bien que una realidad una ley según la cual se ordenan las ideas, las cosas y, en general, todo el conjunto de seres. Y este orden puede ser concebido según algunos intérpretes como un orden de tipo geométrico, e.d., como necesario, racional, evidente. Las razones y textos invocados en favor de esta tesis no son desdeñables. La abonan muchos pasajes y el método expositivo de la *Ética*. Ella resulta tan más aceptable por cuanto el atributo Pensamiento no presenta en su contenido un material capaz de alcanzar un ordenamiento tan evidente, riguroso y unitario como el que la geometría alcanza en su saber acerca de la Extensión, el otro de los atributos que conocemos de la Sustancia. Sólo un orden semejante puede pues convenir a ésta.

Sin embargo, la interpretación de la Sustancia como una unidad dada por un orden, si bien forma parte de una explicación más amplia, no puede considerarse suficiente para abarcar la variedad de caracteres que dicha sustancia presenta y así lo han reconocido por lo demás los mismos que sostienen la citada interpretación pues no la estiman totalmente fiel sino la más adecuada para solventar los problemas de unidad y multiplicidad en que se debate el panteísmo spinoziano, y cuya solución implica un avance fundamental en la comprensión de la esencia del sistema que tratamos. Si observamos aquella variedad podremos ver que algunas de las propiedades esenciales cuyas pueden absorberse en la unidad y orden pero no otras que son más importantes.

Así, por ejemplo, cada atributo tienen una especificidad propia y si bien su orden es el mismo que el de cualquier otro atributo no menos cierto es que él es realmente distinto de los demás. La Sustancia, por otra parte, no es el puro orden sino que ella "consta de infinitos atributos" (*Et. I, 11*). Pero los atributos no son meros modos de concebir una misma cosa, sin correlato en la realidad pues "cuanto más realidad tiene un ser tantos más atributos le pertenecen" (*Et. I, 9*). Eso significa que son realmente diferentes y constituyen la riqueza plurimórfica de la Sustancia no pudiendo reducirse a mera ordenación idéntica

Podría argumentarse que esta infinitud atributal no constituye la esencia de la Sustancia sino que ella se define más bien como lo uno, eterno, inmuta-

ble, infinito, indivisible y ordenado. Sin embargo, esto no es una objeción de peso pues justamente Spinoza confiere esos caracteres a cada atributo y no se vería qué diferencia hay entre ellos y la Sustancia si no fuera porque en ésta se da la riqueza de una realidad conformada por la infinitud de atributos. Sin duda, que lo que unifica los atributos puede ser el orden común; y la unidad y el orden puede ser lo que la Sustancia en virtud de su esencia exclusiva ha impuesto a cada uno de sus atributos. Pero sería un grueso error olvidar que en Spinoza los atributos son algo que se atribuye a la Sustancia, es decir, que de algún modo presuponen una realidad más profunda en la que hallan su condición de tales y que por tanto esa realidad no es reducible a mero orden. En tal caso los verdaderamente existentes serían los atributos, a modo de realidades separadas, autónomos, pero semejantes en el modo de ordenación. Indudablemente esto discrepa radicalmente con la concepción de Spinoza.

Podemos también argüir en contra de la insuficiencia de la concepción de la sustancia como unidad de orden geométrico si nos atenemos a la afirmación de que "Dios es causa eficiente de todas las cosas" (*Et.* I, 16 corol.) (cfr. I, 25) Esto bastaría para concluir decididamente que la Sustancia no es mera unidad y orden sino que es además una realidad activa donde poder y existencia se identifican. No es posible pues reducir la Sustancia a una ley racional única y unificante y ni siquiera a un conjunto de leyes por perfectamente coherentes y racionales que ellas sean. Además, la gran influencia que las ciencias físico-matemáticas han ejercido en los más grandes pensadores de la modernidad así como también la que ha significado el problema del conocimiento y la valoración del intelecto, tampoco han logrado hacer que en la cuestión de la raíz última de la realidad Spinoza inclinara la balanza hacia una visión de tipo idealista o espiritualista. Es que la Sustancia no sólo no puede ser definida en su esencia —y mucho menos reducida— a unidad de un orden racional sino ni siquiera circunscribirse a puro pensamiento o a cualquier forma de realidad espiritual pues si en efecto Spinoza proclama la inteligibilidad de la Sustancia y con ello de todos sus atributos, distingue entre el atributo Pensamiento y el de la Extensión y jamás afirma que éste se reduzca a ser inteligido o percibido, sucediendo lo mismo con los restantes atributos.

Una postura idealista o espiritualista podemos hallarla en Leibniz o Berkeley pero no en Spinoza. En este sentido el pensador holandés se muestra impermeable a las aguas de la modernidad. Para Spinoza el ser excede y precede al pensar. El ser es lo que cuando es alcanzado por el pensamiento hace a éste verdadero. El pensamiento es una forma del ser pero no es la estofa a que el ser se reduce. La Sustancia, Dios, si bien manifestada esencialmente en cada atributo y por ende también en el Pensamiento es más que su perfecta autoconciencia. En Spinoza Dios cognoscente y Dios conocido no se identifican totalmente pues allí no se define a Dios como espíritu puro sino como una unidad de diversos en donde también se halla el espíritu.

El ser es inmensamente más rico que el Pensamiento; se manifiesta esto en la infinidad de atributos. Estos son irreducibles entre sí y al Pensamiento. De algún modo Spinoza acepta la distinción clásica entre esencia y existencia. El

Pensamiento puede, sí, aprehender el orden racional que existe en cada atributo. Puede también aprehender su existencia y la de la Sustancia y demás atributos. Pero frente a él permanece diferente la existencia de los demás atributos y de la Sustancia. Cuando pues aprehendemos las leyes geométricas hemos captado la esencia de la Sustancia a través del Atributo de la Extensión. Pero esto no significa que la existencia de dicho atributo, su realidad, sea absorbida en nuestro conocimiento de él. Incluso puede decirse que el ser del atributo Pensamiento no se reduce a la pura conciencia de sí. Spinoza distingue entre el Pensamiento, que es un atributo y el intelecto infinito divino que es un modo infinito inmediato y de jerarquía ontológica inferior al atributo respectivo.

Spinoza soslaya pues el problema gnoseológico que intentan solucionar los principales pensadores modernos, a saber el de la certeza y límites de nuestro conocimiento. La solución propuesta desde Descartes consiste en reducir el conocimiento a captación de ideas y en hacer de éstas la realidad misma. Esto resulta bien ostensible en Berkeley y Leibniz. Ser es igual a ser percibido o a ser percipiente; la mónada es reducida a percepción y apetición y es, conforme a una carta escrita por Leibniz en los últimos años de su vida, lo único existente. Así, la realidad del sujeto, del espíritu o de la idea es la única. Ser y conocer coinciden. Queda excluida la existencia de una realidad exterior incognoscible por cuanto el ser exterior supondría una diversidad con el espíritu.

