

LAS CARTAS DEL MAL

RESIGNIFICACIÓN DEL MAL EN SPINOZA

Sara Reyes Vera
Universidad de La Laguna
saramagnolia@gmail.com

RESUMEN

El mal no es. El significado del mal es revisado, desde la perspectiva spinozista, para teorizar al mal como carencia. El espacio que genera el uso inadecuado de las palabras es ocupado por una realidad que se concibe a sí misma por comparación. Las categorías bueno y malo dejan de tener sentido en el momento en el que el conocimiento prescinde de la imaginación para entender. Lo malo lo es para mí, pero el mal no es más que una negación de lo particular, luego como tal no existe.

PALABRAS CLAVE: Mal, bien, significado, imaginación, conocimiento.

ABSTRACT

«Resignifying of evil in Spinoza». Evil is not. The meaning of evil is revised, from the Spinozist perspective, so as to theorize evil as a lack. The gap formed from inadequate usage of words is filled by a reality that conceives itself by comparison. The categories of good and evil stop making sense as soon as knowledge does without imagination to understand. What is evil is such for me, but evil is no more that a negation of the particular, and therefore does not exist as such.

KEYWORDS: Evil, good, meaning, imagination, knowledge.

Las ocho cartas que completan la correspondencia que Spinoza mantuvo con Blijenbergh, entre diciembre de 1664 y junio de 1665, a propósito del mal, constituyen un documento singular. En ellas, para sostener que el mal no es, se emplean argumentos que no tienen equivalentes en ninguno de sus otros escritos.

Comprender las cartas que nos ocupan, como comprender en general el spinozismo, implica la consideración de la doctrina de la exégesis, es decir, la interpretación interna de los textos que Spinoza utilizaba, unida a la consideración de estructura matemática de su sistema cerrado de definiciones. Es importante situar el sentido de los términos spinozistas que, como en otros conceptos filosóficos,

«deben ser comprendidos por sí mismos, en relación solamente con el sistema que constituyen»¹.

Con distintos matices, todas las cartas de Spinoza giran en torno al vicio y la virtud. En ocasión de las respuestas al comerciante calvinista, ambos quedan centrados en el pecado, concretamente en el pecado de Adán. Las respuestas de Spinoza se confirman años más tarde cuando sale a la luz el *Tratado teológico-político*:

[...] si Dios dijo a Adán que él no quería que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, sería contradictorio que Adán pudiera comer de dicho árbol y sería, por tanto, imposible que Adán comiera de él; puesto que aquel decreto debería llevar consigo una necesidad y una verdad eterna. Pero, como la escritura cuenta que Dios le dio ese precepto a Adán y que, no obstante, Adán comió del árbol, es necesario afirmar que Dios tan sólo reveló a Adán el mal que necesariamente había de sobrevenirle, si comía de aquel árbol; pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniera. De ahí que Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley².

La debilidad cognitiva de Adán transformó la revelación en prohibición. Todo lo que existe es «natural» en tanto integrado en la naturaleza. Lo que se revela son las leyes de la naturaleza; sin embargo, el conocimiento distorsionado que el primer hombre tuvo sobre la naturaleza no le permitió saber de Dios nada más que el hecho de que era un hacedor. El mal que se ve en la acción de Adán es la privación de un estado mejor que, por efecto de dicha acción, se ve imposibilitado de alcanzar. La idea de «vicio» contenida en el pecado de Adán es, para Spinoza, un error, pues la decisión en sí misma no contenía imperfección. Para él, cada cosa es la afirmación de su propia esencia y no su negación³. Es decir, el esfuerzo, sin mayor motivo que el de preservar su ser, del primer hombre, no tuvo éxito porque no usó de manera recta su razón. Es por esto que «en la decisión de Adán, considerada en sí misma, y no en relación con otra que pudiera mostrar mayor esencia, ninguna imperfección se descubre»⁴.

Spinoza entiende que voluntad y entendimiento se identifican en Dios, de tal forma que la acción de éste contiene tanta necesidad como su conocimiento. Por lo tanto, la perfección de las cosas, su esencia, se limita a toda la que Dios, de manera necesaria, les ha asignado. Dios es extenso. «Las afirmaciones y negaciones de Dios implican siempre una necesidad o una verdad eterna»⁵.

Para delimitar el problema contenido en las cartas, resulta adecuado conocer las críticas dirigidas a Spinoza. Además de Blijenbergh, otros como Oldenburg o

¹ Robert MISRAHI, *Spinoza*, Editorial Edaf., Madrid, 1975, p. 63.

² Traducción de Atilano Dominguez. Editorial Alianza, Madrid, 2008, p. 63. En adelante,

TTP.

³ «Ninguna cosa puede ser destruida sino por causa exterior», E3, 4.

⁴ Miguel BELTRÁN, «Spinoza y el árbol de la ciencia del bien y del mal», *Revista filosófica de Coimbra*, núm. 36, 2009, p. 304.

⁵ TTP4, [63].

Velthuysen reprochan un pensamiento que considera el mecanismo del alma como si fuera el del cuerpo, un pensamiento que no deja lugar a las plegarias para alcanzar la virtud, cumplir las leyes o afirmar la religión. Denuncian sus detractores, en suma, que el sistema conduce a la inevitable fatalidad: toda determinación es negación conceptual.

En ese sentido, para Spinoza, la conexión entre «nuestro deseo de ser y nuestro esfuerzo por imaginar lo que nos afirma es en primer lugar un lazo lógico de interioridad antes de ser un lazo causal de exterioridad»⁶. Sólo el conocimiento aumenta nuestro poder «vivir». Sobre la idea del mal, en lo que sigue, intentaremos aclarar por qué para Spinoza el mal no existe, guiados por la idea de que «si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal»⁷.

HEREM

Baruch Spinoza nace en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632, en el seno de una familia judía acomodada. Vive bajo el reconocimiento de la Comunidad, que lo estima por sus orígenes⁸ y su inteligencia. A pesar de lo que le avala, el 27 de julio de 1656, en un acto extremo, la Comunidad, a la que sirvió, lo expulsa con la acusación más grave de *Herem* («separación», «exclusión»). A partir de ahí, Baruch Spinoza se convierte oficialmente en maldito. En aquel momento contaba con veinticuatro años de edad y había publicado un escrito en español titulado *Apología para justificar una ruptura con la Sinagoga*, que se pierde casi de inmediato y para siempre. No se sabe el motivo exacto por el que Spinoza fue anatemizado, aparte de la responsabilidad que se le atribuye a las opiniones de algunos espías de la Inquisición sobre este asunto. Lo cierto es que sus ideas y las amistades que profesaba, junto a su simpatía por lo movimientos más heterodoxos, lo convertían en un hombre contagiado por el mal.

La ritualizada fórmula *Herem* contiene una violencia singular. El acta de excomunión se redacta en portugués, un lenguaje vulgar al alcance de todos los miembros de la Comunidad judía en Amsterdam. A partir de la excomunión, Spi-

⁶ Misrahi, *op. cit.*, p. 94.

⁷ E4, 68.

⁸ Los antepasados de Spinoza prefirieron salir de la Península Ibérica antes que convertirse y esta raíz histórica, que lo vincula con una antigua casa procedente de una nación dominadora, además de su condición de intelectual refinado, son, para la Comunidad, buenos motivos para dirigirlo al sacerdocio. Dicha ocupación entre los judíos es considerada como la más elevada, lo cual da para entender la buena consideración que se tenía de él. Pero Spinoza no muestra interés en ser sacerdote. Hasta 1651 estudia en la escuela Talmud Tora, sin finalizar sus estudios superiores, ni estudiar el Talmud, ni obtener el gran Saul Levi Morteira como profesor directo. A pesar de ese *curriculum*, sin haber satisfecho lo que se esperaba de él, su sagacidad y conocimiento de los textos sagrados le valieron el reconocimiento de sus maestros y de la Sinagoga. De este reconocimiento no surgía para Spinoza un apego especial a sus orígenes, quizá «había algo inconsciente de salida de su casta», en palabra de Tierno Galván, y una actitud propia de ese desprendimiento que surgía de sus posiciones filosóficas.

noza deja de utilizar con frecuencia su idioma.⁹ Quizás sea éste, para él, uno de los signos más dolorosos de la ruptura con la tradición materna, con sus orígenes, con su crianza y, lo más importante, con el idioma en el que piensa¹⁰. Un apunte de esto aparece en una de sus cartas a Blijenbergh: «mucho me gustaría poder escribir en la lengua en la que me he educado, porque quizá pudiera así expresar mejor mis pensamientos»¹¹. A pesar de saber a lo que se exponía¹², Spinoza no evitó, sino que más bien propició, su ruptura con la Comunidad.

Todo lo que escribe es un constante motivo de escándalo. Desde sus comienzos, los textos de Spinoza no pasaron desapercibidos y fueron aceptados con fascinación por unos y rechazados contundentemente por otros. Aquello que escribía removía los cimientos de la tradición y la simbología religiosa porque interrogaba, desde la razón y la lógica, todo aquello que había permanecido, hasta ese momento, fijado por la interpretación supersticiosa del mundo. Se había propuesto separar la filosofía de la teología, por medio de un pensamiento valiente y radical cuya recepción no permitía la indiferencia. Sus lecturas incitan a «desconfiar de los falsos bienes, de los falsos valores y de todas las mistificaciones; pero esta 'enseñanza' sólo adquiere todo su sentido al integrarla a la enseñanza filosófica grave y seria: la lucha tenaz e inmovible contra los 'delirios' religiosos, políticos y filosóficos»¹³. Esto explica que cuando muere, en febrero de 1677, es conocido en media Europa, tanto en los círculos políticos como filosóficos, como un autor peligroso, y su obra, como una blasfemia.

El mito de Spinoza resulta de la conjunción de su fama, a la vez, de ateo y de buena persona; el ateo virtuoso. Quizás la construcción de esa imagen, justamente por los judíos, sea «un intento de contrarrestar con la afirmación de la virtud la acusación terrible de ateísmo»¹⁴. En cualquier caso, el interés que despierta, aquello que Tierno Galván califica como «mecanismo psicológico inescrutable» de Spinoza, queda en parte expresado en la dirección de la pregunta que el propio profesor plantea: «¿por

⁹ Spinoza permanece en Amsterdam desde su excomunión en 1656 hasta mediados de 1661, tal como ha revelado Steven Nadler en su biografía más reciente. Es la época que se corresponde con el llamado «periodo oscuro», del que poco se sabe de su actividad. Es un hecho probado, sin embargo, que Spinoza frecuentó durante ese periodo una tertulia de españoles exiliados en casa del canario José Guerra en las que se expresaba correctamente en castellano. Cf. S. NADLER, *Spinoza*, Acento, Madrid, 2004, pp. 250, 221-222.

