

Conatus y Necesidades en la Ética de Baruch de Espinoza

*Germán Gutiérrez**

RESUMEN

Se parte de la revisión de la propuesta ética que sostiene que el ser humano fortalece su potencia, capacidad de acción, afección y su perfeccionamiento, dentro de un proceso de liberación humana de ilusiones y quimeras; esta liberación es posible sólo cuando el hombre alcanza el conocimiento generado en la unión del Espíritu con toda la Naturaleza. El conocimiento dado por esta unión se convierte para Baruch de Spinoza en la clave del proyecto ético, y representa la denominada intencionalidad spinoziana. El presente trabajo se presenta como un análisis de la Ética de Spinoza, la cual se estudia dentro de un esquema sistemático para resaltar su originalidad. Se muestran algunos aspectos de su carácter subversivo y revolucionario, lo cual contrasta con su testimonio de vida en beatitud. Se exalta su concepto de «conatus» como la esencia y tendencia de todo ser humano por permanecer en el ser con sus potencialidades; al «conatus» vincula la «afección humana» que interpela toda forma de destrucción social y natural; define la ética como ética de la necesidad.

Palabras Clave: *Ética, Conatus, Necesidad.*

Conatus and Necessities in the Ethics of Baruch de Espinoza

Abstract

It starts from a revision of the ethical proposal that sustains that the human being strengthens his power, action capacity, affection and his improvement, within a process of human liberation of illusions and chimeras; this liberation is possible only when the man reaches the knowledge generated in the union of the

*Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica.

spirit with the whole nature. The knowledge given by this union becomes the key of the ethical project for Baruch de Espinoza, and it represents the denominated «espinozian» premeditation. In this paper, an analysis of the Ethics of Spinoza, is presented, which is studied within a systematic outline to stand out its originality. Some aspects of his subversive and revolutionary character are shown, that contrasts with his testimony of life in beatitude. His concept of «conatus» is exalted as the essence and all human being's tendency to remain in the being with its potentialities; to the «conatus» it links the «human affection » that questions all form of social and natural destruction; it defines ethics as ethics of the necessity.

Key Words : Ethics, Conatus, Necessity.

Introducción

Si tuviéramos que resumir en pocas palabras el proyecto ético de Baruch de Spinoza podríamos decir, que es la búsqueda de un bien verdadero, capaz de proporcionar al mayor número posible de seres humanos, una alegría y felicidad supremas y eternas¹. Tal bien es, para Spinoza, el conocimiento de la unión del espíritu con toda la Naturaleza, conocimiento que conduce a la verdadera paz y beatitud en libertad y al mejoramiento de la vida social². Acceder a este conocimiento implica un proceso de liberación humana de todas las ilusiones, ficciones y quimeras, culturales y políticas³, proceso que es, al mismo tiempo un fortalecer en el ser humano su potencia, su capacidad de acción y afección, su perfeccionamiento.

Sin embargo, estas ideas que apuntan a la intencionalidad spinoziana, contrastan con la propia exposición de su pensamiento, en el cual pareciera desaparecer toda intención finalista, para dar paso a un discurso de extremo rigor analítico y descriptivo en el que aflora una estructura ontológica de la Naturaleza y del ser humano, de leyes inexorables de constitución y acción, en un esquema determinista absoluto en que toda alteridad y por tanto finalidad desaparecen.

¹ Ver TIE, [1] a [18].

² Ver p.e. E 2, 49esc.

³ Como puede constatarse claramente en el Apéndice a *De Deo*, pero también en TP, 1,1; TTP, prefacio; prólogo a E, 4, entre otros.

La obra cimera de Spinoza, su *Ética*, es uno de los textos más complejos y abarcales de la historia de la filosofía. Puede considerarse como un tratado general de metafísica, ontología, epistemología, y filosofías social, política y ética. Integra toda esta diversidad de perspectivas de una manera sistemática y profundamente coherente. La riqueza temática, unida a la tremenda originalidad de sus enfoques, da al texto una vitalidad tal que permite a través suyo establecer fuertes puentes reflexivos con su propia época, con la filosofía clásica, pero también con el pensamiento moderno y contemporáneo. No es gratuito que la obra spinoziana, tan vilipendiada en su época por su carácter tremendamente subversivo, tuviera un gran impacto en el pensamiento revolucionario del siglo XVIII, sufriera un renacer en el período romántico, fuera santificado por Hegel⁴, fuera también fuertemente apreciado por Marx y los marxistas como antecedente crucial del materialismo y del ateísmo, y experimentara un nuevo renacer en ciertas vertientes del pensamiento contemporáneo postmoderno que vinculan estrechamente a Spinoza como un antecedente crucial del pensamiento Nietzscheano. La postura spinoziana tendría también mucho que decir respecto de las discusiones recientes de filosofía de la mente, atrapadas en la clásica discusión entre monismo y dualismo; en las siempre contemporáneas reflexiones acerca del historicismo y el teleologismo; en las críticas al antropocentrismo y al antropomorfismo occidentales, provenientes de pensamientos ecologistas, así como en el rescate de la corporalidad como categoría filosófica en las reflexiones feministas, de género y postmodernas.

Por si fuera poco el poder de su pensamiento, el testimonio de vida de Spinoza es un paradigma de labor humanista y filosófica. Discriminado y atacado por todos los sectores religiosos de su tiempo, por los absolutismos y dogmatismos, Spinoza tuvo una vida modesta, ascética, de beatitud y alegre concordia, sin declinar jamás frente a sus poderosos detractores, conservándose, al mismo tiempo, implacable en su búsqueda de la verdad, la libertad y el perfeccionamiento de los seres humanos. Hasta sus detractores tuvieron que reconocer su grandeza humana, y la mayoría de sus biógrafos hablan de Spinoza casi como paradigma testimonial de lo que es un santo filósofo, tan santo, que hasta en biografías como la de Deleuze, poco falta para santificarlo, con todo lo que eso significa para un pensamiento como el de Deleuze, tan cercano a la iconoclastia postmoderna.

⁴ Hegel (1987), afirmó que después de Spinoza, no podía hacerse filosofía sin ser spinoziano.

La ética spinoziana sorprende por su tremenda originalidad. De entrada, pareciera no ser una ética sino un tratado de filosofía fundamental. Y es que la ética en la concepción spinoziana, es ontología. Spinoza rompe con una larga tradición filosófica ética según la cual la ética es un medio, un camino, que se propone conducir a los seres humanos de una situación dada (ser) hacia una situación aún no dada pero que se presenta como el bien o el *télos* de ese ser (deber ser). McIntyre (1987: 76), caracteriza tal tradición, formulada ya por Aristóteles, en los siguientes términos:

Dentro de este esquema teleológico es fundamental el contraste entre «el hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial». La ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estadio al segundo. La ética, sin embargo, presupone desde este punto de vista alguna interpretación de posibilidad y acto, de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, alguna interpretación del *telos* humano. Los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios contrarios nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin.

Este es el esquema asumido posteriormente por la teología cristiana en un Santo Tomás, musulmana en un Averroes y judía en un Maimónides. Para Spinoza, todos los conceptos básicos de dicho paradigma ético han de ser refundados o destruidos. Spinoza afirma un monismo absoluto y un determinismo necesitarista⁵ de la sustancia que elimina toda alteridad, y por tanto toda finalidad y teleología. Su concepto de naturaleza intenta eliminar toda metafísica esencialista de las facultades humanas, la jerarquía ontológica y moral de los entes, la centralidad humana en la naturaleza y la historia natural, el universalismo abstracto del humanismo renacentista y su concepto de dignidad (*Deus in rebus*). Spinoza rechaza toda ética fundada en un deber ser de acuerdo con un *télos* bien sea un *télos* divino o natural humano. Pero al mismo tiempo rechaza todo escepticismo. Redefine los conceptos de necesidad, de libertad y de determinación, trastocando todas las categorías clásicas fundamentales de la ética.

⁵ Cf. Moya, tesis doctoral, pp.6-51

El racionalismo spinoziano y su exacerbado naturalismo, no obstante, tampoco lo identifican en línea de continuidad con las posteriores posturas naturalistas de corte empirista, ni con el racionalismo idealista. Ubicado entre las aguas del pensamiento clásico, la triple escolástica medieval, el pensamiento renacentista, el racionalismo cartesiano, y sus reacciones hobbesiana y malebranchiana, el pensamiento de Spinoza se encuentra solitario, bien caracterizado como anómalo⁶ casi en todos sus aspectos, revitalizando temáticas aparentemente arcanas cuando no anacrónicas, y al mismo tiempo anticipando temas, conceptos e intuiciones que sobrevendrán en la historia del pensamiento filosófico varios siglos después, en una peculiar síntesis de abrumadora consistencia. Su pensamiento es monolítico. Se acepta como conjunto sistémico o se abandona. Al menos en ese concepto está desarrollado. No será la mejor filosofía, dirá Spinoza en una de sus epístolas, pero afirma saber la verdadera.

No obstante, la anomalía spinoziana, no puede ser tan extrema como para llegar hasta el anacronismo total. El sólo hecho de saber de su carácter de “pensador maldito”, aislado y discriminado en su tiempo⁷ sería suficiente para reconocer su respectiva contemporaneidad. Al respecto, compartimos, entre otras, las caracterizaciones de Moya, cuando afirma que “el monismo spinoziano es la expresión reflexiva del núcleo teórico de la concepción científica, cifrado y vertebrado por A. Koyré en torno de dos ejes: la geometrización del espacio y la abrogación del cosmos”⁸; o de Negri, cuando afirma de Spinoza que es el autor que plantea y resuelve algunos problemas de su tiempo (materialismo, democracia y metafísica), y cuya solución alcanza y se instala en nuestro horizonte filosófico⁹.