Pero Spinoza, según vimos, reacio a esta tendencia de la modernidad, mantiene la diferenciación de los atributos y postula dogmáticamente al modo de la escolástica una adecuación entre el pensamiento y el ser, pero a la vez una diferencia entre ambos y una subordinación de aquél a éste. Mantiene pues en su doctrina la tradición premoderna de una realidad trascendente al pensar.

Si después de lo dicho hubiéramos de definir cuál es la interpretación de la Sustancia spinoziana que estuviese en consonancia con el pensamiento de su autor, no vacilaríamos en inclinarnos hacia aquella que ve en la Sustancia una realidad plena, infinitamente rica en atributos, pero a la vez perfectamente una, necesaria, principio de todas las cosas.

Una interpretación semejante no hace sino poner en evidencia la decisiva influencia renacentista de procedencia neoplatónica presente en el pensador judío. En Nicolás de Cusa, en Giordano Bruno, por no citar sino a los más grandes representantes de la metafísica del Renacimiento, Dios, el principio de todas las cosas, aparece como la 'complicatio' suprema. En Él se concentra en perfecta y omniabarcante unidad todo lo que en el universo se explicita bajo una unidad inferior espacial y a través del despliegue temporal. Dios es la coincidentia oppositorum; es, como dice Nicolás en una de las más excelsas páginas del *De Docta Ignorantia*, un Máximo Absoluto, un Todo tan pleno que no puede ser comparado a nada pues nada queda fuera de Él. Y para Bruno, Dios es también y, sobre todo, Fuerza Creadora Infinita totalmente presente en cada cosa.

Cuando se ha leído atentamente la primera parte de la *Ética* no se puede dejar de ver, detrás del ropaje geométrico que la reviste, la profunda analogía que existe entre sus tesis y las de aquellos pensadores del Renacimiento. Tan sólo un elemento nuevo aparece con fuerza suficiente como para ocultar en un primer momento la semejanza aludida: la necesidad rigurosa que se introduce en el ámbito de la divinidad. Pero este nuevo factor no es como podría presuponerse un hijo exclusivo de la modernidad que viniera a insertarse en una vieja tradición, sino que por el contrario es un elemento de la tradición —en este caso de la filosofía estoica— que se conjuga con otros de igual origen.

En realidad cuando Spinoza envuelve a la Sustancia y al ser en general bajo el manto de la necesidad disminuyendo esa impresión de fuerza incontenible libremente expandida en infinitos mundos que nos sugiere Bruno, lo que hace es justamente minimizar un elemento antiguo ensalzado por el Renacimiento, el de la libre energía creadora, en provecho de otro más afín a las exigencias de la moderna física matemática, pero a la vez más acorde con las bases de la concepción moral de inspiración estoica. Mas este nuevo aspecto que la Sustancia y el ser adquieren en Spinoza en relación a los pensadores renacentistas no es tan profundo como para mitigar aquella similitud esencial a que nos hemos referido. Dios o la Sustancia es para Spinoza una auténtica *complicatio*, causa eficiente, omnipresencia entera y activa en todo, al modo de los grandes pensadores citados de los siglos XV y XVI. Si bien el vocabulario no es el mismo el pensamiento es esencialmente coincidente: Nada es sin Dios; Dios es indivisible; Dios es causa eficiente de todas las cosas. Estas afirmaciones textuales de la *Ética* confirman lo que estamos sosteniendo.

Queda pues claro que la realidad tal como la concibe Spinoza no se deja absorber en una existencia espiritual. Pero tampoco pese a la presencia de la necesidad, se deja reducir a lo racional. Aun cuando pudiéramos pensar que pese a no ser de sustancia espiritual el universo spinoziano se halla signado por la racionalidad en virtud de que todo se desenvuelve dentro de leyes necesarias, todavía contra esta suposición se levanta el insalvable escollo de la unidad supra-racional de la Sustancia, verdadera síntesis de opuestos, *complicatio* suprema, que sin duda escapa a la comprensión de la razón. Esta apunta a una unidad pura mientras que Spinoza postula desde el vamos una unidad de síntesis. Basta leer las primeras definiciones de la *Ética* para convencerse de ello.

Esta primacía del ser sobre el conocer que hace de Spinoza un filósofo enraizado en la tradición más que embarcado en la aventura de la modernidad se patentiza también en el valor que concede al orden jerárquico. Nada más ilustrativo que compararlo en ese aspecto con Descartes. El pensador francés, verdadero resonador de la revolución metodológica que se viene gestando desde el siglo XV por obra de grandes astrónomos como Copérnico y Kepler, del genio universal de Leonardo, y la concepción mecánico-matemática de la naturaleza de Galileo, apuntó a una teoría de la ciencia basada en el análisis y la síntesis, la cual se eleva a las proposiciones más evidentes para descender desde ellas a la explicación de los casos particulares. Son innumerables los ejemplos que ilustran este método. Los hallamos en las *Regulae*, las *Meditationes*, el *De Mon-*

de, los *Principia*, por no citar sino las obras más importantes. En definitiva se trata del método hipotético-deductivo. Detengámonos un poco más en él para poner de manifiesto el aspecto más importante del mismo: el análisis. Lo que aquí interesa es saber cuál es la finalidad que por su mediación se persigue. Ese fin no es otro que resolver todo conocimiento en una proposición evidente. Obsérvese bien: en una proposición evidente, no en un ser evidente. Y una proposición de esta clase no es sino una relación entre dos o más conceptos. En otros términos el objetivo del análisis no es el conocimiento de una unidad pura ni de una sustancia sino de una relación. A esto se reducen en su mayoría las 'naturalezas' simples de que Descartes nos habla en sus *Reglas para la dirección del ingenio*. Esas naturalezas son las que debemos alcanzar pues no contienen en sí posibilidad de error ya que "son aquellas en las que el conocimiento es tan distinto y claro que la inteligencia no puede dividir las en otras que soporten un conocimiento aún más distinto".