¹⁰ Eugenio FERNÁNDEZ en su ponencia «Historia de las palabras: la importancia del uso», indica que las lenguas maternas de Spinoza eran el hebreo, el portugués y el español. Además, en cuanto a la escritura prefirió el latín a su lengua adoptiva, el holandés, ya que con esta última se manejaba con dificultad. Cf. J. CARVAJAL, M.L. DE LA CÁMARA (eds.) *Spinoza: de la física a la historia*, Univ. Castilla-La Mancha, 2008.

¹¹ *Correspondencia*, Carta 19, Alianza Ed., Madrid, 1988.

¹² Conocía el caso de Uriel da Costa, excomulgado cuando Spinoza tenía 8 años, sometido a una humillación tal que lo llevó al suicidio.

¹³ MISRAHI, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴ Juan Pedro GARCÍA DEL CAMPO, *Spinoza o la libertad*, Montesinos, España, 2008, p. 14.

qué la gente más vital, incluso la menos sujeta a los principios de la moral-racional, es spinozista o está sometida al influjo básico del pensamiento de Spinoza?»¹⁵.

Desde lo que se puede calificar «la situación existencial» de un judío acusado de ateísmo en el centro de un siglo cristiano, se comprende la importancia y el significado de su obra. Identificada con su idea de sustancia única e infinita, dicha obra contiene la novedad crítica sobre enfoques escolástico y cartesiano. Su método hace uso de los instrumentos lógicos del siglo XVII para centrar el problema filosófico que le ocupa: la relación de la humanidad con ella misma y la relación de la humanidad con la naturaleza. Se trata aquí de comprender las relaciones de dependencia y coerción que atañen al ser humano.

Spinoza mantiene, desde 1652, contacto con grupos de cristianos conocidos por sus posiciones radicales durante su juventud. Esto le añade una dimensión cultural «externa» a la que le venía dada por su pertenencia a la Comunidad. En esa época asiste a las clases de latín que imparte Franciscus van en Enden: éstas le dan la posibilidad de conocer, a través de alguno de sus compañeros, a grupos de cristianos heterodoxos conocidos con el nombre de «colegiantes». Sus integrantes se concentran en torno al reformismo radical que afirma la libre interpretación, niega las mediaciones confesionales y se declara contrario a la subordinación confesional en asuntos civiles. Las tesis del libre examen y la libertad individual ya estaban instaladas en la mente de Spinoza y son la semilla de sus futuras obras.

Después de la quiebra del experimento republicano inglés¹⁶, sólo Holanda se mantiene, a finales de la década de 1650, bajo la forma de gobierno constituida por el federalismo organizativo. Debido al fracasado golpe de estado de la casa de Orange, esta propuesta federalista queda reforzada. Sin embargo, va perdiendo apoyos populares en la medida en que las oligarquías comerciales van causando un progresivo empobrecimiento de las capas sociales más desfavorecidas y pertenecientes, en general, a la iglesia calvinista que simpatiza con la casa de Orange por la protección que ésta puede proporcionarle. En torno a 1660 la disputa de gobierno se adscribe de nuevo a la disputa, cada vez más radicalizada, entre las religiones. Éste es, sintéticamente, el terreno político en el que Spinoza comienza a escribir y en el que tiene lugar su correspondencia con Blijenbergh.

Spinoza fue acusado de ateo tanto por judíos como por cristianos. El motivo de esta calificación parece encontrar su génesis en las cartas que Spinoza escribió a Blijenbergh. Si a eso le sumamos la anticipación que se ofrece en ellas de algunos temas contenidos en su *Tratado teológico-político*, tenemos que, junto a los datos que se apuntaron más arriba, el conjunto de las ocho cartas concentran un elevado valor para los estudiosos del autor. El comerciante de grano en Dordrecht se dirige

¹⁵ SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político. Tratado político*, traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, Madrid, 2007, p. 9.

¹⁶ Quiebra teorizada por Hobbes como «la guerra de todos contra todos». Si «el hombre es un lobo para el hombre» la mejor salida es, para Hobbes, la constitución de un Estado Leviatán al que se le otorga poder absoluto.

a Spinoza para que aclare sus dudas sobre las críticas que Spinoza hace a la obra de Descartes en textos publicados en el año 1663. Se trata de su primera publicación, *Apéndice o Pensamientos metafísicos y Principios de Descartes*, y firma con el nombre Benedictus, resultado de la latinización del hebreo Baruch (aunque en la mayoría de las ocasiones había firmado con el nombre portugués Bento).

El tema que introducía la conversación por carta giraba en torno al hecho de que Dios fuera o no responsable de una «voluntad mala», un tema a propósito del cual ya Spinoza había pensado, y por eso, desde la confianza de que su interlocutor tenía el mismo amor que él por la verdad, le adelanta lo que ha concluido, y probablemente escrito, sobre la Escritura y los profetas¹⁷. Este diálogo estaba condenado de antemano, pues tanto las actitudes, como los intereses, los situaban en las antípodas del pensar.

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

El TTP, publicado en 1670, es un texto republicano que intenta combatir el creciente poder de las fuerzas calvinistas y orangistas situadas políticamente en frente de la organización liberal y federativa de la República. El libro es un alegato a favor de la paz social y de la libertad de pensamiento contra esa alianza. El peligro que suponen los orangistas se denuncia argumentando que la libertad de pensar no podría ser suprimida sin destruir la paz del Estado y la piedad misma. Al mismo tiempo, en el texto se reivindica la capacidad de las instancias de gobierno republicanas para asumir el control de las actividades de los grupos confesionales agitadores.

En las cartas a Oldenburg apunta los motivos que lo impulsaron a escribir el tratado eran dos; uno, defender la república de Witt del autoritarismo calvinista, y el otro, más personal, defenderse de la acusación de ateísmo. El texto da la posibilidad a Spinoza de «poner a prueba la capacidad explicativa de las tesis inmanentistas sobre los asuntos humanos: frente a la concepción metafísico-confesional que entiende al hombre desde la primacía de un plan de Dios y también frente a ese pensamiento liberal que sustituye la ley divina por el nuevo absoluto laico de la razón, entendida como esencia común a todos los hombres que, por eso, debe convertirse en norma de actuación y en fundamento del derecho»¹⁸.

En el TTP se revela el pensamiento subversivo de una persona afable. El objetivo de sus críticas no se fija en los predicadores religiosos, sino al propio contenido doctrinal de la religión, en el sentido de que la doctrina no cabe en ésta. En el TTP se suprimen todos los ámbitos de la trascendencia a la hora de interpretar las Escrituras. Lo explícito es lo sustancial para el análisis de Spinoza, que concluye

¹⁷ Por las fechas de la correspondencia, se pueden señalar dos cosas: 1. La primera parte del TTP ya estaba perfilada: trataba de las ideas sobre la profecía y la relación entre filosofía y teología. 2. Estas ideas aparecían ya contenidas en el *Apéndice* de 1663.

¹⁸ GARCÍA DEL CAMPO, *op. cit.*, p. 160.

que en la Biblia no se enseña una doctrina filosófica, sino que sólo se enseña la obediencia. En el tratado se muestra que las leyes de la naturaleza son propiamente las que deben dictar cómo debe constituirse una sociedad. Estas leyes son leyes de cooperación para la supervivencia humana. Spinoza va más lejos cuando expone que, de hecho, las leyes no serían necesarias para los componentes de una sociedad que, para cada caso, buscasen lo mejor, desde la razón, para ella. Pero el asunto no puede ser así: para muchos son las pasiones las que dictan sus actos y, en consecuencia, se hace imprescindible dictar lo permitido y lo prohibido.

Lo que se considera *vera religio* se vale, escribe Spinoza, del miedo para conseguir la obediencia a través de la devoción a la religión del Estado. Por el contrario, la religión natural, en la que se coopera para reunir fuerzas en favor de la mayor libertad, se sostiene en una fe sin dogma. Un análisis racional permite conocer que la cooperación se sigue de un despliegue inmanente, en el que la razón es usada estratégicamente para optimizar la eficacia de la exigencia natural. Por todo esto, el discurso religioso, para Spinoza, no es una mentira (no puede serlo, pues carece de contenido, según él explica) sino un «mecanismo»¹⁹ que sirve a un proceso por el que los sujetos se viven como súbditos que forman parte de una sociedad basada en una cohesión imaginaria. Para mantener esa cohesión es necesario el control de la disensión: justamente, en julio de 1674, los tribunales de Holanda condenan formalmente el TTP.

Por medio del TTP sabemos de la diferencia que Spinoza muestra entre razón e imaginación. Esta diferencia se observa por sus efectos y no desde el punto de vista cognoscitivo. La idea se encuentra reflejada también en algunos textos anteriores, por ejemplo, en la correspondencia que estudiamos con Blijenbergh. Aquí Spinoza señala la fuerza que impone la dinámica confesional, frente a la demostración racional, para explicar las consecuencias que aparecen cuando la razón no puede sobre la imaginación. La falta del fundamental requisito que decanta el poder hacia la razón deriva en un estado en el que ni se puede reformar el entendimiento ni acabar con el error.

LO DESEADO COMO BIEN

En la *Ética*, Spinoza reconstruye de manera racional los juicios morales, partiendo de la inmanencia como condición fundamentante de toda verdad. De esa manera, «con Spinoza la filosofía moderna empieza a desembarazarse de los ‘trasmundos’»²⁰. El inmanentismo de Spinoza no implica ni un Ser que tan sólo puede ser captado desde la experiencia empírica, ni tampoco la contraposición entre los mundos sensible e inteligible. En esa dirección, naturaleza es una y lo «sensible» (materia y extensión) es tan real como lo «inteligible» (pensamiento), atributos ambos de la sustancia. Por lo tanto, si la naturaleza es *una*, nuestro mundo es único, y algo

¹⁹ *Ibidem*, p. 162.

²⁰ MISRAHI, *op. cit.*, p. 58.

que debe ser comprendido por sí mismo con los instrumentos de conocimiento que se incluyen en la propia naturaleza. Tenemos así que los conocimientos son inmanentes a su objeto, es decir: ya que la realidad es la naturaleza misma, el pensamiento es, también, naturaleza.