Nuestra presente reflexión es acerca de la ética spinoziana. Intentaremos un diálogo crítico con dicha ética, a partir de una línea argumentativa que, elaborada por el propio Spinoza, consideramos no lleva hasta sus últimas consecuencias. Al hacerlo nos aparecen algunos problemas que nos obligan a un reexamen de algunos

⁶ Retomamos la sugerente caracterización de Negri (1993), aunque en un sentido diferente como podrá verse más adelante.

⁷ Dado el carácter tremendamente subversivo de su doctrina, de acuerdo con Misrahi (1975).

⁸ Moya, *Idem*, introd. Al cap. 1: “La ontología de la substancia”.

⁹ Negri, *Idem*, pp. 13-22.

de los planteamientos del autor. Integramos en ese diálogo algunas ideas nuestras relativas a una postura que hemos denominado en otros lugares, muy provisionalmente, una ética de la vida.

1. La ontología ética de Spinoza.

En el prólogo a la parte tercera de la Etica Spinoza afirma que un estudio acerca de los afectos y las normas de vida de los seres humanos, ha de partir de considerar al ser humano como una cosa natural “que sigue las leyes comunes de la naturaleza”. Critica a quienes “parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y sólo por sí mismo y no por otra cosa es determinado”. En contraposición a este enfoque, Spinoza propondrá una investigación acerca de los seres humanos, estrictamente natural, dentro de un enfoque en el cual “La naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las

mismas; y por tanto una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza”. Por esta razón dice, “consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos”.

Esta postura será reiterada en diversas ocasiones a lo largo y ancho de toda su obra. Paradigmáticos textos son el Apéndice de *De Deo*¹⁰, en el cual pulveriza las ficciones humanas que atribuyen a Dios cualidades que los propios seres humanos imaginan de sí mismos, como, por ejemplo, que son libres, que hay causas finales en la naturaleza y en los seres humanos mismos, que éstos son el centro de la naturaleza, que existe un *orden* en las cosas, que todas las cosas tienen atributos esenciales, que existen el bien y el mal absolutos y, por tanto, existen cánones de perfección de las cosas de acuerdo con criterios valorativos o evaluativos extrínsecos a las cosas mismas. Según nuestro autor, todas éstas son ficciones humanas, producto de la imaginación y, de vez en cuando, de la estulticia.

¹⁰ Ver también p.e. el prólogo a la cuarta parte de la *Ética*.

También en el *Tratado político* y en el *Tratado teológico político* abundan expresiones críticas frente a aquellos que conciben a los seres humanos no de acuerdo a lo que ellos mismos son, sino de acuerdo a lo que desearían ser, imaginaciones que exaltan con abundantes elogios una naturaleza humana que no existe, y que conduce a defenestrar a los seres humanos como sujetos de vicios cuando no se comportan de acuerdo con aquellos magnos «ideales».

Para Spinoza, el ser humano es un ente modal sometido a las leyes de la naturaleza como cualquier otro ente modal; su existencia es necesaria en tanto causada (esto es, que su esencia no implica la existencia ni tampoco la duración¹¹), y determinado causalmente es todo su actuar y todo su padecer¹².

En tanto existente, el ser humano es corporal y pensante. En tanto cuerpo, está sometido a las leyes naturales de los modos extensos; en cuanto pensamiento, está sometido a las leyes del pensamiento. Cuerpo y mente humanas son compuestos: el primero un compuesto complejo de individuos de diversa naturaleza, la segunda, un compuesto de muchísimas ideas¹³. De acuerdo con E, 2/6, 7 existe un perfecto paralelismo entre estos dos órdenes de la naturaleza y de lo humano. No se trata de un dualismo en el sentido que, para Spinoza, “la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, comprendida ora bajo este atributo (extensión) ora bajo aquel atributo (pensamiento)”. De la misma manera, “también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa pero expresada en dos modos; cosa que algunos hebreos parecen haber visto como a través de una niebla, ya que afirman que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por él entendidas son una y la misma cosa”¹⁴. En la proposición 13 de la parte segunda de la *Ética*, Spinoza presenta su concepción de la relación cuerpo-alma: “El objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa”.

¹¹ E, 1/24c

¹² E, 1/26, 28, 29, 33, Apéndice.

¹³ E, 2/a2 L1; E, 2/ a3 L4; E, 2/15

¹⁴ E, 2, 7esc. También en E, 3/2esc nos dice Spinoza: “alma y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo este o aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma...”

En este texto notamos con especial atención la concepción spinoziana de la realidad modal. Ni cuerpo ni alma son sustancias. Ni el ser humano es una sustancia. El ser humano es una afección de la naturaleza, una “relación actual” determinada, de componentes materiales e ideales en movimiento. El pensamiento humano no es una “facultad” sino una idea, siendo la idea no «una pintura sobre un lienzo» sino una idea en acto, una idea del cuerpo; una idea compuesta y compleja, pero ante todo una realidad actual.

Este enfoque es crucial en la concepción spinoziana de la realidad modal, y expresa el carácter profundamente dinámico de su ontología. Cuando Spinoza habla de esencia humana, siempre habla de “esencia actual” como enfatizando su rechazo a todo “sustancialismo” o realismo ingenuo y estático. Rechaza la idea de una voluntad humana libre y entendida como facultad: “en el alma no se da ninguna voluntad absoluta de querer o no querer, sino tan sólo voliciones singulares”¹⁵.

Adopta una concepción activa, dinámica, cambiante y relacional de la realidad modal, como el constante proceso de transformación de afecciones de una sustancia infinita y absoluta¹⁶.

En otras palabras, el ser humano es un cuerpo y un pensamiento que padece y actúa, transformándose constantemente, sin perder por ello su individualidad en tanto se mantenga en la existencia.

Como ente modal, el ser humano es afectado en sus relaciones con todo el conjunto del universo modal y su actuar produce efectos en ese universo modal. Como cualquier ente modal se encuentra sometido a leyes de las relaciones modales como, p.e., la expresada en E, 2/13esc: “...cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más aptas que las demás es un alma para

¹⁵ E, 2/48 y 49. “...en el alma no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades y otras similares o son totalmente ficticias o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares. De ahí que el entendimiento y la voluntad son a esta o aquella idea o a esta o aquella volición como es la petreidad a esta y aquella piedra, o como es hombre a Pedro y Pablo.” E, 2/48esc.

¹⁶ Esta última, se presenta inmutable e indiferente en tanto sustancia, pero en perpetua mutabilidad en cuanto a sus afecciones, gracias a su potencia infinita de ser, existir, actuar y «producir», que respecto a ella, son maneras de referir lo mismo.

percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su alma.”

Puede por tanto decirse que el ser humano, para Spinoza, es un ser natural, y en cuanto existente sometido a las leyes de la composición y de la interacción (acción-afección) tanto de la extensión como del pensamiento (constitución de individuos a partir de cuerpos más simples relacionados de manera específica y sometidos a las leyes de movimiento y reposo de los modos extensos, y composición de ideas de acuerdo con las leyes correspondientes).

2. El principio de la acción, la esencia humana: el conatus

Si el ser humano es un compuesto modal que actúa y padece, al menos dos preguntas surgen de manera inmediata: cuáles son las estructuras y leyes de ese actuar y ese padecer siempre determinados?, ¿cuál es ese dinamismo o principio que rige las acciones y padecimientos que constituyen la existencia humana?

Según Spinoza, al ser humano le ha sido dada la vida, la existencia; la conservación o duración de éstas depende, positivamente, del ser humano mismo y su potencia, y negativamente, de factores extrínsecos abrumadoramente más poderosos. La vida humana y por tanto la esencia humana, es la constante lucha del ser humano por mantenerse en la existencia, en el ser, aumentar su potencia de conservación, en el marco de un contexto en el cual las potencias externas a él son infinitamente superiores, de manera que a pesar de todos sus esfuerzos, puede en cualquier momento descomponerse y perder su existencia.

Con todo, el ser humano está compelido a luchar por conservar su existencia y aumentar su poder de conservación. Esa lucha se da en dos planos: en el plano de las afecciones, y en el plano de las acciones. Algunas afecciones de las que el ser humano es objeto disminuyen su potencia de conservación, otras favorecen el aumento de tal potencia. Del mismo modo, determinadas acciones no contribuyen a fortalecer su potencia, mientras otras sí.

En otras palabras, tanto unas como otras se “actúan” y juzgan de acuerdo con un principio rector fundamental que es el principio fundamental de toda la ontología modal spinoziana: el *conatus*.

El concepto de *conatus* podemos encontrarlo claramente establecido en E, 3/p6: «Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser». Quiere decir, que cada ente se esfuerza por permanecer en el ser, en la medida de sus propias posibilidades o potencialidades. Para Spinoza, los modos expresan la potencia divina, la potencia del Ser, dentro del cual no cabe potencia contraria alguna.¹⁷.

El *conatus* es la esencia dada o actual de las cosas (E, 3p7). El *conatus* no es sólo potencia de los cuerpos, sino también del alma (E, 3/9, 10, 11), que es «consciente de su conato». El *conatus* referido sólo al alma «se llama *voluntad*», y referido al modo (cuerpo y alma a la vez), se llama *apetito*. Es la esencia del ser humano. El apetito, cuando es consciente se llama *deseo*, deseo que no es efecto de una conciencia o una voluntad que desean, sino simple conciencia de una tendencia en acto.