Si reflexionamos un momento en todo esto vemos que no hay implicada necesariamente aquí referencia alguna a la existencia. Tan sólo cuando Descartes se pregunta si el concepto de existencia tiene un correlato real, el análisis de la duda exigirá como hipótesis necesaria explicativa la existencia efectiva de un yo, y éste a su vez la de Dios. Pero en este caso Descartes sigue la línea de la tradición apartándose del ideal moderno que sólo busca la explicación última de los hechos en relaciones necesarias que expresen leyes por sí mismas evidentes. Spinoza, en cambio, rehúye esta forma de explicación para reducir todo a un punto de partida único: la intuición de la existencia de la Sustancia. Las primeras páginas de la *Ética* donde se incluyen algunas definiciones y axiomas ya nos manifiestan la estructura básica de la divinidad con sus atributos y modos. La demostración de su existencia —apenas un esbozo del argumento ontológico— es tan poco fundada que más que una demostración debió haber sido un postulado. Sólo en un agregado que hace a la misma nos dice que si existe algo entonces existe necesariamente el Ente absolutamente infinito basando la conclusión en el hecho de que nosotros existimos, con lo que repite la prueba cartesiana de la existencia de Dios a partir del yo. Pero, insistimos, la realidad efectiva de la Sustancia más que objeto de una demostración es la evidencia de una intuición.

Los átomos de evidencia cartesianos se añaden como leyes a la evidencia de la existencia del yo y de Dios para explicar las diversas realidades espirituales y físicas. Pero si bien Descartes dice que él deriva su física de Dios, lo cierto es que también afirma la filiación matemática de todas sus tesis sobre la extensión. De este modo la existencia divina y las leyes evidentes constituyen dos raíces diferentes explicativas: una apela a lo divino como fuente del ser y de la ley que rige en el mundo extenso, poniendo también en la divinidad la razón última de nuestras evidencias; la otra, que es más efectiva, da razón de los fenómenos del universo en base a leyes cuantitativas claras y distintas de nuestra razón; y se tiene la impresión de que la apelación a la garantía divina en el caso de la física, más parece un recurso cómodo para trabajar sin atraerse problemas que una auténtica convicción de que en la divinidad podamos hallar una explicación esclarecedora, para nosotros, del mundo extenso. Este se explica más bien por la ley matemático-ideal que por la acción divina.

En Spinoza, en cambio, todo está concebido en dependencia de la divinidad. La primera parte de la *Diva*, se refiere a Dios. La segunda, que habla del alma y el cuerpo, los considera modos derivados de la sustancia divina. Spinoza no usa pues el método hipotético-deductivo tan caro a Galileo, Hobbes, Descartes, Locke y otros. Parte directamente del Ser Supremo y no busca leyes ideales. Puede hacerlo porque de algún modo se siente identificado con ese Ser. Descartes ha mostrado 'que su yo es diferente de la divinidad. Un Dios creador, infinito, incomprensible, cuya omnipotencia excede los marcos de la razón humana es la fuente del ser y la garantía de mis ideas. Pero en Spinoza la diferencia entre Dios y el hombre se elimina cuando se asimila el entendimiento humano al divino. La noción de entendimiento en Spinoza es unívoca. El intelecto del hombre no necesita garantía alguna por la sencilla razón de que coincide con el de la divinidad; es un modo mediante el cual Dios se expresa. El entendimiento humano no halla su aval en la garantía de un Dios trascendente sino que constituye una unidad con la realidad de la Mente Suprema y las leyes que ésta conoce. Estas leyes no son pues leyes ideales sino algo real autoconsciente. En ellas puede decirse que el Pensamiento toma conciencia de sí mismo'

Es muy significativo que Spinoza diga que el alma es una verdad eterna haciendo de ella el equivalente de un concepto objetivo. Pero lo es también el que la conciba como algo vivo, real. Toda ley, toda verdad supone pues su existencia y no sólo la idealidad de una relación. Y la razón humana, identificada con el entendimiento infinito mismo, no necesita de la garantía de Dios, pues no tiene por qué requerir un aval externo sino que halla el fundamento de su saber en sí mismo. Spinoza es muy claro' al respecto cuando nos dice que "no podemos poner en duda las ideas verdaderas bajo el pretexto de que podría existir un Dios engañador que nos engañase incluso en las cosas más ciertas excepto durante el tiempo en que no tuviésemos alguna idea clara y distinta de Dios; es decir, en tanto. . . no encontrásemos algo' que nos enseñara que Dios no es engañador por un conocimiento del mismo género que aquél donde, cuando nos fijamos en la naturaleza del triángulo aprendemos que sus ángulos equivalen a dos rectos. Pero si tenemos un conocimiento de Dios tal como el que poseemos del triángulo, toda duda queda abolida. Y del mismo modo que podemos llegar al conocimiento del triángulo aunque no sepamos con certeza si algún engañador supremo nos engaña, igualmente podemos llegar a un conocimiento de Dios aún si no sabemos si tal engañador existe".

Pero es claro que tenemos un conocimiento de Dios no precisamente igual al que tenemos respecto a la suma de los ángulos del triángulo sino incluso más evidente y originario. Este paralelo entre ambos conocimientos que podría sugerir un racionalismo más radical que el de Descartes —y lo es en cierta medida— aparece disminuido cuando se lo conjuga con el dogma del panteísmo. En efecto, en cuanto Spinoza pretende deducir todo desde una unidad suprema ello parece conformarse mejor con el ideal de la razón. Pero ni esa unidad es una unidad racional —pues ya vimos que es una "complicatio" una conjugación de lo diverso, a la vez que una fuerza creadora, cualidades ambas que no condicen con una razón que exige lo uno inmutable— ni tampoco ella, como lo sugiere el programa que Descartes traza en las Reglas para la *direc-*

*ón, del ingenio*, se reduce a leyes ideales, átomos de evidencia que nuestra razón, único juez, estipula como los elementos cognoscitivos últimos más allá de los cuales caemos en postulaciones confusas. En este aspecto, pues, Spinoza se muestra menos exigente ya que no le importa afirmar una Sustancia supra-racional. Pero se muestra más racionalista que Descartes cuando eleva la razón humana a criterio último de verdad equiparándola con el mismo entendimiento de Dios; identificando pues, en este aspecto, el ser y el conocer, motivo por el cual no, necesita garantía extra-racional alguna. Por eso puede decir que una idea verdadera, esto es una idea que contiene en sí la verdad por representar un ente real, es en definitiva una verdadera, una real y acabada idea, o sea, algo existente, completo. En efecto, una verdadera idea es un producto o expresión acabada de esa realidad que es el atributo Pensamiento y como el orden de las ideas es el orden de las cosas, ella es a la vez una idea verdadera, es decir, acorde con su objeto.