Eliminada la oposición de los dos mundos, inmanente y trascendente, Spinoza establece como auténtica oposición aquella que enfrenta lo finito a lo infinito. El sistema spinozista, a partir de dicha oposición, puede considerarse, a la vez, un realismo y un racionalismo. Desde esta perspectiva, la sustancia puede ser vista como concepto pero sólo en el sentido más lógico, que satisface dos premisas: no necesita de nada para ser pensado y abarca la totalidad infinita de lo real.

Con el término sustancia, el autor pone de manifiesto el carácter primitivo y autónomo de la naturaleza. La sustancia no ha sido creada, es autosuficiente, constituye el término primero del ser del conocimiento y, por último, es el origen de la verdad²¹. Nada puede ser ni ser pensado fuera de ella. La naturaleza obra según sus propias leyes necesarias y constantes.

El misterio de la trascendencia se cierra en el mismo plano en el que ontológicamente lo finito y lo infinito se igualan. Es por esto que el conocimiento del Ser es posible para Spinoza, pues éste se encuentra en un mundo real. En esa realidad, la totalidad es pensable pero no completamente cognoscible por la diferencia que observan elemento y totalidad. Por medio de los atributos (infinitos y aspectos intelectuales, a la vez que reales, de la sustancia) y los modos (finitos o infinitos, y última etapa conceptual del sistema axiomático de la naturaleza) pasamos del primer concepto metodológico (el *Deus sive natura*) a las realidades concretas y finitas que éste unificaba e introducía.

Que el ser humano tenga la capacidad de pensar, es decir, que esa singularidad humana exista, permite conocer el atributo «pensamiento» contenido en Dios. «El pensamiento es un atributo de Dios»²². Todo ello tiene interés para la elaboración de un método, extraordinariamente exigente en el rigor, capaz de explicar dicho pensamiento singular en relación a su campo ontológico y a la serie de determinaciones pertenecientes al mismo género. Es decir, para Spinoza, el cuerpo debe ser estudiado por sus determinaciones materiales y la mente (*mens*) por las propias mentales. Sabiendo, claro está, que cuerpo y mente se expresan recíprocamente.

Lo anterior nos lleva a un punto importante en Spinoza, aquel que, desde una perspectiva similar a la fenomenológica moderna, entiende a una idea como un acto: la idea es el pensamiento de alguna cosa que no sólo es el correlativo material de dicho pensamiento, sino que además es siempre una realidad material singular. El ser del pensamiento es el «ser el pensamiento» de un cuerpo material. Para Deleuze la propuesta de Spinoza sigue los «derechos de una lógica de la acción» del género humano. Una acción que no se sigue de un alma sustancial, estable y permanente

²¹ La *natura naturante* como totalidad infinita de los aspectos infinitos de la sustancia, es término primero y absoluto E1, 29, esc.

²² E2, 1.

(negando por completo el sentido tradicional de alma), sino del pensamiento efectivo de nuestro cuerpo, que existe (para nosotros el cuerpo es el objeto de la mente²³) como nosotros lo vivimos: esta conciencia del cuerpo ofrece un sentido a la existencia humana. El razonamiento permite dirimir que la relación de dependencia de la mente con su cuerpo es esencialmente de conciencia. Somos conciencia, pero no siempre conciencia clara, pues la relación reflexiva mente-cuerpo no es en todo momento necesariamente adecuada.

Construir una teoría de la conciencia; al margen del platonismo y de la escolástica, lejos también de la idea de la facultad absoluta de comprender, amar o desear, sitúa al spinozismo en una posición crítica respecto a una psicología de las «facultades». Las facultades son, para él, seres de la imaginación y metafísicos, que en nada tienen que ver con la experiencia real. Se insiste con esto en señalar que para un ser humano contingente, que piensa, las ideas son actos y, en cualquier caso, éstas son modos finitos a los que se adscriben el entendimiento y la voluntad.

El afán de conservación de sí mismo exige un mínimo de armonía social. Esta armonía obliga a la aceptación de prohibiciones y virtudes necesarias, que la humanidad acepta por experiencia y por superstición (esta última causada y fomentada por el miedo, tal como explica en el prólogo de su TTP). El ser humano es creador de mitos y este estado de creencias en lo sobrenatural sirve de apoyo a su moderación moral. «El mito de los juicios de Dios y de los castigos de Dios sirve para sostener las prohibiciones morales que también pueden explicarse como dictados de la razón»²⁴. En aquellos individuos reflexivos todo esto se puede llevar a la conciencia, trasladando el conato a una teoría más general de la individualidad.

Hablábamos de la necesidad natural de que nuestros deseos se organicen para la conservación. La acción particular de un individuo concreto, en un determinado momento, es el efecto de causas que funcionan bajo las leyes de asociación de pensamientos. La forma en la que esos pensamientos se asocian para formar secuencias son procesos tan regulares e inteligibles como los que se dan en el cerebro, sólo que las causalidades que enlazan pensamientos son distintas a las que enlazan cambios físicos. Las complejas y sensibles estructuras físicas que conforman el cuerpo humano son suficientes para que éste actúe por sí mismo, al margen de intenciones y propósitos a nivel consciente. Asumiendo estas explicaciones *a priori* de la realidad, esto es, que el conjunto de las cosas físicas se mueven e impulsan por leyes que propician el automantenimiento de las estructuras complejas, asumimos la conservación de la propia naturaleza con el medio. En el impulso hacia el automantenimiento se desvela el apetito que, llevado a la conciencia, se convierte en deseo.

Spinoza señala que «el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él»²⁵. Se refiere a modalidades concretas del deseo, y a lo que el movimiento de dichos deseos nos

²³ E2, 13.

²⁴ Stuart HAMPSHIRE, *Dos teorías de la moralidad*, Editorial FCE, México, 1984, p. 109.

²⁵ E4, 8.

conduce. Sobre el tema escribe: «En lo sucesivo, entenderé, pues por alegría la pasión por la que la mente pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor»²⁶. La perfección es el poder existir y el deseo es el poder existir mismo.

La consecuencia del deseo, por lo que se sigue de lo visto, debe ser la lógica búsqueda de la alegría. «El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza»²⁷. De esta forma el principio de la acción que busca la alegría, está del lado del ser humano antes que del objeto. No es el valor del objeto el que determina el deseo que tenemos de poseerlo, al contrario, es nuestro deseo, en tanto poder de existir, el que determina el valor del objeto. Spinoza «invierte dialécticamente la vida moral»²⁸, algo que deja definido en una conocida expresión: «Por todo lo que precede, queda establecido que no deseamos, no queremos, no perseguimos una cosa porque es buena, sino inversamente buena porque la deseamos, la queremos y perseguimos»²⁹.

La reflexión sobre la bondad o maldad de las razones queda abierta a la corrección, precisamente por la complejidad del pensamiento humano. Desde esta complejidad es posible pensar en las causas que constituyen las razones. El soporte físico de esta complejidad es el cerebro «que almacena los efectos de pasados consumos y que permite a los nuevos consumos combinarse con los restos de los antiguos»³⁰. Para Spinoza, es importante resaltar que las capacidades de nuestro complejo cerebro son las que nos permiten un pensamiento, también complejo.

Para los asuntos que atañen a la moral, es central abordar los extremos que definen el placer y el sufrimiento. La percepción de las cosas externas se acompaña de un afecto situado entre los límites de los afectos anteriormente señalados, la alegría y la tristeza: «Por bien entiendo aquí todo género de alegría [...] Por mal, en cambio, todo género de tristeza»³¹. La corrección de la que antes hablábamos tiene que ver con la corrección de los primeros juicios. Éstos, sometidos a la reflexión, pueden ser clasificados como adecuados o inadecuados, es decir, se trata de un juicio sobre nuestros propios estados mentales. Lo que propone Spinoza es que, así como en la ciencia natural las investigaciones nos revelan un mundo físico distinto al que nos da la perspectiva del sentido común, el entendimiento, por el mismo mecanismo, nos enseña que nuestras emociones, sentimientos o actos, son explicables sólo a un nivel de indagación compleja y sistemática. La primera complejidad que debe abordar una ética basada en la corrección del intelecto se encuentra en que el pensamiento se piensa a sí mismo. En este caso, el mismo pensamiento de la necesidad de corrección, desde la perspectiva ética de Spinoza, ya equivale a una corrección (o al principio de una).

²⁶ E3, 11, esc.

²⁷ E4, 18.

²⁸ MISRAHI, *op. cit.*, p. 100.

²⁹ E3,11.

³⁰ HAMPSHIRE, *op. cit.*, p. 95.

³¹ E3, 39, esc.

Hay un efecto inmediato en el pensamiento de quien entiende la necesidad de corregir. De alguna manera, la corrección aporta nuevas razones que se articulan originando un pensamiento nuevo. De nuestra creencia acerca del dolor y el placer se sigue nuestro comportamiento. Por eso, la corrección es importante, ya que «los pensamientos originales cambian precisamente porque el nuevo pensamiento acerca de las razones, aún si confirma el pensamiento original, viene a añadir a él un nuevo razonamiento; ahora mis razones son más articuladas de lo que originalmente fueron, y en ese sentido también han cambiado»³². En conclusión, Spinoza muestra una conexión entre el deseo y el bien en la dirección que identifica lo bueno con lo deseado: «en efecto, hemos mostrado que no deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al revés, lo llamamos bueno porque lo deseamos»³³.

La interpretación del spinozismo, para algunos que lo han tomado como inspiración general de su pensamiento, como es el caso de Goethe, obliga a contemplar dicho spinozismo como una religión de la vida en la que no entra la idea cristiana de trascendencia. En lo que se refiere a la filosofía de Spinoza, puede haber fe sin Dios y sin lo divino trascendente como soporte religioso, porque es el ser humano el que da contenido objetivo a la fe.

KANT: LA PROPUESTA NORMATIVA DE LA RAZÓN

En el lado contrario de la posición spinozista se encuentra la crítica kantiana. Lo que explica Kant es que «Dios, el alma inmortal, la libertad respecto a la determinación natural y las propiedades del mundo como totalidad son cuestiones que nos despiertan interés racional, pero también nos incitan a proferir afirmaciones vacuas. Lo racionalmente crítico consiste en abstenerse de hacerlas y aprender a vivir con preguntas sin respuesta»³⁴.