Y deseamos en tanto unidad modal corporal-mental. La potencia de pensar es igual y simultánea a la de actuar del cuerpo, y el orden y conexión de las ideas es igual al de las cosas. Por esto,

«Como lo primero que constituye la esencia de nuestra alma es la idea de un cuerpo que existe en acto, lo primero y principal del conato de nuestra alma es afirmar la existencia de nuestro cuerpo.» (E, 3/10d)

«La idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de pensar de nuestra alma (E, 3/11)¹⁸

¹⁷ En ese sentido lo que llamamos «muerte» no es otra cosa que una transformación de la sustancia y sus modos, una transformación extrínseca al modo en cuestión, es decir, al modo que es destruido, ya que “ninguna cosa tiene en ella algo por lo que pueda ser destruida o que suprima su existencia; sino que por el contrario, se opone a todo lo que puede suprimir su existencia. Y por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser” (E, 3/6d). Ver también E, 3/ 4 y 5.

¹⁸ Y aunque la causa de que el alma afirme o no afirme la existencia de un cuerpo no es la existencia o no existencia del cuerpo (E, 3/11e), al dejar de existir un cuerpo deja de existir la afirmación de su existencia, es decir su alma, debido a que «Dios, el intelecto de Dios y las cosas por él inteligidas son una y la misma cosa» (E, 2/7e).

El conatus es tendencia, no sólo a perseverar en el ser sino también tendencia a acrecentar el ser a perfeccionarlo, a aumentar la potencia de ser. De manera que un acrecentar la potencia produce alegría, y un desmedro de la misma, tristeza (E, 3/11ss).

Correlativo con ello, todo modo extrínseco es evaluado de acuerdo con la tendencia de su afección en el modo considerante, esto es, será evaluado como «amable» u «odiable» de acuerdo con el tipo de afección que produzca en el modo afectado (E, 3/16ss)¹⁹. De manera correspondiente, la tendencia de la imaginación será hacia la destrucción o conservación de aquello que tienda, respectivamente, a afectar destructivamente o potencie el ser propio.

Los diversos planos de las afecciones

A partir de este principio universal modal del conato, Spinoza elaborará toda una «geometría» de las afecciones humanas identificadas de acuerdo con su relación al conato.

El criterio general rector del *conatus* es de carácter individual. El ente modal se orienta en el universo de sus relaciones desde la perspectiva de su propia conservación como ente modal individual. Esto quiere decir que el significado de todas las afecciones es determinado a partir de este criterio supremo de evaluación que en cierta medida es egocéntrico (en un sentido «geométrico», no moralista). No obstante, el sentido de las afecciones es diverso y en cierto sentido complejo.

Además de las afecciones establecidas a partir del interés propio, encontramos en Spinoza un tipo de afecciones correspondientes a lo que posteriormente Adam Smith y la escuela escocesa de los sentimientos morales llamará «simpatía». Veamos en E, 3p27: «Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar.

¹⁹ «...Por todo esto consta que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos, lo deseamos.» (E, 3/9).

Spinoza se refiere a este tipo de afección «de imitación», *compasión*. La define en E, 3p22e como «tristeza surgida del daño de otro», aunque al mismo tiempo afirma que «No sé, en cambio, con qué nombre deba ser designada la alegría que surge del bien de otro». En el mismo escolio identifica como aprecio el amor hacia quien ha hecho bien a otro e indignación como el odio hacia quien ha hecho mal a otro. La «simpatía» smithiana y humeana (a pesar de los matices de concepto entre ellas) se refieren al sentimiento desinteresado que acontece ante las afecciones que sufre otro.²⁰

Sorprende que en Spinoza este escolio sea precedido por una proposición que se enmarca en una lógica de «interés propio» como puede observarse en E, 3p22: «Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Por el contrario, si imaginamos que la afecta la tristeza, también nosotros seremos afectados de odio contra él». Nótese que en esta proposición, a diferencia de E, 3p27, la afección es aquí sobre una cosa que amamos, mientras que en aquélla es sobre una cosa semejante por la que no sentimos afecto alguno. Sin embargo, en el mismo escolio se anota que: «...hay que señalar que nos compadecemos , no sólo de la cosa que hemos amado, sino también de aquella por la que antes no sentíamos ningún afecto, con tal que la consideremos *semejante* a nosotros...(sn)».

El criterio que vincula el «interés propio» y la «simpatía» es la semejanza, concepto, en cierto sentido mimético, que habría que analizarse con más profundidad. Mediante este argumento de semejanza se vinculan las dos esferas del interés propio y la intersubjetividad. En E, 3p28 y E, 3p29 se hace ya posible hacer de la simpatía un principio universalizador. En la primera de estas proposiciones se habla del modo en referencia a la alegría y tristeza en general: «Todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que se realice...» (y viceversa); en la segunda de las proposiciones se expresa de otra manera la idea: «nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, nos opondremos a hacer todo lo que imaginamos que los hombres aborrecen»²¹ .

²⁰ Cfr. Hume, Tratado de la naturaleza humana, II, I, 11; II, II, 5, 7, 9; III, III, 1, 3, 5. Smith, Teoría de los sentimientos morales, Partes I, II y VII.

²¹ Recordemos aquí que la simpatía en Smith está estrechamente asociada a la imaginación.

Hasta aquí Spinoza ha tomado en consideración dos lógicas: la del «interés propio» y la de la «simpatía» fundada en el criterio de semejanza. La proposición 32 plantea un nuevo campo: «Si imaginamos que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea». Con esto quiere decir que todo lo amable y deseable es objeto de deseo lo cual da origen a la lucha (Spinoza refiere así afecciones como la envidia y la ambición humanas). Esta proposición pareciera compartir el aserto smithiano de que las necesidades humanas son limitadas mas no así los deseos. Habría que ver si el necesitarismo spinoziano se aplica a los modos en el sentido de que todo lo deseable sea por fuerza deseado por el ser humano.

La proposición 33 establece una nueva línea de reflexión. La de la búsqueda de reciprocidad y reconocimiento como ley. Dice la proposición: «Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos, cuanto podemos, en lograr que ella nos ame a su vez. (deseo de gloria, como se expresa en E, 3p34).

La proposición 34 introduce el aspecto del amor propio, del amor a sí: «...cuando nos alegramos porque hemos afectado de alegría a otro semejante a nosotros, nos contemplamos a nosotros con alegría. Luego, cuanto mayor es el afecto con que imaginamos afectada hacia nosotros a la cosa amada, mayor será la alegría con que nos contemplaremos, es decir, más nos gloriaremos».

Como hemos podido ver de manera sucinta, en esta tercera parte de la Etica, Spinoza ha considerado las acciones y afecciones humanas en varios planos:

- en un primer plano que podríamos llamar de «interés propio», es decir, en función de la propia conservación y potenciación del ente considerado individualmente.
- en un segundo plano, que podríamos considerar de empatía, simpatía o semejanza, un plano desinteresado en el cual se establecen relaciones de potenciación, alegría o amor por la potenciación de otros semejantes.
- un tercer plano de conflicto suscitado no directamente por afecciones negativas suscitadas entre modos sino por aspiraciones de apropiación de todo lo deseable para el yo.
- un cuarto plano de búsqueda o deseo de reciprocidad o reconocimiento amoroso por otros semejantes.

- un quinto plano relativo al amor a sí (glorificación) producto del anterior.
- finalmente, un último plano de transitividad relativo a los afectos transmitidos a terceros por mediación de un segundo (E, 3p35)²².

Esto significa que las tendencias de sociabilidad en el ser humano están ya dadas en su naturaleza, y no son sólo producto de la razón, como posteriormente se dará a entender, especialmente en los textos políticos y hacia el final de la parte cuarta de la *Ética*. Esto es bueno dejarlo anotado, pues posteriormente lo tomaremos en cuenta al reflexionar sobre el concepto de necesidad y las tensiones al interior de este concepto.

3. El conato como derecho natural y la constitución de la sociedad

La relación social es natural y necesaria. En E, 4/2 se afirma que “...padecemos en cuanto que somos una parte de la Naturaleza que no puede ser concebida por sí misma y sin otras”. Si esto es así, significa que el ser humano está ya siempre inmerso en una trama de relaciones no sólo conceptuales sino esencialmente corporales. Y la fragilidad humana es también constitutiva en tanto

“La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (E, 4/3). Razón por la cual el ser humano no puede escapar de las pasiones, producto de las afecciones exteriores que le superan (E, 4/4).

De aquí mismo se colige que el ser humano no podrá gobernarse perfectamente por medio de la razón, entendiendo por razón el acuerdo del ser humano con las leyes naturales en situación de libertad, esto es, autogobierno. Esto significa que los conflictos que surgen en el interior de las relaciones entre seres humanos no son posibles de resolver en los marcos de una relación directa y de acuerdo con la razón, es decir, de acuerdo con la naturaleza plenamente comprendida y la actitud temperada correspondiente, sino que se requiere de instrumentos externos aunque humanos para atender tal necesidad.

El esfuerzo por conservar el ser o *conatus*, es decir, la potencia, que es la esencia humana, opera tanto a nivel de acciones guiadas por ideas inadecuadas

²² Por tanto, no podemos de acuerdo con esta lectura, aceptar de manera acrítica la tesis de Bennett (1990, X) de que la moralidad sustantiva de Spinoza se basa en un egoísmo individual fuerte.

(en rigor pasiones), es decir por apetitos de los cuales no se tiene conciencia clara y de las cuales el ente modal no es causa única, o bien por acciones guiadas por ideas adecuadas y de las cuales el ente modal es causa única (en rigor acciones), es decir, por apetitos de los cuales se tiene conciencia clara y relativo dominio.

El que tales acciones realmente contribuyan a perseverar en el ser y fortalecer la potencia, depende en cada caso y puede ser algo fortuito cuando las acciones se guían por ideas inadecuadas. Sin embargo, cuando las acciones se guían por ideas adecuadas, necesariamente se produce un acrecentamiento de la potencia y hay acuerdo con la naturaleza humana, esto es, a la conservación de la existencia.