Si pues Descartes parece por un momento poner el criterio de verdad en la sola razón; humana; si en innumerables ocasiones sugiere reducir la noción de explicación posible y suficiente a la ley ideal meramente sujeta a las exigencias racionales del hombre; si finalmente termina por anular las premisas de que parte para dejar caer todo el peso del valor de nuestras ideas en la bondad de un Dios trascendente; por el contrario Spinoza no duda ni por un momento de la capacidad de nuestra razón y de la coincidencia entre lo por ella exigido y lo real, pero, no a causa de haber aceptado las leyes por las que ella se rige como criterio suficiente y único a que la ciencia debe aspirar sin indagar por la cuestión del ser y del origen de la razón, sino porque ha elevado, a hipóstasis suprema, a realidad primera la existencia de la razón identificándola con la razón divina.

Vemos pues cuál es la diferencia que con respecto al orden jerárquico se da entre Spinoza y la filosofía nacida de la ciencia moderna. Esta terminará por buscar un mero orden legal y por reducir la realidad en que rige ese orden a puro fenómeno. Pero en Spinoza se trata ante todo de un orden gradual de seres. El orden de nuestra razón es el orden de la Razón, y por ello no es mero orden ideal como el que se da entre los axiomas y los teoremas donde relaciones evidentes por sí mismas —los átomos de evidencia de Descartes— subordinan, a sí otras sólo mediatamente evidentes, sino orden real que parte desde lo que es en sí y se concibe por sí para avanzar desde allí hasta lo que es y se concibe por otro.

La Sustancia precede a los atributos, éstos a los modos infinitos inmediatos que a su vez están antes que los mediatos quedando para el final los seres finitos. Y así desde la Causa Primera, que es Causa Sui, hasta las cosas o causas finitas particulares, se da una jerarquía real operativa. La presencia de toda esta jerarquía, si bien ostensible en la Dial, no ha sido obtenida por deducción de las entidades inferiores a partir de las superiores. Tal jerarquización sólo está postulada. Pero ella existe incuestionablemente y constituye el orden real y cognoscitivo. Spinoza no sigue pues la vía sugerida por Descartes y la moderna ciencia de la naturaleza en el sentido de buscar una explicación puramente

ideal de relaciones apartado de todo compromiso de tipo existencial y causal sino que profundamente influido por la metafísica de tradición neoplatónica pone el orden de las entidades existentes y operantes en la base de su sistema y lo identifica con el orden de la razón.

## II

Las precedentes consideraciones nos han mostrado la primacía que en la filosofía de Spinoza el ser tiene sobre el conocer. Esta relación debemos aceptarla como una ley que se extiende a todo el ámbito del ser tal como nuestro filósofo lo concibe. Queremos, sin embargo, referirnos ahora en particular al caso del hombre a fin de mostrar cómo en él su capacidad de conocer no sólo se funda en su ser sino que incluso en cierto modo habría que decir que lo incrementa a la vez que alcanza la libertad o beatitud. Veremos que en Spinoza dos tipos diferentes de ser fundan y hacen posible nuestra capacidad de conocer y a la vez nos insertan en el orden de la libertad. El tema que vamos a abordar tiene también otra faceta aún más importante que la de mostrar un aspecto de la relación entre ser y conocer: nos lleva a la culminación de la síntesis especulativa spinoziana, síntesis en que una serie de motivos metafísicos, gnoseológicos, éticos e incluso físicos se conjugan en modo original, mostrándonos una integración del pensamiento antiguo y moderno donde, como ya fue señalado, aquél suministra las tesis predominantes.

Para Spinoza un ser libre es aquél que obra por las leyes de su sola esencia sin ser impedido en su desarrollo por nadie. Estrictamente hablando sólo Dios es libre. Por su infinitud no encuentra límites ni obstáculos a su acción. Existe y obra por su sola esencia. Es causa libre de sí y de todas las cosas no en el sentido de que obre a capricho conforme a los deseos arbitrarios de su voluntad, sino en cuanto que las leyes necesarias de su esencia se desarrollan sin impedimento de ninguna clase. Para Spinoza, por otra parte, la voluntad es sólo una causa necesaria.

Si nos apartamos de Dios veremos que fuera de él no existen seres totalmente libres. Es verdad que el entendimiento humano en su obrar puro podría ser considerado completamente libre. Pero aun cuando una afirmación semejante fuese aceptable sin reservas habría que notar que justamente ese entendimiento humano es libre por el hecho de constituir unidad con el entendimiento infinito divino. En otro orden de cosas Spinoza nos dice que estamos sujetos a las pasiones, a los datos de la imaginación y los sentidos y que en esta medida no somos libres. Esto significa que lo que está por debajo de lo infinito, inteligible, necesario, no puede considerarse libre en el desarrollo de su esencia y sufre la acción de una serie de factores que coartan esa libertad. "En el mundo natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se de otra más potente y más fuerte... por la que aquélla puede ser destruida". Si recordamos que en Spinoza esencia se identifica con potencia esto significa que la potencia o esencia de cada cosa no llega a desarrollarse sin impedimentos, es decir, libre-

mente. En cuanto, por otro lado, libertad es para Spinoza sinónimo de obrar, y esclavitud de padecer, la segunda proposición de la cuarta parte de la *Ética*, que nos dice que padecemos en cuanto somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse ni ser sin las otras, deja bien claro que la libertad es sólo una propiedad graduada en los seres finitos.

Abordemos ahora el problema de la libertad en el hombre. Spinoza expresa que nuestra salvación, beatitud o libertad consiste en un constante amor a Dios. Pero el fundamento de este amor reside en el conocimiento que Spinoza clasifica como del tercer género. A este conocimiento lo llama ciencia intuitiva y es el que “va desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”. Por medio de él se logra la “suma satisfacción que el alma puede darse” ya que con él “nos deleitamos” y de él “nace el amor a Dios” que constituye nuestra libertad o beatitud.

Si preguntamos cuál es el órgano de tal conocimiento encontramos que se trata del entendimiento (*intellectus*). La libertad es un objetivo sólo conquistable por el entendimiento puro pues únicamente él es capaz de alcanzar el conocimiento del tercer género. Por debajo del entendimiento, los sentidos, la imaginación, la memoria sólo pueden mostrarnos lo incompleto y fortuito. En otras palabras, son erróneos por defecto y suministran un orden falso. Sujétarnos a ellos es esclavizarnos. La libertad se logra por el entendimiento en cuanto que éste nos libera de la sumisión a los deseos nacidos de los sentidos y la imaginación, y faltos en consecuencia de fundamento verdadero.