Que el ser humano se pregunte por cuestiones trascendentes es debido a una necesidad de la razón, argumenta Kant. «Lo acrítico es responder a esos interrogantes o dotarlos de objetos positivos»³⁵, aunque esto no implica que la salida a esos interrogantes se deba buscar en principios irracionales. Lo que se acepta según esta idea es la búsqueda trascendente, reconociendo que no se puede conocer más de los límites que el camino de la racionalidad crítica nos aporta, y cuyo extremo de conocimiento termina en el vacío. Para Kant, esto desvela la finitud humana.

Desde el punto de vista de la inmanencia, la trascendencia es una posibilidad hueca. Una posibilidad que se capta indirectamente cuando no hay una conciencia que implique realmente nuestra finitud. Sin embargo, para Kant, el impulso tras-

³² HAMPSHIRE, *op. cit.*, p. 99.

³³ E3, 9, esc.

³⁴ Yovel, YIRMIYAHU, *Spinoza, el marrano de la razón*, Editorial Anaya y Mario Muchnik, Barcelona, 1995, p. 377.

³⁵ *Ibidem*, p. 377.



cedente es justamente el que, una vez reconducido hacia el mundo real, nos aporta una «idea reguladora». Si expandimos la noción de trascendencia dentro del terreno inmanente, puede pensarse que, sin exceder la finitud, el ser humano «se supera en lo que todavía no es, se proyecta en su campo de posibilidades»³⁶. Desde ese horizonte, no cabe aceptar que la *natura naturans* spinoziana, desde su infinitud sustantiva, aporte a lo mundano la racionalidad que tiene; por el contrario, la *natura naturata* no tiene soporte alguno, ni externo ni interno. Aquí se abre la grieta con la idea de totalidad y mundo absoluto, es decir, en el hecho de que desde en esa condición inmanente no cabe, por deficiencia ontológica, la trascendencia.

La racionalidad finita humana necesita, como base para construir una normatividad, actitudes humanas reales. Sin esa condición, los principios morales *a priori* no tienen contenido: «no gozan de *status* intemporal propio a partir del cual sean ‘aplicados’ o incurran en ‘desvío’ o ‘incumplimiento’». Antes bien, sólo existen en su pertenencia inicial a la vida actual»³⁷.

La determinación *a priori* de un universal implica dar por supuesta la trascendencia. Con esta licencia se puede fundar la moral en un absoluto. Kant lo hace, y de esta forma supera la inmanencia basándose en el paradigma de la razón. El campo de la razón está por encima del mundo en el que estamos, luego desde la trascendencia sale, para el kantismo, el marco que constituye los imperativos morales.

Como puede apreciarse, para Kant la mejor forma de vida se deduce de la razón. Al naturalismo de Spinoza opone un «es/debe ser», concibe a la razón externa a la naturaleza, y sin embargo se atiene al principio de inmanencia cuando establece «fundamentos» para el mundo natural y moral, que no estén por encima del ser humano. Para él, la mente humana, cuando ejerce su razón dicta para sí las leyes y la religión: en ese sentido, la teoría kantiana es un teoría de emancipación. El lugar en el que reside esta razón, a diferencia de lo que se da en Spinoza, se encuentra externo a la naturaleza pero incluido en la naturaleza del hombre, algo que puede leerse como «una potencia extranjera que impone sus leyes desde fuera»³⁸.

Spinoza piensa que el ser humano es naturaleza; dicho de otro modo, el individuo es naturaleza en sentido amplio y no en el sentido que dicta una «naturaleza de rasgos humanos». La objetividad, como hemos visto hasta ahora, no se compone para él de propósitos o perfecciones genéricas, sino de causalidad e inferencia lógica. Por medio de su crítica, Kant cree ver cómo, de este modo, Spinoza también introduce postulados trascendentes.

Spinoza debe explicar cómo librar a la naturaleza de rasgos de origen humano sin caer en una naturaleza configurada para nuestras percepciones como masa indefinida, y sin sentido de ser en sí. Libra el problema haciendo residir en la sustancia lógica los sentidos en sí. El requisito que da consistencia a esa propuesta se basa en una conciencia que busca el «origen de sus propias acciones, evitando

³⁶ *Ibidem*, p. 378.

³⁷ *Ibidem*, p. 379.

³⁸ *Ibidem*, p. 225.

los peligros»³⁹, ese peligro que es, en términos spinozistas, causa del mal. Encuentra desde la inmanencia una solución para eliminar la trascendencia equiparando Dios y naturaleza e introduce a *Deus sive natura* como totalidad. También incluye la crítica sobre la idea filosófica que hace necesaria el alma inmortal, el miedo, la esperanza o la concupiscencia, para fundamentar una regulación: «Todo lo cual no me parece menos absurdo que si uno, por no creer que pueda nutrir su cuerpo con buenos alimentos, prefiera saciarse con venenos o sustancias letales; o por ver que el alma no es eterna, o sea, inmortal, prefiere vivir demente o vivir sin razón»⁴⁰.

Las palabras de Spinoza apuntan cuál es la intervención racional sobre las condiciones determinadas. Desde su perspectiva, la libertad es conciencia de necesidad: «Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad —la que es verdaderamente tal— y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser»⁴¹.

Spinoza no encontraba límites válidos a un desarrollo natural sistemático del conocimiento sobre la moral. Un conocimiento que aporta el entendimiento, como ambición de un ser razonable, del ideal moral. Una mejora radical se dibujaba como horizonte social, bajo la idea de la cooperación: «si dos individuos, por ejemplo, de una naturaleza idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre»⁴². Saber sobre las causas, primero conocidas y luego entendidas por explicaciones naturales, dentro del orden de la naturaleza, es el objetivo a conseguir.

Kant lee el pensamiento de Spinoza desde la pregunta que surge, a partir de la condición spinozista, que entiende que lo bueno y lo malo tienen fundamento natural. En la *Crítica del juicio*, se exalta el placer ante la contemplación de la naturaleza. Dicho placer está asociado tanto a la belleza como al arte, colmando las relaciones entre lo artificial (obra de arte) y lo natural (la naturaleza misma) que se derivan de tal contemplación, una relación en la que lo artificial parece natural y viceversa. Este misticismo de la naturaleza presentaba a la moral como superación de los impulsos y sentimientos naturales: la consecuencia directa de esto se manifestaba en la diferencia entre la moral racional y la inclinación natural. El orden natural ganaba sentido en base al orden trascendente. Situados en la posición kantiana, se entiende por qué plantea para el spinozismo una sustitución de la naturaleza por un «creador moral del mundo»:

Podemos, pues, suponer un hombre recto (como verbigracia, Spinoza), que se encuentra firmemente convencido de que no hay Dios ni vida futura (ya que, en consideración del objeto de la moralidad, va a parar a la misma consecuencia). ¿Cómo

³⁹ Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO, *Ética de la inmanencia: El factor Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2012, p. 55.

⁴⁰ E5, 41, esc.

⁴¹ E4, 18, esc.

⁴² *Ibídem*.

va a juzgar su propia e interior determinación final por medio de la ley moral que él, con su actividad, reverencia? Por el cumplimiento de esa ley no pide él provecho alguno para sí, ni en este ni en otro mundo; sólo desinteresadamente quiere fundar el bien, para lo cual esa santa ley da la dirección a todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado, y si bien puede esperar de la naturaleza, de vez en cuando, un concurso casual, no puede esperar nunca que se realice una concordancia legal, y según reglas constantes (como son y deben ser interiormente sus máximas), con el fin que se siente obligado y empujado, sin embargo a realizar. El engaño, la violencia y la envidia andarán siempre a su alrededor, aunque él mismo sea recto, pacífico y benévolo⁴³.

Más adelante, Kant introduce una idea que solucione la inmanencia spinozista:

[...] entonces, con un propósito práctico, es decir, para hacerse, al menos, un concepto de la posibilidad del fin final que le es moralmente prescrito, tiene que admitir la existencia de un creador moral del mundo, es decir, de un Dios, cosa que puede hacer muy bien, puesto que ello, al menos, no es en sí contradictorio⁴⁴.

LAS CARTAS

La posición de Spinoza con respecto al hecho de que «en virtud de las leyes de su naturaleza, cada uno apetece o rechaza necesariamente lo que juzga que es bueno o malo»⁴⁵ es, en buena parte, el tema que nos da entrada a su discusión con Blijenbergh. A partir de ahora, según un orden cronológico, intentaremos seguir el hilo de esta discusión desde la información contenida en esta correspondencia.

CARTA 18: LA VOLUNTAD EN TORNO AL MAL

En la primera carta que Blijenbergh (1632-96) escribe, se presenta como un admirador del trabajo de Spinoza. Esta aproximación inicial está envuelta en un cierto tono adulador: «sé que los Dioses todo lo venden con trabajo»⁴⁶. El deseo del comerciante calvinista de escribir esta carta, enviada en diciembre de 1664, surge de la lectura que realiza de los *Principios de filosofía cartesiana* y *Pensamientos metafísicos*, ambos publicados, como se dijo, en 1663, y únicos textos que Spinoza firma en vida. Con la primera misiva, se inicia una correspondencia en la que Spinoza habla abierta y extensamente sobre su idea del mal y se abre para Blijenbergh la

⁴³ Immanuel KANT, *Crítica del juicio*, Editorial Tecnos, Madrid, 2007, p. 396.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 397.

⁴⁵ E4, 19.

⁴⁶ Carta 18, [79].

oportunidad de mantener contacto con el autor de unas obras que, en realidad, le sorprenden e incomodan.

Blijenbergh se presenta, a sí mismo, movido por lo que describe como un «deseo de verdad pura»⁴⁷. Se ofrece como un acompañante con quien Spinoza puede vincularse, para abrir y «perforar sus agarrotados pensamientos»⁴⁸. Pero, lo cierto es que, entre Spinoza y Blijenbergh existía la gran diferencia que había entre un filósofo republicano y un teólogo orangista aficionado a la filosofía.

Blijenbergh no entiende en qué sentido el mal es tal cosa para Spinoza. Observa que si, según Spinoza, Dios crea a la sustancia y su movimiento (conato), y, además, Dios es quien permite que el alma persevere en su ser, siendo este movimiento perseverante del alma su voluntad, sólo son posibles dos salidas, teniendo en cuenta la infalible voluntad divina: «o no existe nada malo en el movimiento o voluntad del alma, o bien Dios mismo produce inmediatamente aquel mal»⁴⁹. Ése es el nudo a deshacer.