La razón no puede actuar en una línea distinta de la naturaleza, ya que la razón pide que cada uno apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección y a que cada uno se esfuerce en conservar su ser (E, 4/ 18esc). La virtud es esto mismo, es actuar según las leyes de la propia naturaleza, fundadas en el conato de conservación del ser:

“Ninguna virtud puede concebirse anterior a ésta (a saber el esfuerzo por autoconservarse)” (E, 4/ 22)

“Actuar absolutamente por virtud...no es otra cosa que actuar, vivir, conservar el ser (estas tres cosas significan lo mismo) por la guía de la razón y esto según el principio de buscar la propia utilidad.” (E, 4/24)
«nadie está obligado a vivir al antojo de otro, siendo *cada uno protector nato de su propia libertad.*» (sn) (TTP: pref, 29)

El *conatus* es naturaleza esencial, realidad, y en tanto tal perfección, virtud y por tanto derecho natural. Sin embargo, de la propia dinámica del *conatus* surgen los conflictos dado que al no poder el ser humano gobernarse plenamente por la razón, actualiza su *conatus* tomando en cuenta sólo la utilidad propia, sin obedecer a ley alguna (E, 4/37 esc2) y sin considerar a ningún otro. Al generalizarse esta lógica del *conatus*, aparecen de manera inevitable los conflictos.

En tanto aparecen conflictos, se hace necesario, por la propia conservación de todos y cada uno de los individuos buscar medios para garantizar

la convivencia mutua. Al respecto, dice Spinoza, nada hay más *útil*, y nada hay más *necesario* para la conservación del propio ser, que la asociación concordante con otros seres humanos para la acción común, para utilidad de todos y cada uno de los asociados o participantes.

Aparece entonces al interior del *conatus* un conflicto entre la situación en la cual el *conatus* opera bajo un predominio de los apetitos y la afecciones sobre la razón, y una situación en la cual el *conatus* opera en un contexto limitado por la razón. Spinoza denomina la situación primera estado natural, y la segunda, estado civil. En la medida en que el *conatus* es esencia y realidad humana, y por tanto perfección y virtud, el *conatus* se constituye en derecho. Y de la misma manera surgen dos tipos de derecho: el derecho natural y el derecho civil. El derecho natural es el derecho de cada cual hacer lo que a bien tenga hacer para conservar y desarrollar su ser en un contexto de total ausencia de leyes sociales. El derecho civil es el derecho del soberano de aplicar la ley que hace posible la constitución la sociedad y por tanto define el ámbito limitado en el cual se puede desenvolver la acción individual.

En E, 4/37 esc2, Spinoza afirma que si bien en el estado natural no hay ni bueno ni malo *por acuerdo de todos*²³, dado que en este estado reina el individualismo total y nadie está obligado a nada que no sea de su propia utilidad, en el estado civil *se decide por común acuerdo* qué es bien y qué mal y se establece la ley y el Estado, apareciendo como máximo pecado la desobediencia a la ley, pecado castigado sólo por el estado a través del soberano (ya sea que se trate de un gobierno, estado o estatuto monárquico, aristocrático o democrático)²⁴.

El *Tratado teológico-político*, desarrolla el análisis sucintamente expresado en la *Ética*. Según Spinoza, lo que podemos desear honradamente es 1) conocer las cosas por sus causas primeras; 2) lograr autodominio y adquirir la costumbre de la virtud, y 3) vivir en seguridad y con buena salud. Estamos dotados por naturaleza de la capacidad individual para atender los dos primeros deseos, pero en «lo que respecta a los medios de vivir en seguridad y de conservar la

²³ Que no significa que no haya bueno ni malo individualmente considerado, de acuerdo con el *conatus* de cada uno de los seres humanos.

²⁴ Esta concepción se matizará en el *Tratado político* en el sentido de que en éste, el Estado es producto de la libre asociación de una parte de la sociedad, mientras que es al mismo tiempo impuesto a otra parte de la sociedad por la vía del temor, aun cuando en vistas a su propio bien.

salud del cuerpo, *es cuestión de la naturaleza exterior*, por depender estos medios sobre todo de la dirección de las causas segundas (que ignoramos); de modo que bajo esta relación el hombre sabio y el insensato pueden ser igualmente felices o desgraciados» (TTP: 1, 13).²⁵

Esto es importante, porque muestra que hay límites para la razón del ente modal individualmente considerado. Por más razonable que sea un ser humano (el sabio), puede ser perfectamente desgraciado si la relación social no es favorable, y dicha relación no depende del sabio o del insensato, sino de causas segundas que Spinoza llama desconocidas. Posteriormente notaremos que en algunas partes de su texto, da la impresión de que el conflicto social es producto de un débil ejercicio de la razón (constatable en sólo unos pocos), o de un fuerte predominio de los afectos y pasiones en la acción humana regida por el conatus (en la mayoría). En la cita anterior podría interpretarse que no es suficiente con un dominio de las pasiones y afecciones por la razón, pues la felicidad individual no es posible si no existe un marco relacional (sociedad) propicio para ello, marco relacional que no depende del ente modal individual.

«Para esto, el *medio* más seguro que aconsejan *la razón y la experiencia* es formar una sociedad fundada sobre leyes y establecerse en una región determinada, en que todas las fuerzas individuales se reúnen como en un solo cuerpo (TTP: 4, 14, sn)... *el fin* de toda sociedad, de todo gobierno, es la seguridad y la comodidad de la vida... Es un hecho que el estado no puede mantenerse sino por leyes que obliguen a todos los ciudadanos; y cuando se supone que los miembros de una sociedad se apartan de los lazos de la ley, se supone la sociedad disuelta y el orden destruido.» (TTP: 4, 20).

Quiere esto decir que la constitución de una sociedad y de su fundamento, la ley, es cuestión de necesidad (de vida o muerte) para los seres humanos. Este tipo de argumento fundamentador de la ley, es de nuevo la elucidación de una necesidad, pero a partir de la condición o naturaleza humana que requiere de

²⁵ Esto es importante debido a que significa que no hay una estructura física del ser humano que le permita un acceso directo a la totalidad social y de sus relaciones extrínsecas. Y por tanto es trabajo de la razón inteligir a partir de afecciones muy parciales una idea del conjunto de las relaciones a fin de buscar caminos de atender su inseguridad. Cómo surge esta idea? De las interacciones? Hay productividad del pensamiento y si es así en qué forma opera aquí el paralelismo?

ciertas condiciones para su conservación y desarrollo²⁶. Por esta razón, introduce

Spinoza una consideración sobre la necesidad de la división social del trabajo (TTP: 5, 19). Similar método utiliza Spinoza para derivar la necesidad de las leyes e instituciones políticas. En tanto la naturaleza humana está constituida de manera tal que cada uno busca su interés propio, es objeto de sus pasiones que lo encadenan al presente inmediato, y le tienen sin cuidado los otros y el porvenir (4, 21), y dado que necesita de los demás para su abastecimiento, se concluye la necesidad de la sociedad y al interior de ésta de la autoridad, del gobierno.

El derecho natural en Spinoza se define por las reglas de la naturaleza de cada individuo²⁷. Y el derecho de cada individuo se extiende hasta donde se extienden su poder y sus deseos (TTP: 16, 4 y 6). Por esta razón, "...cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza, tiene derecho para desear cuanto le parezca útil, sea por la sana razón, sea por el ímpetu de las pasiones, y le es permitido arrebatarlo de cualquier manera, sea con la fuerza, con engaños, con ruegos o por todos los medios que juzgue fáciles, y por consiguiente tener como enemigo a aquel que quiera impedir que satisfaga sus deseos (TTP: 16, 8).

Sin embargo, el ser humano descubre que no puede vivir en este estado de manera adecuada ni duradera y por tanto, dice Spinoza, los hombres «...*han debido* (léase, han tenido necesariamente que) *conspirar* para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todo juntos.» (sn) (TTP: 16, 13), «*Lo cual hubiesen intentado vanamente si hubiesen querido seguir sólo lo que el apetito aconseja* (pues cada uno es llevado de diverso modo por las leyes de suapetito), y por eso *debieron* firmemente *convenirse en dirigir todas las cosas por los solos consejos de la razón* (a la cual nadie puede resistir abiertamente por no aparecer mentecato), y *enfrenar al apetito*

²⁷ "Por *derecho e institución natural* no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto, los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua."

(TTP: 16, 2)

Como resultado, aparece de acuerdo con Spinoza, una esfera de justicia: “*Justicia* es ánimo constante de dar a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil. *Injusticia* es quitar a alguno con pretexto de derecho aquello que le corresponde, según la verdadera intención de las leyes. Llámense también *equidad* e *inequidad*, porque aquellos que están constituidos para dirigir los litigios, no deben tener consideración alguna de las personas, sino juzgarlas a todas iguales y defender igualmente el derecho de cada uno; no envidiar a los ricos ni despreciar a los pobres.” (TTP: 16, 42). Como puede verse, los conceptos de justicia e injusticia aparecen derivados de la ley. No hay horizonte de justicia anterior a la ley. Lo cual es obvio si se parte de una situación originaria de individuos sin vínculo alguno de intersubjetividad y por tanto de obligaciones mutuas y reciprocidad (estado natural).

Sin embargo, si la ley se hace necesaria en vistas a hacer posible la vida humana en sociedad, entonces aparece un *criterio de discernimiento* sobre esta justicia, que no depende ni nace del derecho ni del estado civil, porque es anterior a ellos y les ha dado existencia. Por tanto, en determinado momento la justicia *de ley* puede ser declarada como injusta por un individuo o grupo humano, en tanto atentatoria a la necesidad que dio origen a esa misma ley.