La razón de esta valoración del entendimiento reside en que para Spinoza como para Descartes esta facultad contiene dentro de sí los principios del conocimiento. En efecto, los sentidos, la imaginación, deben requerir de lo exterior el material que los haga *cognoscentes*. Pero el entendimiento se nutre de su propia sustancia en su actividad *cognoscitiva*. Por eso Spinoza nos dice que somos pasivos en cuanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse sin otras. En el caso del alma esta expresión se refiere especialmente a los sentidos y la imaginación. Ellos no podrían funcionar sin recurrir a esas otras partes que les suministran los datos necesarios. Y de estas partes somos esclavos. No sólo somos esclavos por el hecho de que sujetar nuestra conducta a lo que ellas nos muestran nos ata a un orden equivocado, haciéndonos así siervos de la mentira, sino en cuanto nuestro mismo conocer se hace pasivo, dependiente. Pero con el entendimiento no es así. Él es un “autómata espiritual” un ser que aprende por sí mismo y desde sí mismo sin auxilio de nadie.

Spinoza afirma que el que entiende las cosas por el tercer género de conocimiento tiene un poder mayor para dominar las pasiones pues un afecto que es una pasión deja de ser tal cuando nos formamos de él una idea clara y distinta, es decir, cuando formamos de él un conocimiento del género aludido. De esta manera —expresa— el alma podrá ser determinada a pensar en lo que percibe clara y distintamente y separará el afecto, la pasión que la esclaviza, del pensamiento de una causa externa, y lo unirá a pensamientos verdaderos. Esta tesis, sostenida en la cuarta proposición de la quinta parte de la *Ética*,

nos hace ver cómo lo exterior al entendimiento implica pasión, esclavitud, error, mientras que lo interior a él, lo que brota de sus principios intrínsecos es lo activo, libre y verdadero. El entendimiento es pues lo único que depende íntegramente de nuestra potestad.

Sólo pues en tanto entendemos desarrollamos nuestra esencia. Y sólo en tanto este desenvolvimiento no es impedido ni obstaculizado puede decirse que somos libres. Es claro que este desarrollo halla un impedimento: la limitación de nuestro entender por la presencia de la imagen sensible, esto es por la afección producida en una parte de nuestra alma debido a su sujeción a los movimientos fortuitos del cuerpo. Pero en tanto mediante la intelección nos elevamos por encima de lo parcial y contingente, de lo trunco e innecesario, logramos desarrollar nuestra esencia y liberarnos de lo sensible, fortuito y mutable.

Esta autonomía del entendimiento en su capacidad cognoscitiva no debe ser interpretada como un aislamiento, como un subjetivismo relativista. El acto de entender no está fundado en criterios personales caprichosos. El entendimiento, la parte más sublime del alma según Spinoza, no es una potencia que se diera a su antojo, por encima de toda ley universal, un principio propio de conocimiento. Al contrario, su autonomía indica sí la interioridad de su acción pero ello justamente porque de algún modo nada le es extrínseco, ya que en definitiva el entendimiento humano, el que se pluraliza en las distintas almas, constituye el entendimiento infinito divino. Si pues, como quiere Spinoza, el alma inteligente es una "verdad eterna", cada verdad sólo es inteligible en relación con las demás. Por eso es que Spinoza nos dice que el alma alcanza el conocimiento y la libertad cuando se conoce a sí misma y a Dios. Es que una cosa implica la otra. Y por ello ser libre no significa estar aislado del resto, obrar individualmente, sino por el contrario integrarse en el Todo.

Avancemos un poco más en esta exploración de las relaciones que el conocimiento, la libertad y el ser guardan entre sí. Ya hemos expresado que el tercer modo de conocimiento es el que está en la base de nuestra libertad o beatitud. Habíamos dicho que él mismo procedía desde la idea adecuada de los atributos de Dios hasta la esencia de las cosas. Ahora nos preguntamos: ¿de cuáles atributos? Para Spinoza no tenemos conocimiento sino de dos atributos divinos: la Extensión y el Pensamiento. Pero es evidente que la obra spinoziana muy poco dice acerca del Pensamiento. Tomemos la *Ética* y veamos qué hay respecto a los modos que se le subordinan. Respecto del entendimiento lo fundamental gira en relación a lo que ya se ha visto. En lo que atañe a la imaginación y sensibilidad se desarrolla, previa su desvalorización, una teoría mecánico-necesaria de las pasiones desde ellas surgidas, que es más una física de los afectos que un análisis introspectivo de la vida psíquica. Las filosofías de Descartes, Malebranche y Locke, por ejemplo, están teñidas de psicología. Se ocupan en gran medida del alma individual. En esto son modernos. Pero Spinoza, más ligado al pensar premoderno, está demasiado imbuido de lo universal y del ser en general, razón por la que sus análisis respecto a las relaciones entre el cuerpo y el alma no son sino la descripción de vinculaciones entre dos

aspectos de la realidad universal: el modo del Pensamiento que es el alma y el modo de la Extensión que es el cuerpo. Una exploración de la mente individual en sí misma, un extenso análisis del espíritu al estilo de Locke o incluso de Kant, no se da en Spinoza.

¿Qué consecuencias tiene esto en el problema que nos ocupa? Que el atributo divino desde el cual conoceremos las cosas según el tercer modo de conocimiento será la Extensión. En efecto, de un modo un tanto sorprendente la trigésima proposición de la quinta parte de la *Ética* nos dice que “nuestra alma en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios”. Este concebir bajo la especie de la eternidad es “concebir las cosas en cuanto se conciben como reales en virtud de la esencia de Dios”. Y este concebir es el tercer género de conocimiento.

Las precedentes afirmaciones señalan la participación que el conocimiento del cuerpo sub specie aeternitatis tiene para el logro del conocimiento del tercer género y la libertad. Pero la proposición siguiente a aquella de la *Ética* a la cual acabamos de referirnos expresa inesperadamente que “...el alma no concibe su cuerpo bajo la especie de la eternidad”. Con esto hemos llegado a un punto de profunda significación en el sistema spinoziano. Ser libre supone entender por el tercer género de conocimiento y éste supone conocer el cuerpo bajo el modo de la eternidad. ¿Qué conocimiento es éste?

Sin duda que es un conocimiento de las cosas que parte desde un atributo de Dios, la Extensión. Además, en virtud de la necesidad misma con que Dios obra, con que las cosas se siguen de su potencia, se trata de un conocimiento necesario. Pero Spinoza sostiene que los fundamentos de ese conocimiento del cuerpo son las nociones comunes a todas las cosas. Cuando queremos por consiguiente saber cuáles son las nociones comunes se nos remite al lema segundo de la segunda parte de la *Ética* que nos dice que los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que les son comunes. Esas cosas son la Extensión y el Movimiento o Reposo. Ellos son pues las nociones comunes. Se podría agregar sin temor a error la velocidad, figura, posición, etc. implicados todos en aquéllos.