Parece, pues, que Dios determina no sólo la voluntad buena sino también la mala. Blijenbergh escribe que cualquier determinación de la voluntad es conocida por Dios desde la eternidad, de otro modo ponemos en Dios una imperfección. El caso de Adán guía el tema. Si Dios decretó que Adán comiese, lo hizo desde la necesidad de que incumpliera el mandato. Esa circunstancia permite pensar que no hay mal en el comer de Adán contra el precepto, porque si lo hay, es causado por Dios⁵⁰. Ambas posibilidades son «duras» de aceptar para el teólogo holandés.

CARTA 19: LA PRIVACIÓN COMO NO-IDENTIDAD

Spinoza responde el 5 de enero de 1665. Antes de dar sus argumentos, se pregunta sobre lo que su interlocutor entiende por mal. Comienza suponiendo que para Blijenbergh el mal es «la misma voluntad en cuanto está determinada del tal modo o que se opone a la prohibición divina». No es ésa la interpretación spinozista. En Spinoza la visión es contraria: «[p]or mi parte, no puedo conceder que los pecados y el mal sean algo positivo y mucho menos que exista o suceda algo contra la voluntad de Dios. Por el contrario, no sólo digo que los pecados no son algo positivo, sino incluso que nosotros no podemos decir (a no ser que hablemos impropriamente y al modo humano, como cuando se dice que los hombres ofenden a Dios) que se peca contra Dios»⁵¹. La distinción entre el bien y el mal es una visión desde la perspectiva humana que no conoce la verdad, como la conoce Dios. La decisión de Adán con-

⁴⁷ *Ibidem*, [80].

⁴⁸ *Ibidem*, [80].

⁴⁹ *Ibidem*, [82].

⁵⁰ «Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace lo que por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo», E4, 37, esc. 2.

⁵¹ *Correspondencia*, Carta 19, [88].



tiene tanta perfección, si se considera en sí misma, cuanta realidad expresa. Spinoza explica que la existencia de una cosa, considerada en sí misma y no en relación con otra, implica perfección hasta el final de la esencia de la misma cosa.

La decisión de Adán puede ser comparada con otras cosas que poseen más o menos esencia. El resultado nos daría una visión de grado sobre la perfección o imperfección del acto llevado a cabo por Adán. Esto es, lo que resulta detestable para el ser humano puede ser visto con gracia en un animal; hablamos de la misma acción, sólo que para el primero es imperfección y para el segundo no: «se sigue claramente que los pecados, por no indicar nada más que imperfección, no pueden consistir en algo que exprese esencia, como el decreto de Adán y su realización»⁵².

La voluntad y el entendimiento de Dios no son distintos; Dios no puede ir en contra de su entendimiento ejerciendo una voluntad que no se cumple: es como pensar en un cuadrado redondo, explica Spinoza. El asunto se enfoca desde el término privación para ser entendido. Las palabras de Spinoza lo aclaran: «pero no en cuanto que esa voluntad era mala, ya que el mal que en ella había no era más que la privación de un estado más perfecto que, a causa de esa acción, debió perder Adán»⁵³. El término sólo encuentra lugar en el interior del entendimiento humano, y no en el divino. Luego la cuestión se centra en lo que hacemos con el lenguaje, esto es, expresar con una definición única todas las «cosas singulares del mismo género»; el ejemplo, para Spinoza, está cargado de claridad para nosotros, esto es, la «figura externa del hombre».

Spinoza, muy agudamente, declara que todo lo juzgamos según afirmamos que debe seguir una determinada definición (que es esa figura externa). Si esto no se cumple, si algo, por sus obras, no cumple la perfección de la definición, entonces juzgamos que está desviado de su naturaleza, «cosa que no haríamos de no haberla puesto bajo aquella definición, ni haberle atribuido tal naturaleza»⁵⁴. Esto da la clave de por qué la voluntad de Dios se mantiene intacta después de la decisión de Adán: Dios no realiza definiciones generales, ni conoce de manera abstracta.

El ejemplo sobre el que gira la discusión se incluye en uno de los pasajes de la Biblia, un texto que, en cierto modo, no cuenta con todo el crédito de Spinoza y sobre cuya exégesis da detallada información en su TTP. La idea, para él, es que «la Escritura, al estar principalmente al servicio del pueblo común, habla de ordinario al modo humano, ya que el vulgo es incapaz de entender las cosas sublimes»⁵⁵. La salvación (el fin del creyente), se busca por medio del cumplimiento de las leyes (expuestas como medios, no siendo más que causas) reveladas a los profetas, mientras que las parábolas hacen la función de imaginario humano para una representación mental de Dios. En definitiva, Spinoza desvela otra realidad distinta de la que se describe en lo siguiente:

⁵² *Ibidem*, [90].

⁵³ *Ibidem*, [91].

⁵⁴ *Ibidem*, [92].

⁵⁵ *Ibidem*, [92].

La salvación y la condenación, que no son más que efectos que fluyen necesariamente de esos medios [leyes], los presentaron como premio y pena. Y así, como conformaron todas sus palabras a esta parábola, más que la verdad, dibujaron a Dios a imagen del hombre: ora enojado, ora misericordioso, ya deseando cosas futuras, ya presa de celos y sospechas, e incluso engañado por el mismo diablo. De ahí que los filósofos y todos aquellos que están por encima de la ley, es decir, aquellos que practican la virtud, no como una ley, sino por amor, porque es lo más excelente, no deben prestar atención a tales expresiones⁵⁶.

Al final de esta primera carta de Spinoza a Blijenbergh se termina de diluir el problema inicial: Dios sólo provee a Adán de un conocimiento más perfecto. Conocer el daño que nos puede provocar una sustancia nos ayuda a entender que nos conviene o no, porque nuestro conocimiento crece en perfección. Adán supo, por medio de Dios, que comer del árbol era mortífero, pero aún así comió: ¿de qué le sirvió saber? Su conocimiento fue más perfecto que su voluntad. Pensar que su voluntad debió ser perfecta, es más, pensar que Dios debió proveerlo de una voluntad más perfecta, es como pedir al círculo las propiedades de la esfera⁵⁷, en palabras de Spinoza.

La voluntad de Dios se expresa tanto en impíos como en justos, pero esto no implica que sean comparables. La perfección de una cosa la hace participar de la deidad en proporción creciente. Por esta razón, los justos, que poseen una perfección superior que los impíos, tienen más virtud que los impíos, pues poseen el amor divino que emana del conocimiento de Dios. El desconocimiento del impío lo convierte en instrumento que actúa de manera inconsciente; por el contrario, el conocimiento del justo le aporta la conciencia de saber que la perfección propia está en ese conocimiento. La clave de no-identidad del mal en Spinoza está basada en que todo lo que existe implica perfección y esta perfección abarca toda la esencia de la cosa.

CARTA 20: ENTENDER EL LÍMITE DEL CONOCIMIENTO

Blijenbergh cree oportuno aclarar los presupuestos desde los que parten sus razonamientos: «yo tengo dos reglas generales conforme a las cuales procuro filosofar siempre. La primera es el concepto claro y distinto de mi entendimiento, la segunda es la palabra revelada o voluntad de Dios»⁵⁸. Pero, en realidad, la primera afirmación es en gran parte irrelevante. Lo que él mismo dice es que si por la primera encuentra una verdad que choque con la segunda, descarta esa verdad. Blijenbergh no ve cómo superar la perfección de Dios desde su entendimiento finito, aunque eso lo obliga a una absoluta fidelidad a las Escrituras: en realidad, aquí no aplica la duda cartesiana. El teólogo no niega que su perfección se ha resentido a fuerza de cometer errores, pero por ese mismo argumento, se aferra a la palabra de Dios como manual

⁵⁶ *Ibidem*, [93].

⁵⁷ En la carta se aclara que esto queda demostrado en la proposición 15 de los *Principios*.

⁵⁸ *Correspondencia*, Carta 20, [96].



de vida ética. Por eso, las explicaciones anteriores de Spinoza, que juzga desde su primera regla, admirables por sus sutiles conceptos, son rechazadas desde su epígrafe de filósofo cristiano.

Con acierto, Blijenbergh expone lo que rechaza, esto es, si no se pueden realizar ni más ni menos actos que los que se obtienen por existencia, entonces no cabe pensar en una privación de un estado más perfecto. Es imposible ir en contra de la esencia dada por la voluntad de Dios. En definitiva, lo que insiste en observar es la contradicción entre la inexistencia del mal y la posibilidad de una privación de un estado mejor (en contra de la voluntad de Dios). Decide no entrar en la discusión sobre las palabras utilizadas⁵⁹ en expresiones tales como «bien menor» o «mal absoluto». No, el argumento para él es simple: si pasamos de un estado mejor a uno peor, es decir: «un hombre que por su imprudencia ha sido causa de la privación de un estado más perfecto y que por lo mismo, es ahora menos que antes, [...] debe ser llamado malo»⁶⁰.

Tanto la privación, en seres humanos, como su equivalente en forma de negación para Dios, son nociones discutibles, según Blijenbergh, de la teoría spinozista. Para discutirlo se dirige hacia la concepción de hombre (en su dependencia de Dios), y su situación, antes y después de cometer el error que lo sitúa en un estado de perfección menor. Establece los extremos del desencuentro en base a la verdad de una u otra de las dos afirmaciones que siguen: «o no somos tan dependientes de Dios o no tenemos en nosotros el poder de no poder errar». Sabe que Spinoza afirma que «tenemos el poder de errar», por lo tanto, concluye que, por la afirmación anterior, «no podemos ser tan dependientes de Dios». Una conclusión que no explica, según él, por qué aquella privación en el ser humano implica una negación respecto a Dios. Su desacuerdo se manifiesta como una cadena de preguntas que termina en la siguiente: «¿Es concebible que Dios coloque a un ser en tal dependencia de él que no pueda actuar de otro modo, y que, por su acción, pierda éste después un estado más perfecto, y que, sin embargo, Dios no tenga ningún conocimiento de ello, pese a haber sido la causa absoluta de la acción de ese ser?»⁶¹. No podemos ser tan dependientes de Dios como las piedras, porque en ese caso, de nada sirve el entendimiento. Para Blijenbergh, sin los límites del entendimiento en la voluntad, ¿para qué el orden de la perfección divina? Se preocupa por el lugar en el que esto deja a la plegaria, el consuelo, la tranquilidad, y en suma, a la esperanza. Se interroga por la culpa, pues si en Dios no hay conocimiento del mal, tampoco lo hay de la pena. Blijenbergh necesita de los límites divinos y no entiende que la propuesta de Spinoza descansa en el hecho de que «debemos amar la virtud por sí misma»⁶². La propuesta spinozista tiene el aspecto mecánico de las agujas de un reloj: son las pasiones las que marcan el ritmo sin el auxilio del entendimiento sobre la voluntad.