El hecho que aparezca esta tensión respecto a la ley, es producto de que la derivación de la necesidad de la ley, es una derivación a partir de la condición humana y de la necesidad, pero esa derivación es un principio de fundamentación de la ley positiva, un principio de legitimación necesario mas no suficiente. El criterio de legitimidad es empírico, consistente en que realmente la ley positiva haga posible la vida de todos los asociados, en otras palabras, que responda a la necesidad originaria de la que ha surgido la ley.

En otras palabras, se trata del mismo principio pero visto desde dos aspectos: el aspecto de la génesis de la institución, en el cual el principio aparece como *fundamentador*, y el aspecto de su realización empírica, en el cual el mismo principio aparece como criterio de verificación y/o de discernimiento de la misma ley.²⁸

²⁸ Aquí podríamos establecer una cierta analogía con los dos momentos o «formas» de la necesidad, la necesidad como ley natural y la necesidad como horizonte al cual se ha de responder de manera no unívoca por el ente modal debido a sus limitaciones de conocimiento y acción, como veremos en el acápite siguiente.

Por esta razón, cuando Spinoza expone su concepción de subordinación total a la ley, de delegación absoluta del derecho al soberano (llámese monarca o parlamento) aún a pesar de las absurdidades que puedan derivarse de éste, sorprende, pues de este modo está negando la propia fuente de constitución y legitimación de la ley que él mismo ha establecido, fuente que no es ya legal sino corporal-material, de todos y cada uno de los asociados.

Spinoza toma partido por el mantenimiento del orden social como criterio mayor de evaluación del conflicto social y político, debido a que la necesidad del orden social la ha derivado, según él, de la razón. Como hemos visto, esta derivación se hace racional debido a que es la conservación y reproducción de la vida humana misma (como colectividad) la que impone la necesidad de la ley. Y entonces no puede deslegitimarse la resistencia al soberano o a las leyes cuando no hacen posible tal reproducción.

Aquí se hace necesario distinguir entre un *nivel general de fundamentación* de la necesidad de la norma, de la ley o de la institución, y la *legitimación* (que implica un determinado nivel de fundamentación, pero también de verificación) de una norma, ley o institución concreta, que es el espacio en el que habitualmente se presenta el conflicto real.

Podría afirmarse que Spinoza choca aquí con una limitación de su contexto, un contexto en el cual la tarea principal es la construcción de un nuevo orden social²⁹. Nuestro contexto es quizá un contexto casi contrario, en el cual asistimos a un orden ya constituido, que produce por su propia lógica diversas formas de destrucción social y natural, y que por tanto es interpelado desde el propio *conatus* de una población creciente³⁰. Sin embargo, para nosotros no es suficiente con un tipo de explicación como esta, porque no estamos intentando hacer un juicio sobre Spinoza, sino intentamos ver con nuestros ojos de hoy la potencialidad de su pensamiento y sus tensiones internas a partir de sus propias categorías.

²⁹ En su contexto la tarea central es la construcción de la nación holandesa sobre bases republicanas.

³⁰ En ese sentido podemos decir que Spinoza ha trabajado el problema de la génesis de la sociedad, de las instituciones y la ley como resultado de la dinámica del propio *conatus*. Pero no ha profundizado en el análisis de retorno, es decir, el referente a lo que sucede cuando el orden social, institucional o legal no hace posible la reproducción de la vida de todos los asociados (hoy en día de la mayoría), y la manera como funciona en ese contexto la razón y el propio *conatus* ya no como generador, sino como criterio crítico-racional y material desde una corporalidad que desde su carencia pronuncia el ¡Ay! de la razón.

Esta diferencia de contexto puede explicar por qué Spinoza puede afirmar, por ejemplo que: "...la piedad por la patria es el grado más alto de piedad que puede alcanzarse. Destruído el imperio nada puede quedar de bueno, sino que todas las cosas amenazan ruina y sólo la ira y la impiedad reinan en un miedo universal. De esto resulta que nada piadoso puede hacerse con el prójimo que no sea impío, si de ello resulta daño para la república; y por el contrario, que nada impío puede hacerse con el que no sea hijo de la piedad, si se hizo por la conservación del estado.» (TTP: 19, 22). Sin embargo ya no podríamos nosotros ser indiferentes ante expresiones de este tipo.

Por eso nos sorprende más, cuando afirma que: "Por ejemplo, es piadoso dar mi capa a aquel que pelea conmigo y quiere arrebatarme mi túnica; pero como esto resulta pernicioso a la conservación de la república, lo verdaderamente piadoso es citarlo a juicio aunque deba ser castigado con la muerte." (TTP: 19, 23). Y es nuestra tarea intentar una explicación de estos puntos de vista en términos de un análisis de sus marcos categoriales, máxime cuando estamos frente a un autor que si de algo ha hecho gala es de coherencia filosófica.

En nuestra opinión esto se debe a la existencia de una serie de tensiones que señalaremos posteriormente, que se expresan en el desbalance de algunos de sus textos. En los casos anteriormente aludidos, Spinoza está tomando en cuenta o enfatizando sólo un aspecto de la justificación o fundamentación racional de la ley. Aunque al hacerlo, el *salus populi* es susceptible de convertirse en un concepto abstracto o al menos sistémico funcional³¹, y perder el radicalismo

³¹ Como podemos notar en expresiones como las que siguen: "Puesto que estamos todos obligados (sin excepción alguna) a practicar la piedad por mandato de Dios, y a no hacer daño a nadie, se sigue de ello que a nadie es lícito socorrer a uno con daño de otro, y mucho menos de toda la república; por lo cual nadie puede practicar la piedad para con el prójimo, según las órdenes de Dios, si no acomoda su piedad y su religión a la utilidad pública». (TTP: 19, 26) «Pues nadie puede saber qué sea útil a la república sino por los decretos de los gobiernos, a quienes corresponde tratar los negocios públicos. Luego nadie podría practicar rectamente la piedad ni obedecer a Dios si no se sujetase a todos los decretos del gobierno. (19, 27) «...es un deber para todos guardar fidelidad aun al tirano, excepto para aquel a quien Dios promete por una singular revelación su especial auxilio contra ese mismo tirano. Por esto nadie, a no haber recibido el poder de hacer milagros, debe escudarse con este ejemplo, lo cual es aun más evidente puesto que Cristo dijo a sus discípulos no temiesen a aquellos que *matan los cuerpos*. (19, 32) «Si estas palabras se hubiesen dicho a todos los hombres, en vano se establecerían gobiernos, y aquel dicho de Salomón: "Hijo mío, teme a Dios y al rey" sería una frase impía muy distante de la verdad. Por eso debe reconocerse necesariamente que aquella autoridad que Cristo dio a sus discípulos fue dada

a éstos singularmente, y no para que todos aprovecharan el ejemplo.” (TTP: 19,33)
corporal y por tanto, que reivindique un concepto mitigado de libertad (la libertad de pensamiento y expresión) en la vida social.

4. La tensión al interior del concepto de necesidad

Llegados a este punto podemos pasar a presentar lo que consideramos una tensión presente en la obra de Spinoza, en el concepto de *conatus*, alrededor del concepto de necesidad y, asociado a éste, del concepto de utilidad.

El concepto de necesidad spinoziano está desarrollado en términos de una necesidad ontológica (la de la sustancia, que es *causa sui*), una necesidad causal (todos los entes modales son causados y todos sus movimientos determinados), y lógica obviamente autónomo, autodeterminado, etc. si caben estos términos para él. Aquí necesidad no es carencia, sino ley que no guarda ninguna exterioridad con respecto a Dios puesto que la ley es el mismo actuar libre de Dios. Dios no cumple una ley, Dios no crea una ley, Dios se identifica en un respecto, con la ley, es la ley. Por eso, en esta perspectiva el concepto de necesidad tiene referencia directa al concepto de ley inexorable. En el cumplimiento de la ley no se pone en juego una existencia, puesto que la existencia está ya dada siempre, y acción no se relaciona como exterioridad frente a la ley en tanto la acción es la ley misma. No hay esfuerzo alguno pues Dios es potencia infinita. A este nivel, de la ontología de la sustancia, se establecen un tipo de relaciones entre necesidad, libertad, ley, existencia, potencia y acción, que en correspondientes relaciones específicas se identifican.

En el ente modal estas relaciones no se cumplen. El ente modal es una afección de la sustancia. Su necesidad no es la necesidad ontológica de la sustancia (esencia implica existencia necesariamente). En el ente modal esencia no implica existencia (E, 1/24). Por tanto la existencia del ente modal está dada por la sustancia, y su existencia no es eterna sino sometida a la duración, razón por la cual la conservación de la existencia implica lucha, esfuerzo, incluso, un esfuerzo que puede ser fútil si las condiciones externas son desfavorables y predominan sobre el esfuerzo propio. El ente modal está sometido en sus acciones y afecciones a la necesidad causal. Por tanto, está necesariamente determinado.

Esto significa que en el ente modal la necesidad se bifurca, si puede

decirse así. Se bifurca en dos sentidos. Un sentido ontológico de acuerdo con el cual el ente modal está necesariamente determinado por Dios (causa que trasciende al ser humano mismo, aunque sea una causa inmanente y no transitiva como se dice en E, 1/18), es decir, es un ente ontológicamente determinado, causado y sometido a la coacción de factores externos. De acuerdo con este mismo sentido, es un ente que ha de esforzarse por conservar la existencia (*conatus*) puesto que en su esencia no va implicada la existencia. Desde este primer sentido, ontológico, el ser humano está sometido a leyes externas a él, que lo constituyen y determinan, en el marco de las cuales se esfuerza por permanecer en el ser. Aquí necesidad está dicho en un sentido de sometimiento a leyes que no han surgido del propio ser humano sino impuestas por la naturaleza. es decir, que en este sentido ontológico, hay diferencia entre la necesidad en la sustancia y la necesidad del ente modal, y en las relaciones entre necesidad, ley, libertad, entre otros.