Ahora, ¿dónde se da el conocimiento necesario acerca del movimiento y de la extensión? ¿Cuál es el saber o ciencia que nos revela las leyes necesarias y eternas que rigen en ese ámbito? Creemos que la única respuesta a ello, teniendo en cuenta el estado del pensamiento científico en la época de Spinoza, es que dicho conocimiento está dado por la Geometría y la Física. Y no es arriesgado decir que puesto que en ese momento impera la física cartesiana y ésta se reduce a Geometría, no nos queda sino esta ciencia como expresión de ese saber.

Llegamos así a una conclusión un tanto sorprendente: la Geometría es el saber que nos suministra el fundamento necesario del entender y con ello la libertad. Podemos ser libres si formamos de nuestras afecciones un conocimiento claro y distinto, si aprehendemos de ellas lo que es común, lo que puede concebirse sub specie aeternitatis, es decir, derivándolo con necesidad racional desde los atributos divinos, en este caso desde la Extensión.

Un nuevo matiz se ha agregado ahora a los que ya hemos visto: Ciencia Matemática y libertad humana son solidarias. Sujetarse al orden matemático es superar la pasión, la esclavitud. Aquí se muestra la influencia de la modernidad en Spinoza. La diferencia entre él y los estoicos reside en que la razón, el orden universal al que hay que amoldarse para alcanzar la virtud no está basado en los filósofos de la Estoa en un conocimiento geométrico del cuerpo, pero sí para Spinoza. Por eso podría explicarse por qué Spinoza siendo un espíritu poco dotado y predispuesto para la especulación matemática haya dispuesto su *Ética* en un orden geométrico. Resulta, sin embargo, notorio el que tratando la *Ética* de una temática que sobrepasa el ámbito de lo extenso —ya que nos habla de Dios, del alma, de la pasión, etc.— ponga al final al conocimiento de lo extenso, del cuerpo, como una condición de la libertad, meta a que apunta toda la obra. Volveremos enseguida al cuerpo para mostrar otra función que le incumbe en la cuestión que nos ocupa. Previamente queremos mostrar otros aspectos referentes a la libertad.

Hemos llegado a la conclusión de que el conocimiento del cuerpo al modo geométrico es necesario para alcanzar el tercer género de conocimiento y con él la libertad. Pero Spinoza nos va a dar la razón ontológica que hace posible dicho conocimiento del cuerpo. Sin duda este conocimiento es privativo del intelecto, mas ahora se trata de saber por qué esta facultad puede alcanzarlo. La respuesta es que ello se debe a su eternidad. El alma posee una idea eterna del cuerpo y esta idea es, y es algo esencial del alma y la hace eterna. Es la eternidad, valor ontológico supremo para la filosofía tradicional en general, lo que hace que el alma, a través del conocimiento del cuerpo, alcance la esencia divina. Esos conocimientos le dan al alma un ser esencial y eterno; ellos constituyen, a modo de entidades reales, la parte eterna del alma, es decir, aquella que persiste y no es destruida con el cuerpo.

En nuestra exploración acerca del ser, el conocimiento y la beatitud nos hemos encontrado con una dimensión nueva: la eternidad; ella es la raíz de la posibilidad del conocimiento geométrico del cuerpo y, mediante éste, del conocimiento del tercer género y de la felicidad. Hemos entrado así en la cuestión de la eternidad del alma, que precisamente es eternidad del entendimiento ya que éste es la única parte de aquélla que subsiste.

Para comprender mejor el alcance de la tesis que pone en la eternidad la raíz de nuestra libertad hay que mencionar un pasaje de la *Ética* que sirve no sólo para echar luz sobre el problema que estamos tratando sino incluso para suscitar diversas hipótesis respecto a nuevos problemas y aventurar diversas explicaciones. Ese pasaje nos dice que “no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, pues no puede darse en el cuerpo ninguna huella de esa existencia... Pero no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos... y... esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo...” El texto que acabamos de citar es de una importancia enorme para una comprensión adecuada de la filosofía spinoziana. No se lo tiene, sin embargo, suficientemente en cuenta. Confirma el hecho de que Spinoza acepta la tradición en cuanto ve en el hombre un ser dual que pertenece a dos mundos, uno eterno y otro

temporal, un mundo inmutable y un mundo que se destruye. Al eterno pertenece el entendimiento; al temporal la imaginación, los sentidos, el cuerpo. Y, lo que es más importante, nos sugiere la idea de que el alma, siendo eterna, inmutable, anterior a la existencia del cuerpo, se ha unido a este cuerpo ingresando así en un orden temporal. Conviene insistir aquí que para la concepción spinoziana es lo eterno aquello que posee más realidad, siendo lo temporal un modo de ser inferior. Al sostener esto queremos de paso señalar que si bien hay muchos y sólidos motivos para afirmar la irrealdad del mundo que nos muestran los sentidos, si algunos comentaristas de Spinoza han optado por esta interpretación, lo cierto es que existen en la *Ética* una infinidad de pasajes que contradicen esa tesis, a menos que se sostenga que en dichos textos Spinoza habla en sentido metafórico o que sus palabras son meros símbolos que pretenden referirse a algo totalmente diferente. No parece, sin embargo, que cuando Spinoza expresa que el cuerpo se destruye —por no tomar sino uno de esos pasajes— debamos pensar que se trata de un modo de hablar o de una ilusión de la imaginación.

Llegamos pues a un problema fundamental: ¿Qué significado tiene la presencia de un alma eterna en un mundo temporal? ¿Por qué el alma, desde la eternidad, ha descendido al mundo corpóreo, mutable, destructible? Aventuramos una respuesta derivada de los mismos textos de Spinoza. Se podría afirmar en un primer momento que se trata de un castigo que el alma sufre pues en efecto ha dejado una existencia superior para descender a un modo de vida de menor jerarquía. Sin embargo, no se trata solamente de eso. Al final de la *Ética*, Spinoza sugiere que debemos buscar de incrementar o mantener la parte eterna del alma mediante la superación de las pasiones que nacen de los datos de la imaginación y los sentidos a fin de que la mayor parte de nuestra alma sea ocupada por el entendimiento y así se eternice definitivamente. ¿No es esto neoplatonismo?

En esta interpretación que acabamos de esbozar hay dos cosas que ofrecen dificultades. Por un lado el matiz de libertad individual que allí está contenido; por el otro el de si la finalidad del alma en esta vida es mantener o incrementar su ser mediante el entendimiento. En cuanto al matiz de libertad individual se tiene la impresión que Spinoza pese a su terminante eliminación de la misma traiciona aquí ese pensamiento y tiene in mente la idea de que depende de nuestra potencia individual el buscar o no el conocimiento liberador. En cuanto a si ese conocimiento, tal como se da en este mundo, sólo mantiene o además incrementa nuestro ser más real, es decir, nuestro ser eterno, me atrevo a opinar, sin certeza, que se trata de un incremento. Sé que esta afirmación es arriesgada, pero no creo que sea indiscutiblemente errónea.