⁵⁹ Siguiendo las razones que Spinoza expone en el Apéndice, parte I, capítulo 3.

⁶⁰ *Correspondencia*, Carta 20, [101].

⁶¹ *Ibíd.*, [108].

⁶² *Ibíd.*, [112].

A partir de ahora, los argumentos de Blijenbergh se guían por la segunda de sus reglas. No es posible, afirma, que exista alguien que no cometa errores; el examen de cada uno confirma que no es posible para la inteligencia dominar las pasiones por medio de la razón, aunque se invierta en ello todo el esfuerzo. Desde que se produjo la primera «caída» narrada por las Escrituras, estamos tratando de enmendar esa primera imperfección en cuanto sea posible. En definitiva, Blijenbergh trata de convencer a Spinoza de la importancia de las Sagradas Escrituras en la tarea de «volver el hombre caído a Dios».

La vía por la cual se suspende el juicio no es la adecuada para evitar el error, evitando al tiempo las pasiones, porque es insostenible a lo largo del tiempo. Eso es cuestionado por Blijenbergh en relación a la potestad que Spinoza afirma que tiene el ser humano para querer y para juzgar guiados por el entendimiento. También critica la posición spinozista que reniega de la indiferencia: no entiende que Spinoza quite importancia al hecho de no poder comprender totalmente un asunto, porque lo considera la raíz del error. Las criaturas que Dios crea, en su perfección, no pueden implicar contradicción. Por lo tanto, es posible asumir el acuerdo entre las cosas a conocer y el entendimiento humano.

La defensa de las Sagradas Escrituras es vital para Blijenbergh, fundamentalmente por el valor normativo que en ella encuentra, en tanto palabra revelada de Dios. Desde esa posición, es imposible admitir que en el texto bíblico exista un solo error por equivocación de los profetas, y mucho menos por equivocación de Dios. Todo lo que está es lo que debe ser, si Dios lo permitió. Cerrado a las afirmaciones de Spinoza, más naturales y verosímiles (en consecuencia, más acordes con Dios), Blijenbergh se debate entre las dos reglas que se autoimpone. Por su primera regla, sabe que su interlocutor no comete errores groseros; de otro lado, si parte de su segunda regla, los aciertos de Spinoza son tales que admitirlos privarían a Blijenbergh del sueño de la vida eterna. «A esto parecen conducirme sus opiniones: que cuando yo deje de existir aquí, dejaré de existir para siempre»⁶³.

CARTA 21: LA ESENCIA Y SUS NO PERTENENCIAS

El poder destructor y creador es el de la *inversión dialéctica*, el de la inversión para convertirse uno en su contrario; uno se encuentra en una realidad plena y totalmente reflexionada por la conciencia de sí cuando las obras se valoran por su calidad y no por el poder de quien las hace.

Spinoza responde a las dudas de Blijenbergh y entra de nuevo a explicar los términos privación y negación: «digo, pues, en primer lugar que la privación no es el acto de privar, sino tan sólo la pura y simple carencia, que por sí misma no es nada. En efecto, sólo es un ente de razón o modo de pensar que formamos al comparar

⁶³ Ibídem, [122].

unas cosas con otras»⁶⁴. En consecuencia, si algo no pertenece a la cosa, Dios no es causa de lo que no pertenece como propio a esa cosa, lo cual no es más que una simple negación.

Si atribuimos a cualquier ser humano el apetito de la virtud, inmediatamente, por comparación, cualquier otro apetito considerado peor lo vemos como privación. Pero ese apetito de la virtud, en ese momento, pertenece tanto a ese humano como a una piedra, y por eso, en ese sentido, el apetito de la virtud no es privación, sino negación. Spinoza pretende zanjar este asunto con la mayor concreción: «la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza, y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza»⁶⁵.

Spinoza se da cuenta de lo poco dispuesto que su interlocutor está a buscar la verdad. En palabras de Deleuze, lo que mueve a Blijenbergh es el «gusto por la polémica, el deseo de tener razón, y la manía de juzgar»⁶⁶. Aun así, Spinoza continúa ofreciendo explicaciones sobre el asunto de la dependencia. Ya había dejado claro en sus publicaciones anteriores que no creía en la libertad que Descartes atribuye al alma. Éste es el punto de desconexión con la creación divina, porque al no saber ni cómo crea ni cómo conserva Dios las cosas, no podemos saber cuánto ni cómo se concilia nuestra libertad con la providencia y libertad de Dios. Luego, a partir de ese no-saber, no podemos conocer si en nuestra alma existe contradicción o no.

Lo que sí sabemos, explica Spinoza, es que Dios nos ha dado un entendimiento determinado y una voluntad indeterminada, aunque no conocemos el fin de tal cosa. Lo que importa sobre la voluntad es su necesidad, y que de ella depende que seamos más perfectos. Sobre la libertad, continúa, «no reside ni en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar y negar, de suerte que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, más libres somos»⁶⁷. Si algo se sabe de manera clara y distinta, podemos afirmarlo porque se sigue necesariamente de nuestra naturaleza, y, sin embargo nunca somos más libres que cuando afirmamos algo de ese modo. Pero si algo no se conoce de forma clara y distinta, permitiendo que la voluntad se salga de los límites de nuestro entendimiento, ya no percibimos la necesidad del primer caso. A pesar de esto, sí conservamos la libertad que va siempre incluida en nuestra voluntad: «sólo en ese sentido se llaman buenas o malas nuestras obras»⁶⁸.

En lo que se refiere a Descartes, no hay contradicción cuando explica que somos causa del mal respecto a nuestra libertad. Pero la libertad a la que se refiere el propio Spinoza se muestra en que el entendimiento entrega a Dios alma y cuerpo fuera de supersticiones. En esta circunstancia, la oración, por ejemplo, es útil para un entendimiento que no alcanza a conocer los caminos hacia el amor de Dios o, lo

⁶⁴ *Ibíd.*, [128].

⁶⁵ *Ibíd.*, [128].

⁶⁶ Gilles DELEUZE, *Spinoza. Filosofía práctica*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2001, p. 41..

⁶⁷ *Ibíd.*, [130].

⁶⁸ *Ibíd.*, [130].

que es lo mismo, hacia la salvación. Lo que perfecciona a los seres es su dependencia divina, y en esta perfección se obra por amor. No es necesario pensar en el castigo para no cometer crímenes, es suficiente la libertad basada en el amor y el conocimiento de Dios para no hacerlo. No se actúa, desde esa perspectiva, por temor sino por amor.

La carta de Blijenbergh demuestra que no ha entendido a Descartes, piensa Spinoza. En primer lugar, la idea de suspender el juicio con el fin de contener las pasiones no tiene paralelismo con la idea cartesiana: no es posible existir y no ser una cosa pensante, luego no es posible abandonar la razón. También cree Spinoza, como Descartes, que nuestra voluntad puede salir de los límites del entendimiento; si no fuera así, no tendríamos capacidad de dar un paso, pues todo lo que nos rodea es incierto. Refuta así, de manera concisa, lo expuesto por el teólogo.

Otro punto que aclara tiene que ver con su creencia en las Sagradas Escrituras. Sobre ellas puede decir que no encuentra una demostración matemática que satisfaga sus enunciados pero que su confianza en los profetas, que escriben sobre la verdad revelada, no necesita tal demostración, y que ambas afirmaciones no implican contradicción.

CARTA 22: VIRTUD Y NATURALEZA

La idea spinozista que afirma que Dios conocía el pretérito y presente de Adán sigue siendo oscura para Blijenbergh, que debe asumir con ella que el presente de Adán no está privado de su estado pretérito. La esencia de una cosa es la que contiene en el momento de ser percibida. La pregunta que dirige a Spinoza es «¿qué razón habrá entonces para que Dios no desee la acción de uno de la misma forma que la de otro? »⁶⁹. Continúa diciendo que, si servir a Dios es realizar lo que él ha querido para nosotros, «¿qué diferencia existe, entonces, respecto a Dios, entre el servicio de los justos y el de los impíos? »⁷⁰. Ambos actúan por decreto divino, ¿qué diferencia hay entre ambas esencias respecto a Dios? Es muy sutil el comerciante cuando, primero se culpa del error que comete su entendimiento al no comprender lo que dice Spinoza, para más adelante contar que de las expresiones spinozistas se deduce que no puede haber error, según extrae de la carta que le envía Spinoza en la que este afirma que «en realidad, no existen ni errores ni delitos, sino que todo contiene exactamente la esencia que Dios le da, la cual, sea la que sea, siempre incluye perfección»⁷¹.

Las expresiones de Blijenbergh están firmemente asentadas en una ley externa: por eso, no ve razonable que la propia ley de la virtud evite el vicio. No hay para él nada virtuoso en repugnarnos por naturaleza de un alimento que nos desagrade, y tampoco es virtuoso alejarnos por naturaleza de las cosas malas. La desviación del

⁶⁹ *Correspondencia*, Carta 22, [138].

⁷⁰ *Ibíd.*, [139].

⁷¹ *Ibíd.*, [140].

amor de Dios, es decir, de su conocimiento, es un signo de confusión y no de dependencia. Blijenbergh escribe entonces que es «aquí y sólo aquí donde debe hallarse la causa de mi error o del suyo». No es el error lo que se reconoce a sí mismo en realidad, sino más bien la duda, y es con dudas como finaliza sus cartas, apurando hasta el final las preguntas.

Pregunta sobre temas que dan en la diana de cuestiones esenciales en la filosofía de Spinoza: «¿Dependen las sustancias intelectuales de distinto modo de Dios que las cosas sin vida? ». El alma no tiene la libertad que le atribuye Descartes, afirma Spinoza: «¿qué diferencia existe entre la dependencia de las sustancias intelectuales y la de las carentes de vida? », «¿Cómo concibe usted la dependencia de Dios y cómo depende el alma de Dios? », «¿No es nuestra acción, acción de Dios y nuestra voluntad, voluntad de Dios? ».