Pero el concepto de necesidad se expresa en el ente modal en otro sentido, muy relacionado con el anterior (de la ontología del modo). Es que el ser humano no es sólo un ser determinado causalmente, que se halla sometido a ciertas leyes de cumplimiento absolutamente necesario. Es que el ser humano es un ser *necesitado*. Es decir, que siente su necesidad, que la padece, y que la padece concientemente, y que sabe que en la respuesta a esa necesidad se «juega» la existencia, es decir, que no sólo es un ente modal que actúa bajo el principio del *conatus*, sino que sabe que tiene que «jugarse» la existencia.

En ese sentido el ser humano está necesitado y se sabe necesitado. El conocimiento de su constitución ontológica no le cambia ese modo existencial de sentir, de saber y de vivirse como necesitado, y tampoco le da respuestas prácticas a la búsqueda de salidas que la necesidad de mantenerse en la existencia le impone. De hecho, una reconstrucción fenomenológica daría cuenta de este sentir y saberse necesitado como la condición originaria sobre la cual se edifica la expresión ontológica. Por esta razón esta necesidad se experimenta no como ley sino como carencia, como dolor, como urgencia a la que hay que responder.

Esta bifurcación de la necesidad en el ser humano no es entitativa puesto que se trata de dos modos de decir lo mismo, sin embargo se trata de dos modos *en cierto sentido* incommensurables. Y por ello, podríamos decir que en cierto sentido

la geometría de los conceptos y relaciones en el ámbito de la ontología de la sustancia, no es la misma que la geometría de los conceptos y relaciones en el ente modal ni en el ente modal humano. Esta bifurcación tiene un correlato epistemológico, de acuerdo con el cual podría decirse que un punto de vista es el del observador imparcial que afirma una ontología modal humana (al decir, p.e. el ser humano tiene necesidades), mientras otro punto de vista es el del ente modal como sujeto vivo, concreto y, reiteramos, *necesitado*, en cuya existencia se juega la existencia misma, y por tanto su existencia se juega en una relación entre vida y muerte, con todo el dramatismo que eso puede implicar para él mismo.

A partir de esta situación, también la utilidad se complejiza, puesto que para un ente modal situado en la existencia y obligado a mantenerse en ella, le aparecen al menos dos tipos de utilidad. Una utilidad estrechamente asociada a la necesidad, que prácticamente se confunde con ella, al ser su otra cara; esto es, la utilidad que es la respuesta directa a la necesidad y que por tanto es necesaria y no optativa. Al lado de ella, aparece otro tipo de utilidad del tipo es útil pero no necesariamente imprescindible, y que puede dar la impresión de ser un fortalecimiento de potencia en el cual no se pone en juego la existencia misma. Puede incluso tratarse de una utilidad imaginada y ficcional. También puede haber imaginación ficcional de necesidades, pero entonces no se trata ya de necesidades. Igual podría decirse de la utilidad, que al ser ficciones ya no serían útiles. Sin embargo, es claro que el término necesidad comporta una fuerza, una potencia lingüística distinta del concepto utilidad.

El problema no es de un simple juego de palabras. De hecho, toda la historia posterior de estos conceptos introduce en el lector contemporáneo un sesgo interpretativo a los conceptos de utilidad y necesidad, que hay que tomar en cuenta y tomarlo en serio. Máxime cuando hoy en día vemos el imperio de un concepto de utilidad que abstrae completamente de la necesidad.

En Spinoza podríamos decir que necesidad y utilidad no son conceptos homólogos en el sentido de una ontología fuerte de tipo determinista y necesitarista. En ese ámbito el concepto utilidad es un sinsentido. Al renunciar a todo finalismo y teleologismo ontológico, pierde sentido el término utilidad y la necesidad copa todo el horizonte categorial. Sin embargo, cuando se refiere al *conatus* aparece el término utilidad constantemente entrelazado al de necesidad. Puede decirse

por tanto que se trata de un concepto modal relativo a un ente modal que se propone fines a partir de los cuales cobra sentido el término utilidad. Al referirse al *conatus*, utilidad se acerca mucho a necesidad en tanto la referencia se hace a una totalidad de la existencia que no está aún especificada. El problema es que a medida en que se avanza en especificación de la acción humana, la relación entre utilidad y necesidad tiende a hacerse más distante, de manera que en la acción concreta, el ente modal distingue claramente entre lo útil y lo necesario. Cuando se introduce en el análisis la consideración del conflicto entre individuo y sociedad, aparece un conflicto entre la utilidad y la necesidad. Por esto es que en el paso del estado natural al civil, el ente individual debe renunciar a una amplia esfera de acciones y bienes útiles, para garantizar la necesidad de la sobrevivencia. También aquí podría decirse que es el paso de la utilidad individual solipsistamente considerada, a la utilidad individual mediada socialmente. Insistimos que de nuevo, esta relación se hace problemática por la historia posterior. En Spinoza no tenemos por ejemplo un concepto de utilidad de cálculo, sino un concepto de utilidad amplio, vinculado a la reproducción de la vida, al *conatus*. No obstante, al tratar la relación individuo-sociedad en el concepto de *conatus*, aparecerán algunas tensiones en el concepto de necesidad y utilidad, como intentaremos mostrar.

Definido el concepto de *conatus* como tendencia ontológica de todo ente modal por conservarse *individualmente* en el ser, en la existencia, con el resultado es que todas las acciones humanas terminan orientadas por este principio ontológico, aparece entonces que el ente modal particular interpreta todo el mundo modal externo como *medio* para desarrollar la potencia propia. Del mismo modo, la relación social aparece como “valiosa” para efectos de esta tendencia a la conservación. Por tanto, el ente modal interpreta esa realidad desde el punto de vista de la utilidad propia.

Al ubicarse dentro del marco de un discurso ontológico mayor, la ontología de la sustancia, pareciera que el *conatus* le es impuesto al ente modal desde fuera, a la manera de un principio ontológico de la sustancia, expresado en los entes modales, y que la propia potencia o esfuerzo propio no le pertenece. Y si bien los entes modales se comportan adecuadamente a esa tendencia a ese *conatus* por necesidad, pareciera que se tratara de una necesidad impuesta externamente a ellos en alguna medida (causalmente). Una necesidad inmanente al ente modal pero una inmanencia que finalmente es trascendente en tanto

potencia Dei.³²

³² Como podría colegirse de textos como E, 1/24c, E, 1/25c, E, 1/29, 33-36, ó E, 4/2, 4, entre otros.

Esta estructura categorial entra en tensión con otro modo de la necesidad antes aludido, que está presente también en la obra spinoziana pero no categorizada de manera explícita ni con la relevancia que merece, cual es que el carácter modal del ser humano y la imposibilidad de autodeterminarse plenamente, impone el *conatus* y por tanto establece un mundo humano de necesidades corporales que rigen sobre ese *conatus*, lo orientan, pues son necesidades corporales concretas que gritan y que no pueden identificarse exclusivamente con líneas, planos o cuerpos, y en los que se decide la existencia. Se trata del mundo de la necesidad pero vivenciada desde el interior del ente modal (pero no por ello menos objetivo), de una manera irreductible con la expresión de la necesidad en la forma de ley ontológica, puesto que en el caso del ente modal humano el conocimiento de tal constitución causal no reemplaza, no afecta, no elimina su vivencia corporal-mental, los estados de cosas en los cuales se manifiesta la fuerza de la necesidad, su urgencia y su a menudo aplastante constitución somático-psíquica. No se trata de la expresión subjetiva de la determinación causal ontológica, se trata de la objetividad de sí vivida por el ente modal, a partir de la cual discierne y evalúa el mundo externo con criterio de objetividad y a partir de la cual evalúa sus propias imaginaciones e ideas.

Negar o subestimar esta necesidad material corporal y concreta, puede conducir a que el *conatus* formulado como ley general de los entes modales, aparezca no como un criterio material de la ética, sino como un criterio formal sobre un mundo material de necesidades y acciones corporales. No es así. Sin embargo, el hecho de que este horizonte de la necesidad y esta otra cara del *conatus* no estén suficientemente relevados en la obra spinoziana, lleva en ocasiones a pensar que en Spinoza el concepto de *conatus* se ha reducido a los marcos de una ley ontológica cuyo correlato en términos de la interioridad del ente modal no es ya la necesidad, sino la utilidad y el individualismo, perdiendo con ello fuerza el propio concepto de necesidad, pues una cosa es la necesidad y otra la utilidad; una cosa es algo necesario y otra algo útil; una cosa es un ente modal que actúa por necesidad y otra un ente modal que necesariamente actúa por utilidad.

Si la esencia humana es el *conatus esse conservandi* y la esencia coincide con la virtud, en tanto perfección y realidad se identifican en la concepción spinozista, se comprende el peculiar concepto de derecho de naturaleza formulado por Spinoza tanto en la *Ética*, como en el *Tratado Político* y el *Tratado teológico-político*. Pero al mismo tiempo, es claro que en Spinoza, el ser humano en tanto ente modal, no puede concebirse por sí mismo y sin otros (E, 4/2,4), razón por la cual es también de su propia naturaleza, la condición social.

No obstante, no se expresa con la misma fuerza de necesidad el *conatus* en su estado de naturaleza, que la constitución de la sociedad, que es también un acto orientado por la lógica del *conatus*. Por momentos pareciera que el *conatus* en su dimensión individual y en cierto sentido solipsista implicara una necesidad absoluta de la que no puede escaparse, mientras que la constitución de la sociedad pareciera por momentos ser producto de un acto humano prudencial, un acuerdo y por tanto obedeciera a un tipo de necesidad no igualmente fuerte.