Nos encontramos pues casi al final de un proceso donde una serie de factores van configurando una síntesis total. Recapitulemos brevemente: nuestra libertad o beatitud consiste en amar a Dios; tal amor surge del tercer género de conocimiento; pero éste no se da sin un conocimiento del cuerpo tal como el que suministra la geometría; la posibilidad de dicho conocimiento radica en una condición ontológica: la eternidad del alma; ésta posee en su vida mundana

dos partes, una eterna y otra temporal que se destruye con el cuerpo; la parte eterna se une al cuerpo y a la parte temporal; la misión en esta vida es incrementar mediante el saber geométrico y el conocimiento del tercer género esa parte eterna y a la vez amar a Dios y lograr así la libertad o beatitud; este incremento se traducirá en un rescate, para la vida eterna, de una mayor 'cantidad' de nuestra más alta realidad. Nuestro entendimiento, ensanchado, será aquello de nosotros que perdurará.

Esta rápida reseña resume lo que hemos visto hasta aquí. Pero todavía es necesario referirse a un nuevo aspecto sorpresivo que nos depara el pensamiento spinoziano sin el cual esta síntesis daría una imagen incompleta y falsa del mismo. Se trata, como ya se anticipó, de un nuevo matiz en la relación entre cuerpo y conocimiento. En efecto, cuando todo nos inclina a comprender el pensamiento ético de Spinoza como una valoración de lo espiritual no sólo en el sentido moral de que el cultivo del entendimiento es nuestro deber sino también en el sentido ontológico de que entender es la más alta forma de ser, cuando todo, repetimos, nos lleva a esa interpretación, la proposición número 39 de la parte final de la *Ética*, nos hace dudar de tal opinión, pues nos dice que "el que tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna". No es posible en este trabajo determinar el alcance exacto de esta tesis dentro de la compleja estructura que constituye el spinozismo. Sólo se puede señalar el problema que significa comprender plenamente el sentido de dicho aserto una vez que hemos logrado abarcar y relacionar los variados motivos que más arriba se han ido enlazando en torno a la cuestión del conocimiento y la libertad. Vemos a la luz de esta nueva afirmación de Spinoza, que no sólo el conocimiento del cuerpo sub specie aeternitatis es un elemento importante para el logro de nuestro sumo bien sino que el cuerpo mismo también lo es. Hay que llamar la atención del hecho de que aquí no se trata de algo espiritual ni inteligible, ni necesario o infinito o eterno. Al contrario, se trata de nuestro cuerpo singular, no espiritual, cuya existencia no es necesaria y cuya realidad es finita. Pues bien, es este cuerpo de tan pobre condición ontológica, el que, cuanto más apto es, implica en su poseedor una más grande porción eterna del alma.

¿Qué decir de todo esto? Pueden sugerirse muchas respuestas, incluso contradictorias, apoyadas todas en la misma obra de Spinoza. Pero ello escapa a los límites de este trabajo. Sólo me limito a indicar que sin duda la tesis del paralelismo entre los modos puede servir de fundamento a la correlación que estamos comentando. Además de ello conviene señalar dos cosas, aun cuando fueran discutibles: por un lado, que la dependencia del alma respecto del cuerpo en la tarea inteligente y liberadora sirve de contrapeso a una fuerte tendencia espiritualista que dentro de la *Ética* misma se manifiesta en desmedro de la realidad extensa. Por otra parte, nos parece que Spinoza manifiesta en esta cuestión su opinión con relación a la dependencia que el desarrollo de la vida intelectual tiene respecto al grado de evolución del organismo y a través de ello respecto al perfeccionamiento alcanzado por las funciones biológicas.

Así pues, si la eternidad del alma es la raíz de nuestro conocimiento y libertad, la perfección de nuestro cuerpo temporalmente finito, de categoría

ontológica inferior al alma, juega también el rol de condición necesaria en el incremento o manutención de la eternidad del intelecto. La vida en este mundo tiene pues una misión: desarrollar nuestra esencia, que es el entendimiento, elevándonos a la contemplación de las verdades eternas. En ello consiste nuestra virtud, nuestro deber, nuestro ser y nuestra felicidad.

En todo lo que se ha dicho relativo a la cuestión de la libertad y los factores implicados en ella, la primacía del pensamiento tradicional sobre el moderno es ostensible. La libertad de que nos habla Spinoza no es la de una voluntad arbitraria sino la que se sujeta a la necesidad universal. Sólo cabe pues una sabia aceptación de lo prefijado desde siempre. Para Spinoza vale pues la máxima de Séneca: "Si accedes de grado el destino te llevará; si no, te arrastrará a la fuerza".

Tampoco es la libertad de Spinoza originada en una voluntad individual. La valoración del individuo, incipiente ya en las tesis de Duns Scoto y Occam, presente en el Renacimiento y en Descartes, no es una tesis spinoziana. En Spinoza el Todo-Uno es el verdadero y único actor y a decir verdad no hay voluntad en El. La libertad del hombre se funda en el entendimiento y éste es universal y necesario, integrado en el entendimiento infinito divino, lo que hace recordar la teoría del entendimiento único de Averroes.

¿Qué relación se da entre la materia y la libertad? Los modernos han valorado la materia de diversas formas. Se la ha identificado unas veces con la extensión, como es el caso en Descartes; se la ha declarado inexistente como Berkeley lo afirma; Hobbes y Holbach la han considerado única realidad; los renacentistas neoplatónicos la han evaluado como expresión divina. Pero lo que no se ha hecho es asociarla a la libertad, como puede observarse en Spinoza. Este, ya lo hemos visto, hace de la perfección de nuestro cuerpo, al que concibe integrado por infinitos átomos en mutua y constante relación, hace de este cuerpo, decimos, una de las condiciones fundamentales para la adquisición de esa libertad espiritual y eterna que es la meta suprema de nuestro ser.

Tampoco es la libertad de Spinoza la libertad constructora por la que el hombre se forja a sí mismo e incluso construye a través de sus categorías mentales la naturaleza y hasta la divinidad misma. Esta libertad es la nota esencial de la civilización moderna. Ella ha hecho posible que el hombre, al independizarse de la naturaleza se haya enfrentado a ella y la haya transformado; ha hecho posible que el hombre construyese su propio ser a través de la historia a la que incluso ha concebido como mediadora necesaria para la plenitud de la divinidad.