CARTA 23: EL MAL NO ES

Dios es la causa de todo lo que exprese esencia: por lo tanto, si se puede demostrar que el mal, el error, el delito, etc., contienen esencia, será Dios la causa de lo malo. Spinoza demuestra lo contrario: el mal no expresa esencia. Para ello, usa como ejemplo los matricidios cometidos por Nerón y Orestes. Expone este asunto de la siguiente manera: «El matricidio de Nerón, [...] en cuanto incluía algo positivo, no era un crimen: pues también Orestes realizó la acción externa y tuvo además la intención de asesinar a su madre y, sin embargo, no es acusado tanto como Nerón. ¿Cuál fue entonces el crimen de Nerón? »⁷². Lo que muestra Nerón con su acto es su ingratitud, inmisericordia y desobediencia: todas ellas no denotan esencia. Por tanto, Dios no puede ser la causa de ellas, porque no hay una esencia que de él derive. Dios es sólo causa del acto e intención de Nerón. Deleuze apunta que sin duda Spinoza se siente obligado a aislar una «extrañísima concepción del mal», más preocupado por su deseo de verdad que por su prudencia. El texto es difícil de entender. Sin embargo, desde la *Ética*, se nos aporta un explicación más amplia⁷³.

«En términos filosóficos no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable. Pues todos éstos son atributos humanos que no tienen lugar en Dios»⁷⁴. Las obras de los piadosos e impíos no se diferencian en grado

⁷² *Correspondencia*, Carta 23, [147].

⁷³ «La acción de golpear, en cuanto físicamente considerada, atendiendo sólo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano. Así pues, si un hombre, movido por la ira o el odio, es determinado a cerrar el puño o mover el brazo, ello ocurre —como hemos demostrado en la Parte Segunda— porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas, y así, podemos ser determinados a una sola y misma acción, tanto en función de imágenes de cosas que concebimos confusamente, como en virtud de imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente», E4, 59, esc.

⁷⁴ *Correspondencia*, Carta 23, [148].

solamente, sino también en esencia. Todo fluye de las leyes y decretos de Dios, no obstante, «aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel, ni la tristeza una especie de alegría»⁷⁵.

CARTAS 24 Y 27: ESTADO FÍSICO-QUÍMICO DE LOS CUERPOS

En su última respuesta, Blijenbergh parece haber entendido de manera precisa la doctrina spinoziana sobre el mal, pero le repugnaba todo lo que podía inferirse de ella. Aunque la salvación es buena para los hombres, sin embargo no lo es para los brutos o las plantas, porque en nada tiene que ver con ellos: esto formaba parte de lo que Spinoza contaba en las *Meditaciones*. Por su parte Spinoza, en su última epístola, ve que las pretensiones de Blijenbergh exceden el problema que los ocupa acerca del mal. Decide por eso, y por lo que advierte desde la segunda carta de su interlocutor, terminar con la correspondencia.

La filosofía spinozista no introduce a Dios como juez: tampoco lo introduce dictando prohibiciones. Dios da a conocer; en el caso de Adán, Dios le informa sobre el fruto, no le prohíbe que lo coma. Así pues, el conocimiento que Adán adquiere es sobre un fruto que por su composición descompondrá su cuerpo, tal como si fuera un veneno. La tesis es: «lo malo debe concebirse como una intoxicación, un envenenamiento o una ingestión. O, incluso, atendiendo a factores individuantes, como una intolerancia o una alergia»⁷⁶.

Los cuerpos, constituidos por partes, se conforman de una manera determinada. Las distintas partes tienen un orden distinto y también se relacionan de formas distintas. El encaje de relaciones de los cuerpos, consigo mismos y con otros, es una relación eternamente verdadera. Dicha relación le da las características singulares a cada uno, le da la forma. A su vez, las distintas relaciones van dando como resultado relaciones dominantes por agregación de los distintos cuerpos en una estructura superior. Para Spinoza, el concepto de envenenamiento o alergia tiene que ver con la destrucción o descomposición de una de las relaciones que constituyen el cuerpo. Cuando es la relación dominante aquella que sufre la desintegración, entonces sobreviene la muerte.

Lo que se puede conocer de forma verdadera o por revelación son las verdades eternas: por esa razón, las relaciones y sus leyes de composición pueden ser conocidas. Sin embargo, en condiciones naturales, la experiencia es necesaria para conocer las partes de una relación. Por medio de esa particular búsqueda de conocimiento se prepara el terreno del que se sirve Spinoza para explicar su tesis, según la cual el mal no es. Piensa que aquellas composiciones que resultan de determinadas relaciones que siguen el orden de la naturaleza, no tienen por qué sostener a la propia relación. La idea es que todos los objetos cuya relación nos componga son buenos (*conveniencia*)

⁷⁵ *Ibidem*, [149].

⁷⁶ DELEUZE, *op. cit.*, p. 42.

y todos los objetos con los que al relacionarnos descompongan nuestra relación son malos para nosotros (*inconveniencia*), aunque no lo sean para otras relaciones. Si el mal no es una incrustación en las relaciones cuyas composiciones siguen el orden de la naturaleza, ¿puede estarlo en las esencias de los componentes de la relación?

Ya quedó expuesto cómo ni en actos ni en obras hay mal, pero otra cosa son los actores, pues sus esencias no son igualmente perfectas. A su vez las esencias no se componen de igual manera. «En ese sentido, debe entenderse que el *mal* (en sí) no existe, pero que sí hay lo *malo* (para mí)»⁷⁷.

El conjunto de las relaciones permite que un objeto sea bueno para una de nuestras relaciones y malo para otras; la libertad de cada una de las relaciones que nos constituyen varía con la edad, con las enfermedades... Varía al punto de que todos estos cambios modifican las relaciones que nos componen hasta hacer dudar si la composición última pertenece al individuo inicial. Llevada la idea al extremo, alguna de las relaciones del propio cuerpo pueden volverse un veneno para éste (como ocurriría con enfermedades de origen inmunológico, autólisis, soporte vital, etc.). Lo que resulta relevante sobre un acto es que se asocie a la imagen de la cosa, en tanto se compone con éste; o, en otro sentido, se asocie con imagen de la cosa que por éste se descompone.

¿Qué motivos dan más derechos al bien que al mal? Para concretar la cuestión, podemos centrarla en el hecho de la muerte: el acto de golpear sólo es malo si entra en la relación de un cuerpo, causándole la muerte por la descomposición de alguna de sus relaciones (más tarde habría que reflexionar sobre si la muerte es mala en sí). Pero si el golpe del que hablamos sirve para clavar un clavo, el acto compone una relación. Veamos esto más detenidamente. Los crímenes de Nerón y Orestes, desde la perspectiva expuesta, pueden ser interpretados de forma distinta:

1. Orestes mata a Clitemnestra, porque ésta mató a su padre, Agamenón. De esta forma, la imagen de la relación de composición de Orestes y la imagen de la relación de composición de Agamenón quedan asociadas directamente, por lo que el hijo entra en la relación característica del padre, es decir, con la verdad eterna que compone a Agamenón. Este acto se une a la cosa en tanto que la compone.
2. Nerón mata a Agripina: el acto está asociado directamente a la descomposición de su madre. Nerón se muestra sin gratitud y sin piedad. El acto se une a una cosa en cuanto que la descompone. En Nerón existe una completa ineptitud para entender qué le impulsa al matricidio, sólo manifiesta su inmisericordia; algo que, como vimos, no expresa esencia y que por lo tanto no es causa de Dios. No hay distinción en este punto entre Adán y Nerón, ambos están sujetos a su desconocimiento.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 45.

La interesante apreciación de Spinoza según la cual aquellos que se guían por el intelecto serían incapaces del conocimiento del bien y del mal, lleva al resultado de que dicho conocimiento sólo es propio de la imaginación, es decir, inadecuado. Spinoza encuentra que por las leyes de la naturaleza no hay en ésta más que composición de relaciones. Por eso, bajo una idea adecuada, dos cuerpos componen sus relaciones por la «noción común»; de otro lado, si dos cuerpos no se convienen, ya no se unen por una idea adecuada. Luego lo malo sólo puede surgir de una idea inadecuada y todas las afecciones tristes que surgen de ella.

Llegamos al punto en el que se ve cómo la posibilidad de probar la bondad o maldad de una acción no se sigue ni del acto ni de su consecuencia o efecto, sino de la determinación que se da en la relación de dos relaciones: «la imagen del acto conforme a su propia relación y la imagen de la cosa conforme a la suya»⁷⁸.

Decíamos que para Spinoza los actos son todos igualmente perfectos, pero esto no incluye a los actores. La cuestión sobre el mal se fija ahora en la singularidad más profunda de las relaciones. Las esencias a las que estas singularidades pertenecen son realmente el objetivo de ese análisis. Deleuze lo explica diciendo que «lo que pertenece a la esencias es siempre un estado, es decir, una realidad, una perfección que expresa una potencia o poder de afección. Ahora bien, nadie puede ser malvado o desgraciado en función de afecciones que tiene, sino en función de las afecciones que no tiene»⁷⁹. Esta aclaración nos devuelve a la cuestión de la relación, pues en aquélla se descubre que la maldad se encuentra de la misma forma en el orden de las esencias que en el orden de las relaciones. El mal no se da en un estado o esencia en sí, sino que surge de la comparación de estados, que es lo mismo, como vimos, que la comparación de esencias.

La idea de esencia puede ser percibida, de alguna manera, fuera de todo devenir y duración, pues como apunta Blijenbergh, lo percibido en una esencia es sólo considerado propio de ella en un momento dado. Sobre esto escribe Spinoza en la Parte Tercera de su *Ética* cuando tiene en cuenta el paso a una menor perfección por medio del sentimiento de tristeza como acto, y que como acto tiene carácter real y de duración. La tristeza no es privación pero tiene la capacidad de «disminuir la potencia de acción o el poder de afección, que se manifiesta tanto en la desesperación del infeliz como en los odios del malvado»⁸⁰. En esa duración se muestra la variación del contenido de la existencia, y entre esas variaciones se encuentra intercalado lo malo.

Hemos podido comprobar las evidentes diferencias entre Blijenbergh y Spinoza. Por medio de las cartas, observamos que el primero sitúa a Dios como un juez (ya vimos que para Spinoza esto no es cierto), mientras que para el segundo el juicio sobre nosotros se ejerce por nosotros mismos y sobre nuestros estados. «La prueba

⁷⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁰ DELEUZE, *op. cit.*, p. 52.

físico-química de los estados constituye la Ética en oposición al juicio moral»⁸¹; esa certidumbre constituye un alivio de la trascendencia.