Sin embargo se trata de dos formas de la necesidad igualmente determinantes sobre el ser humano. En realidad, se trata de dos modos o maneras de situarse ante el universo de la necesidad humana. Ambos se hallan presentes en Spinoza, pero hay una relación de predominio de uno sobre otro. Veamos:

En E, 4/37esc2, dice Spinoza:

“Cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, *por derecho supremo de naturaleza* cada uno hace aquellas cosas que se siguen de la *necesidad* de su naturaleza. Así, pues, en virtud de un supremo derecho de la naturaleza cada uno juzga qué es bueno y qué es malo, y provee a su utilidad según su propio ingenio y se venga, y se esfuerza en conservar lo que ama y destruir lo que odia. Y si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría de este derecho sin daño alguno de otro. Mas como están sometidos a afectos que superan con mucho la potencia o virtud humana, con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones y son contrarios entre sí, siendo así que *necesitan* ayuda mutua.”³³

En este texto podemos encontrar en acto dos conceptos de necesidad.

La primera frase de la cita se refiere al derecho supremo de naturaleza y habla

³³ Derecho es aquí, de nuevo un término resemantizado por Spinoza de acuerdo con su ontología. de hacer las cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza. Parte de un ser humano que *situado en la existencia* debe luchar por conservarla, y se relaciona con el mundo externo como medio para «hacer las cosas que se siguen de su naturaleza». Pareciera como si el ser humano aquí estuviera cumpliendo con leyes ya dadas con las que mantiene una cierta relación de cumplimiento, obediencia, una cierta exterioridad.

En la parte final de la cita, encontramos que los seres humanos, situados en esa lucha por la existencia, «...son arrastrados en distintas direcciones y son contrarios entre sí, siendo así que *necesitan* ayuda mutua». Aquí también se trata de una necesidad. La necesidad de asociarse. Pero por el momento eso no es lo decisivo a analizar aquí. Lo decisivo es que *necesitan* asociarse. La forma en que se habla no es la forma de: necesitan asociarse de acuerdo con la ley de su naturaleza. La forma en que se habla es del tipo: necesitan asociarse si quieren vivir o seguir viviendo. En otras palabras: descubren una necesidad que es radical pues se trata de una necesidad de vida o muerte.

Se trata de dos determinismos, si se quiere, pero de tipo distinto. Se trata de dos relaciones causales, pero si se quiere de distinto tipo, o quizá de una relación causal vista desde dos puntos de vista distintos. Veamos.

El ser humano, al ser ente modal, está ya siempre inmerso en el mundo de la necesidad causal. Está determinado. Determinado a luchar por la conservación de su existencia, determinado a vivir en un conflicto permanente entre sus diversas afecciones y su razón, etc. Por tanto, uno podría decir que esta dimensión de la necesidad humana, que es corporal, sentida, vivida, que grita, que exige atención, y que aparece no como ley sino como dolor, como sufrimiento, como carencia a la que hay que responder, es el mismo *conatus*, pero vivenciado por el ente modal de manera pasional-emocional-efectiva, y por tanto experienciada, imaginada y quizá impregnada de algunas ficciones. Podría decirse que se trata de la misma necesidad que la razón formula causalmente y en términos de ley en el concepto de *conatus*.

El problema es que, como ya hemos dicho, en términos de la *acción*, se trata de dos maneras de expresarse una realidad causal, que poco tienen en común en términos concretos, porque el ente modal enfrentado a la necesidad, puede saber que se trata de una ley modal, y sin embargo, ese conocimiento no cambia en absoluto el sentimiento y la urgencia de la necesidad que grita, que puede incluso formularse en términos perfectamente racionales mediante expresiones de diverso tipo pragmático, y tampoco ese conocimiento le da pistas para responder a la necesidad que lo agobia.

Sin embargo, lo más importante: la ley causal marca un horizonte de la acción, pero no especifica las respuestas a la determinación causal. Eso corresponde a un ente modal que debe buscar alternativas de responder a la necesidad, en un contexto externo de incertidumbre y relativo desconocimiento, y en un contexto también interno de no completo conocimiento («Nadie sabe lo que puede un cuerpo»). Por tanto, el ente modal en su acción está situado en un contexto de relativa creación y/o descubrimiento de posibilidades, alternativas y finalmente también de conocimiento. Lo que después, a posteriori, podrá explicar causalmente un enfoque determinista, en el momento de la acción el mismo ente modal lo vivencia como aventura, lucha, búsqueda, entre otros aspectos. A posteriori, incluso, pueden aprenderse ciertas leyes de la vida humana, p.e., leyes de la convivencia social, que podrían pretender cierta universalidad; sin embargo, el aprendizaje de ellas, ha sido y es normalmente un proceso muy distinto. La ley define el campo de la acción posible, pero el ser humano concreto, con sus acciones realiza lo que posteriormente en lenguaje determinista se denominará especificación o particularización de ley.

Estas dos perspectivas, complementarias, del análisis causal, de la determinación se hallan presentes en Spinoza. Por esta razón hablamos de una *tensión* al interior de su pensamiento (tensión a nuestro modo de ver no suficientemente identificada por Spinoza). Sin embargo, consideramos que el segundo punto de vista será bastante relegado en el análisis spinozista, que se orienta fortísimamente por una ontología general de la sustancia y los modos, lo cual tendrá implicaciones importantes.

5. La tensión al interior del concepto de sociedad y de justicia

Ubicados en el contexto concreto del mundo humano, si establecer sociedad, ley e institución es inevitable en vistas al bien y la utilidad de cada uno, y todavía más, si establecer sociedad, ley e institución es condición de posibilidad para la conservación de la vida de todos los miembros de la sociedad, los límites entre naturaleza y razón, entre derecho natural y derecho civil, se vuelven entonces problemáticos.

Como hemos mostrado ya de algún modo (acápite 2), en Spinoza se da una relativa *tensión* a este respecto. Por momentos diera la impresión de que el paso del estado natural al civil es producto de la razón y *la experiencia*, y por momentos pareciera que es un paso de la razón exclusivamente; por momentos pareciera que con la razón es suficiente para salir del estado natural y por momentos diera la impresión de que con la razón del individuo no es suficiente debido a que hay causas segundas desconocidas; por momentos pareciera que el estado civil es necesario debido a que los hombres no pueden gobernarse por la razón y los apetitos siempre predominan especialmente en la mayoría de individuos, mientras en algunos apartes deja ver que a pesar de que la razón gobernara habría desconocimiento del conjunto de causas exteriores muy superiores al ser humano, lo cual implicaría la búsqueda de instrumentos adicionales a la razón.

En cualquiera de los casos hay una relación estrecha entre estado civil y razón; sin embargo, podemos notar tensión en dos maneras de considerar esa relación entre razón, estado civil y derecho natural.

A este respecto es interesante traer a colación las lúcidas reflexiones humanas de la tercera parte de su *Tratado*, sobre el carácter artificial mas no arbitrario de las instituciones y leyes humanas, y por tanto su carácter cuasi-natural, lo cual lleva a Hume a afirmar que con esta precisión puede hablarse ciertas leyes humanas de tipo social como de leyes naturales (pe. la propiedad, el estado, etc.), a partir de su derivación de un análisis de la condición humana. Por esta razón, las instituciones no son sólo útiles para la vida humana, sino también necesarias, en un sentido fuerte de necesidad natural, en el sentido de necesidad derivada de la naturaleza humana, incluso en el sentido que da Spinoza a la ex-

presión «ley universal de la naturaleza humana». Pero en Spinoza la separación entre estado natural y civil es demasiado fuerte, dada la influencia del esquema hobbesiano en su pensamiento social.

Una vez que se ha derivado de la propia naturaleza humana la necesidad de las leyes e instituciones, la tensión que señalamos en el concepto de necesidad y en la relación de la razón con los estados natural y civil, aparece una tensión al interior del concepto spinoziano de justicia.

Esta tensión aparece debido a varias razones de las cuales destacamos dos. La primera, que se enfatiza excesivamente en un concepto unívoco de necesidad como ley natural y se toma en cuenta de manera muy subordinada el factor «constructivo» al que se ve abocado el ente modal en su respuesta a la necesidad. La segunda, que se enfatiza excesivamente en una identificación de razón con estado civil, no tomando suficientemente en cuenta que el estado civil es un instrumento racional y razonable, también necesario, pero sometido a las limitaciones de conocimiento del ente modal y a «causas segundas» que determinan las relaciones modales. el resultado de estos dos factores puede perfectamente ser que el estado civil en determinado momento no responda plenamente al fin para el cual fue constituido.

Este conflicto podemos señalarlo como el conflicto entre una justicia de ley que surge del estado civil y se erige en representante unívoca y única del interés de todos los asociados, y un horizonte de justicia más allá de la ley que mantiene una constante vigilancia sobre la ley, a partir de las necesidades (o de la condición de posibilidad de reproducir la existencia) de cada uno de los asociados y de todos como conjunto.

De esta tensión hemos dado cuenta más arriba, pero aquí hemos querido enfatizar la relación de esta tensión con otras tensiones aludidas (al interior del concepto de necesidad y de razón-estado civil-estado natural).

6. Algunas implicaciones de las tensiones anteriormente aludidas

Cuál es la implicación de este relativamente débil énfasis en la perspectiva de la necesidad vista desde el lugar del ente modal existente, y no desde la perspectiva de un cierto «observador imparcial» que ve las cosas bajo la especie de la eternidad?

Las consecuencias son varias además de las ya anotadas. Veamos algunas.