Pero nada de esto encontramos en Spinoza. El no sostiene una libertad activa, construyente, sino que al contrario nos invita a la contemplación, a la visión de lo eterno inmutable a fin de sustraernos al vano deseo de querer modificar o crear el curso ya eternamente prefijado de la naturaleza. Nos induce a

conformarnos a esa naturaleza pues ella es la razón y seríamos insensatos e infelices si pretendiésemos poseer una voluntad libre y capaz de alterarla.

No es pues la libertad spinoziana una libertad que haya de desarrollarse en el tiempo sino en la eternidad. Y ello porque entre otras razones no es libertad meramente humana sino que en definitiva coexiste y coincide con la libertad divina que como vimos es desarrollo sin coacción alguna de la propia esencia. Y esa inserción en el orden eterno se da incluso en el curso de la vida temporal. Spinoza nos muestra que hay un momento en que coincidimos con lo eterno: cuando entendemos. En efecto, el tercer género de conocimiento nos lleva a la beatitud o libertad y ésta es el amor a Dios. Pero este amor del hombre a Dios es para Spinoza el mismo amor con que Dios ama al hombre y se ama a Sí mismo. Cuando pues Spinoza nos dice que podemos ser libres no nos dice que seamos individualmente libres, que poseamos una voluntad, que estemos dotados de una capacidad para modificar el curso de las cosas a través del tiempo. Sólo nos dice que podemos formar parte del entendimiento uno, inmutable, eterno, infinito, hasta el punto de constituir una sola cosa con él. Nada tiene que ver pues la libertad spinoziana con la de los modernos, ya que para ellos la libertad se liga a la posibilidad de cambio, al tiempo y a la finitud de los seres.

### III

Hasta aquí nuestra exposición referente a la influencia que la tradición ha ejercido sobre las tesis principales de la filosofía de Spinoza y a la problemática suscitada por tal causa. En nuestro trabajo hemos tratado no sólo de respetar el espíritu del pensador judío, sino incluso de eliminar las contradicciones que con frecuencia se presentan en su doctrina sin entrar en una crítica más profunda ni mucho menos poner en cuestión la verdad o falsedad de sus afirmaciones.

Pero resulta difícil ahora no recordar los interrogantes insolubles que muchas tesis spinozianas inevitablemente provocan. Y el primero es si Spinoza ha dado una solución aceptable al problema de la unidad y la multiplicidad. Lo que parece más incuestionable al respecto es que por más que junto a la Sustancia Infinita y una sostenga la existencia de una pluralidad de modos finitos no se comprende cómo ellos pueden coexistir con la unidad divina la cual lo es todo.

No se da aquí una solución satisfactoria pues falta una auténtica explicación, explicación que en definitiva el panteísmo spinoziano, surgido de la confusión de la noción de sustancia (ens per se o in se) con la de sustancia divina (ens a se) hace difícil sino imposible. Tampoco obtenemos una respuesta si pensamos como algunos intérpretes que la sustancia primigenia se reduce a una mera forma de unidad relacional de elementos diversos pues justamente la

cuestión es definir cuál debe ser esa unidad y compatibilizarla con la multiplicidad. Si, por otro lado, se concibe a Dios como una suerte de *complicatio* en la que residirían unidos en perfecta síntesis la infinitud de atributos y modos se vuelve a escamotear la solución pues así o bien se hace problemática la unidad absoluta divina o bien, admitida esta unidad no se explica cómo desde ella ha brotado la multiplicidad.

Las observaciones que preceden deben conjugarse con la tesis spinoziana de la comensurabilidad del intelecto divino con el entendimiento humano. De ello resulta que la imposibilidad de dar una respuesta plenamente satisfactoria al problema de lo uno y lo múltiple no sólo es consecuencia de la limitación de nuestro entendimiento, sino que afecta al mismo intelecto divino. Esto se confirma en el hecho de que la *Ética* suministra un conocimiento adecuado de Dios.

Pasemos ahora al problema de la libertad. Spinoza ha querido elaborar un sistema racional puro, *more geometrico*, y para ello ha considerado una condición ineludible suprimir toda libertad y toda finalidad. La libertad spinoziana es simplemente la ausencia de coacción exterior, el despliegue de cada ser según las leyes necesarias de su propia esencia. Dicho de otro modo: la libertad no es más que la necesidad interior, con lo cual no hay libertad alguna en sentido estricto. Quedan abolidos así no solamente el libre albedrío sino incluso la contingencia, la posibilidad abierta y la finalidad. Y pierden sentido también el pecado, el mérito y la culpa, el arrepentimiento, la esperanza, el bien y el mal, etcétera.

El universo spinoziano, o lo que es lo mismo el Dios de Spinoza, aparece, en virtud de la rigurosa necesidad que la razón le impone, como un ser desprovisto de fines, de voluntad y de sentido. La exacerbación de la necesidad racional ha terminado por hacer del sistema spinoziano la expresión de un pensamiento absurdo. Tenemos aquí un Dios que no se ha propuesto nada, que no tiene voluntad y libertad en el sentido usual de estos términos, y que, como quien va a la deriva, se despliega indefinidamente, sin porqué ni para qué según las leyes de su propia esencia.

La ausencia de la libertad y el imperio de una necesidad ciega, unidos al panteísmo, hacen de la filosofía de Spinoza una antítesis del cristianismo. Pero curiosamente esa filosofía es una de las mejores propagandas en favor de la concepción cristiana, pues cuando llegamos a percibir plenamente el abismal vacío de ese mundo spinoziano desprovisto de libertad, esperanza y finalidad, de ese mundo donde todo está sujeto a necesidad y donde la libertad es sólo un engaño, es precisamente cuando se nos revela con toda claridad la verdad de la trascendencia, la libertad y la finalidad que caracterizan al Dios y al mundo del cristianismo, revelación que sólo es posible si ponemos por encima de la mera razón analítica principios más altos.

Se podrían extender indefinidamente las observaciones críticas a la doctrina spinozista, tocando las delicadas cuestiones referidas al problema del conoci-

miento, la unión del alma y el cuerpo, la idea de salvación y su relación con el saber *sub specie aeternitatis* y la capacidad corporal, etc. Pero estimamos que un análisis pormenorizado y una crítica seria de tales asuntos excede los límites de este trabajo y, por otra parte, entendemos que esa tarea —ya realizada por competentes pensadores pero siempre renovable— supone implícitamente la crítica que hemos aplicado al tratar la cuestión de la unidad y la multiplicidad y la de la libertad y la finalidad ya que ella toca a los principios fundamentales de la filosofía spinoziana.

AUGUSTO FURLAN