EL MAL EN LOS LÍMITES DEL LENGUAJE

La conciencia puede imaginar una idea inadecuada de sí misma. Las personas que viven las cosas como probables o inciertas, propone Spinoza, no tienen más remedio que calificarlas desde la inadecuada percepción que les procura la imaginación, rotulándolas de buenas o malas. No es así para aquéllas que, teniendo el conocimiento necesario adquirido, no encuentran sentido en los términos «bien» y «mal». Dicha adquisición no puede quedar en el campo de la externalidad, como dato. Más bien, la introyección de éste es el modo por el que el sujeto se puede salvar a sí mismo, desde la lectura que Castilla del Pino hace del spinozismo, racionalizando la catástrofe de su infravaloración.

La *Ética* de Spinoza ofrece una posible conversión moral con la forma de «ilustración intelectual» que actúa sobre las emociones. Tal ilustración desplaza el punto de vista hacia un cambio en la perspectiva desde la que sea posible el análisis de la cadena causal. Este cambio nos lleva a la formación tanto de creencias, como de sentimientos y actitudes originales. La corrección de emociones es un «proceso análogo al de colocar al pintor del cuadro dentro del cuadro y, por tanto, de hacer que el cuadro original sea un rasgo de la escena, junto con los objetos que pinta»⁸². Para Spinoza, existe paralelismo entre el cambio de punto de vista en las emociones y el cambio de punto de vista de las percepciones físicas: por eso toma como base la participación de cuerpo y mente para explicar todo pensamiento y todo conocimiento. No debe ofenderse a la razón, piensa Spinoza, dudando de la ley de la causalidad tanto en el campo de lo psicológico como en el de lo físico, aunque lo que encadena a los pensamientos es distinto a lo que encadena a lo físico. Spinoza aborda el problema desde lo básico de la dinámica del comportamiento humano⁸³.

El conocimiento del Dios que propone el spinozismo aporta el conocimiento del bien, sabiendo que es el bien de lo que existe en realidad, y realidad y perfección son la misma cosa dentro de tal conocimiento. «Dios conoce, es conocido y es el mismo conocimiento»⁸⁴. Sobre esa base culmina la última adquisición intelectual: saber sobre lo real y verdadero. El bien denota ese saber. La perfección y la imperfección, como modos de pensar, son calificaciones para una realidad que no se concibe en sí misma, sino por comparación. Los términos tienen valor sólo como indicadores en ese sentido comparativo:

⁸¹ *Ibíd.*, p. 53.

⁸² HAMPSHIRE, *op. cit.*, p. 102.

⁸³ Carlos CASTILLA DEL PINO, *Teoría de los sentimientos*, Fábula Tusquets Editores, Barcelona, 2003.

⁸⁴ BELTRÁN, *op. cit.*, p. 312.

Por lo que se refiere al bien y al mal, tampoco ellos indican nada positivo en las cosas, es decir, consideradas en sí mismas, y no son más que modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí. Pues una y la misma cosa puede ser, al mismo tiempo, buena y mala, y también indiferente. La música, por ejemplo es buena para el melancólico y mala para el que llora; en cambio, para el sordo no es ni buena ni mala. No obstante, aunque las cosas sean en sí, tenemos que conservar esas palabras. Pues, como deseamos formarnos una idea del hombre como modelo de la naturaleza humana que tengamos a la vista, nos será útil conservar estas mismas palabras en el sentido que he dicho. Por bien entenderé, pues, en lo que sigue, aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos dicho modelo. Diremos que los hombres son más perfectos o imperfectos, en cuanto que se aproximen más o menos a este mismo modelo⁸⁵.

En el texto se propone dar sentido a una idea adecuada de sujeto. De esta manera lo que para cada uno sea perfecto o imperfecto será lo más parecido o no a la construcción mental de dicho modelo, preformado, de sujeto. Desde la perspectiva spinozista se elimina de contenido positivo a lo malo o lo bueno, en tanto que son conceptos configurados a partir de la imagen que el sujeto se hace del objeto y lo nombra. El lenguaje no debe ser una trampa. Spinoza advierte que el uso de significados cerrados sobre sí mismos construyen la trampa que paraliza al pensamiento crítico en virtud de la lógica mandato-obediencia⁸⁶. Desde esta lógica, la ley es norma inalterable que no contempla la idea de que «la objetividad de los valores es una falacia»⁸⁷.

Podemos ahora añadir que la comunicación humana se sostiene *en* el lenguaje; «El origen del mal está contenido en la naturaleza misma del lenguaje»⁸⁸. Para dar potencia a la comunicación del pensamiento, en Spinoza hay un examen del lenguaje. Desarrolla la tarea de renombrar y resignificar a través del porqué de las palabras hasta transformarlas en «instrumentos casi-conceptuales». Expresión con la que Eugenio Fernández subraya el realismo en Spinoza. Un realismo que atiende a la dinámica del uso para ubicar a las palabras en su significado cierto. De manera que el destino de cada palabra no sea irremediamente el signo. Así pues, «como ya decía Platón especialmente de la escritura, el lenguaje es *pharmakon*, veneno y medicina (Platón, Derrida). Veneno del que se puede hacer medicina. La enfermedad del lenguaje encierra el secreto de la *cura sui*»⁸⁹.

⁸⁵ E4, Prólogo.

⁸⁶ Gilles DELEUZE, *Les cours de Gilles Deleuze. Cours Vincennes- 13/01/1981*.

⁸⁷ Carlos CASTILLA DEL PINO, *op. cit.*, p. 285.

⁸⁸ MISRAHI, *op. cit.*, p. 45.

⁸⁹ Eugenio FERNÁNDEZ, «Historia de las palabras: La importancia del uso», *op. cit.*, p. 220.

Hasta aquí hemos venido citando a Eugenio Fernández en su ponencia acerca del lenguaje en Spinoza. No hemos dicho aún que ésta fue su última y sobrecogedora intervención pública. Valgan en su memoria estas palabras escritas más tarde: «El profesor Eugenio Fernández murió el 30 de diciembre

Los signos denotan, para Spinoza, la arbitrariedad y la contingencia de un lenguaje llevado por la corriente fácil de la imaginación, sin el reparo del entendimiento. En los términos «increado», «infinito», «inmortal», se muestra el debilitamiento de una razón que asigna el nombre siguiendo la pauta marcada por la oposición al objeto singular imaginado. Esta desconfianza acerca del lenguaje es una profunda señal del spinozismo y, de alguna manera, da la clave de su filosofía: conservar el vocabulario dado para cambiar el significado de los términos bajo la definición que resulta de su análisis lógico. De ahí surge su propuesta sobre el uso adecuado de los términos «bien» y «mal». Spinoza elimina en lo posible el signo por su componente equívoco; se vale de la explicación unívoca, buscándola formalmente por medio de un ejercicio que implica la premisa monista basada en la unidad cuerpo y mente.

En conclusión, la libertad descrita por Spinoza no es compatible con la decisión de Adán, narrada en el mito, porque su elección provenía de un conocimiento inadecuado. Es decir, aquel que no hace de su afecto más poderoso una meditación sobre la vida. A partir de su decisión, Adán interiorizó las categorías morales, bueno y malo, por defecto. No supo, por su naturaleza, entender que Dios no prohibía, sino que advertía del veneno. La verdad de aquel conocimiento que no tuvo no es la verdad, sino su búsqueda: la existencia misma de la conciencia de sí.

Recibido: mayo de 2012

Aceptado: julio de 2012

de 2005 [...] Convivir con una cruel enfermedad, hacerle frente y encarar la muerte como él lo hizo es una de las más sabias lecciones que nuestro amigo, inteligente y cordial lector de Spinoza, nos vino a dar. Mantener la alegría, no verse turbado en el trabajo, no temer al miedo, sostener y acrecentar la esperanza derramándola en derredor, vivir con un cuerpo doliente según el solo dictamen de la razón. Hasta en su ir desiendo fue ejemplo del spinoziano hombre libre, pues 'el hombre libre en ninguna cosa piensa en menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida', Prólogo de J.M. NAVARRO CORDÓN a E. FERNÁNDEZ, M.L. DE LA CÁMARA (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Trotta, Madrid, 2007.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARUCH SPINOZA

- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Editorial Alianza. Madrid, 2007.
- *Tratado teológico-político*. Traducción de Atilano Domínguez. Editorial Alianza. Madrid, 2008.
- *Tratado teológico-político. Tratado político*. Traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial Tecnos. Madrid, 2007.
- *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Editorial Alianza. Madrid, 2006.
- *Correspondencia*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.
- *Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh. Comentario Gilles Deleuze*. Traducción Natascha Dolgens. Editorial Caja Negra. Buenos Aires.

SECUNDARIA

- ÁVILA CRESPO, Remedios. *Spinoza en Nietzsche*. Cuadernos del Seminario Spinoza núm. 15. Ciudad Real, 2003.
- BELTRÁN, Miguel. «Spinoza y el árbol de la ciencia del bien y del mal». *Revista filosófica de Coimbra* núm. 36, 2009.
- CARVAJAL, J., DE LA CÁMARA, M.L. (eds.), *Spinoza: de la física a la historia*. Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 2008.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos. *Teoría de los sentimientos*, Fábula Tusquets Editores, Barcelona, 2003
- DAMASIO, Antonio. *En busca de Spinoza*. Editorial Crítica. Barcelona, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. Editorial Tusquets, 1981.
- DELEUZE, Gilles. *Les cours de Gilles Deleuze*. Cours Vincennes 13/01/1981.
- FERNÁNDEZ, E., DE LA CÁMARA, M.L. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Trotta, Madrid, 2007
- GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro. *Spinoza o la libertad*. Ediciones de Intervención Cultural. España, 2008.
- HAMPSHIRE, Stuart. *Dos teorías de la moralidad*. FCE. México, 1984.
- HERNÁNDEZ PEDRERO, Vicente. *Ética de la inmanencia: el factor Spinoza*. Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2012
- KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Editorial Tecnos. Madrid, 2007.
- MISRAHI, Robert. *Spinoza*. Editorial Edaf. Madrid, 1975.
- NADLER, Steven. *Spinoza*. Acento Editorial. Madrid, 2004.
- SCHNEIDER, Kurt. *Psicopatología clínica*. Fundación Archivos de Neurobiología. Madrid, 2007.

- SERRANO, Vicente. *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2011.
- VV.AA. *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990)*. Colección Estudios. Edita Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Perea. Ediciones. Edición preparada por Atilano Domínguez.
- YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón*. Editorial Anaya y Mario Muchnik. Barcelona, 1995.