Primero, que al interior de su pensamiento ético habrá también un desbalance entre el peso de la determinación egocéntrica del ser humano en su *conatus*, y la de las tendencias asociativas que también se derivan de ese *conatus* (aunque por vía distinta). El resultado ha sido un punto de partida que podríamos denominar de individualismo metodológico, complementario a su concepto radicalmente unitario y de unicidad de la sustancia, y a los remanentes estoicos de su concepción de la naturaleza (aquí me refiero muy específicamente a la concepción estoica de acuerdo con la cual nosotros somos apenas una minúscula partícula del universo, concepción que, de ser alcanzada de manera consecuente, deberá transformar toda nuestra manera de ver y actuar en el mundo). Todo individualismo metodológico requiere, en una perspectiva determinista, de instancias vinculantes de carácter superior, en cierto sentido suprahumano, para explicar el vínculo social (en este caso un orden de leyes de la naturaleza); de lo contrario tendría que postular una socialidad convencional o discrecional, lo cual atentaría contra el sentido determinista de la perspectiva, que no es el caso de Spinoza aunque no está totalmente ausente esta perspectiva en su trabajo dado su propio esquema iusnaturalista.

A causa de este desbalance, podría incluso interpretarse la cita anteriormente traída a colación (E, 4/37esc2), afirmando que de acuerdo con Spinoza, cada uno, de acuerdo con la necesidad de su naturaleza, se comporta como “lobo”(«Cada uno juzga qué es bueno y qué es malo, y provee su utilidad según su propio ingenio, y se venga, y e esfuerza en conservar lo que ama y destruir lo que odia»), pero al mismo tiempo al no ser lo suficientemente racionales, al dejarse dominar de sus afectos; pero con ello no está Spinoza acaso, ¿reivindicado las pasiones humanas no como vicios sino como líneas, planos y cuerpos, declarando las pasiones irracionales y con ello estableciendo un criterio valorativo sobre ellas? necesitan ayuda mutua; es la necesidad de la ayuda mutua ¿una imperfección? Si fueran suficientemente racionales, los lobos podrían realizarse plenamente sin caer en conflicto. Lo interesante además, es que Spinoza relaciona este punto de vista de la necesidad con la razón, es decir, que si los hombres actuaran de acuerdo con la razón, podrían no necesitar de la ayuda mutua, pues individualmente cada uno se “ajustaría” y desaparecería el conflicto. Por tanto, podría derivarse, lo racional no es el comportarse como lobos, sino ser lobos

suficientemente racionales como para poder ser lobos escapando al mismo tiempo al conflicto y pudiendo prescindir de los demás. Esto no es posible, luego se necesita ayuda mutua. Pero se puede ser lobo prescindiendo de los demás? Pues todo lobo necesita, al menos, corderos. Por lo tanto, para que unos pudieran ser este tipo de lobos racionales, tendría que haber víctimas.

Spinoza jamás afirmará tal interpretación extrema. Pero no deja de ser cierto que algunos pasajes de sus obras traslucen un fuerte solipsismo y de estado de guerra en el estado natural. Para Spinoza predomina la necesidad que aparece por la imperfección humana, y en ese sentido concluye que: “para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse ayuda mutua, es necesario que renuncien a su derecho natural y que se den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro.” Y en tanto los afectos se reprimen por afectos más fuertes, y porque un daño mayor como castigo disuade de crear daños menores a él, se hace posible la constitución de una sociedad que contribuirá a la conservación de todos los súbditos siempre y cuando se garantice el cumplimiento de la ley. En el estado natural no existe bueno ni malo *por acuerdo de todos*, pues el estado natural es un estado de completo individualismo y no hay ley alguna ni por tanto pecado. Es en el estado civil donde se decide por acuerdo qué es el bien y qué el mal, y cada uno se obliga a obedecer el estado. En el estado civil el pecado es la desobediencia.

En nuestra opinión, esta *tensión* al interior del concepto spinozista de necesidad se expresa a su vez una tensión al interior del concepto de naturaleza. Pues aunque en rigor, y en algún momento lo explicita, la razón humana es naturaleza también y no sólo el cuerpo sometido a pasiones. Y por tanto ha de ser parte del estado natural. Por tanto habrá que ver cómo opera la razón en estado natural y cómo es desde su propia inmanencia que surge la idea de asociación. En esto Spinoza acusa la debilidad de heredar de manera acrítica el estado de naturaleza hobbesiano en su matriz solipsista, es decir, en considerar el estado de naturaleza como un estado de guerra de todos contra todos. En realidad y de acuerdo con la propia teoría spinozista, el estado de naturaleza no puede ser un estado de puro solipsismo irracional. Debe haber una relación determinada entre razón y pasión, que obliga a los seres humanos a dotarse de instrumentos institucionales para fortalecer la convivencia. Por tanto el problema no es entre razón y pasiones, primordialmente (como bien diría Hume posteriormente³⁴) sino

de la parcialidad de la razón y también de la acción humana³⁵. En ese sentido las instituciones no son las representantes de la razón, sino instrumentos para atender la parcialidad y fragmentariedad de la acción y conocimiento humanos. Y por tanto la ley no es tampoco la última palabra.

Una vez entendido ésto, puede entenderse que sea desde la propia razón, tan estimada por Spinoza, que pueda interpelarse e incluso violarse la ley. Mas Spinoza, al identificar razón con ley, puede terminar conduciendo el orden social al irracionalismo porque al eliminar un criterio de discernimiento sobre la ley, e imponer la obediencia absoluta a la ley, entonces queda sin fundamento todo horizonte crítico.

No obstante, el propio Spinoza, está en tensión constante, y con mucha sutileza y sabiduría afirma que a pesar de la asociación se mantiene el derecho natural como espacio que se reserva el individuo para romper el pacto si éste no se adviene con sus intereses. La pregunta es si esa reserva se da dentro del orden de ley, o si esa reserva se da frente al orden de ley³⁶. Pero entonces nos preguntamos si acaso lo único que es posible de hacer frente a la ley es obedecerla ciegamente (no por miedo sino por conciencia de la inevitabilidad de ésta y su función reproductiva o conservativa) o romper el pacto ante intereses afectados. Habríamos de explorar en este sentido. Razón por la cual no elaboramos un juicio conclusivo sino afirmamos la existencia de una tensión al interior del pensamiento spinoziano a partir de sus propias categorías.

Esta tensión al interior de conceptos como los de necesidad, sociedad y naturaleza, obviamente entre razón y pasiones, nos conduce a una pregunta por el sentido en el cual Spinoza reivindica el concepto de cuerpo como categoría filosófica. Surge la pregunta de si su reivindicación no será la del cuerpo-concepto ontológico, y no la del cuerpo concreto real de cada uno de nosotros, seres humanos,

³⁴Ver Hume, *Tratado...*, libro III.

³⁵ Pero entonces podría decirse que se pone en juego el concepto de razón, cuestión que habría que profundizar, puesto que habría que considerar aquella razón que ve las cosas bajo la especie de la eternidad, y también la razón que ve las cosas desde la perspectiva modal del *conatus*, esto es, desde la perspectiva vida/muerte. En otras palabras, la razón en la cual el *conatus* es criterio de racionalidad.

³⁶ Al respecto, ver, Carvajal, «Derechos humanos, desobediencia y rebelión en Spinoza», en *Revista de Filosofía*, UCR, vol. 35 n. 85, San José, Costa Rica.

es decir, no un cuerpo físico capaz de muchas cosas, sino un cuerpo frágil y necesitado y que a partir de su dolor establece criterios de racionalidad y discernimiento sobre instituciones y sobre relaciones humanas.

7. El carácter insuperable de las tensiones aludidas

Las tensiones que hemos presentado al interior del pensamiento spinozista, antes que conducir a una crítica destructiva de su pensamiento y su grandeza filosófica, nos señalan justamente esa grandeza, consistente en el hecho de que el autor, a pesar de intentar elaborar la «verdad de la vida», en un sistema unitario, unicista y determinista, ha sido fiel a la realidad en la medida en que no ha impedido que afloren al interior de su sistema las tensiones propias de ésta, inevitables cuando la realidad es «vista» de acuerdo con el modo de ver de un ente modal llamado ser humano³⁷.

En ese sentido no se trata de tensiones de un sistema filosófico específico, en este caso spinozista, sino se trata de tensiones que atraviesan la propia condición del ser humano, y que se hacen presentes en el sistema spinozista de un modo específico.

En nuestra opinión, sería una pista interesante de investigación, considerar si lo que está a la base de todas estas tensiones es una tensión más que se presenta en la metafísica spinozista o en su ontología de la sustancia y del modo, tensiones propias de toda metafísica y de toda ontología al ser tensiones propias de la condición humana.

Evidentemente esta afirmación se aplica también, con mayor razón, al ámbito de la teología, que aún se debate entre enfoques de teología negativa e intentos de construcción de una cada vez más problemática teología dogmática (positiva). Como bien dijera Spinoza, una vez que se toma el camino de la teología positiva, no puede más que llegarse a una formulación como la suya (para muchos panteísta)⁴¹. Sin embargo, su propia fidelidad a la realidad y al concepto son tales que no puede dejar de aparecer esta tensión entre teología negativa y positiva en su sistema categorial bajo las determinaciones ontológicas de sustancia y modo³⁸, y de *natura naturans* y *natura naturata*.

³⁷ Y en nuestra opinión bien caracterizada como *panenteísta* por Moya en su tesis doctoral.

³⁸ No subsumibles de ninguna manera en conceptos posteriores como los de totalidad y parte.

Que esta tensión trasciende la obra spinoziana puede constatarse en el transcurrir del pensamiento filosófico y teológico del siglo XX, un siglo que a pesar de mostrar la fuerza del llamado ateísmo y de las diversas declaratorias de la muerte de Dios, ha sido testigo de un fuerte renacer de la teología negativa, de las teologías políticas de primer y tercer mundo que, renunciando al concepto del Dios metafísico pulverizado por Spinoza entre otros, desarrollan un concepto de la ausencia o presencia de Dios en correspondencia con los modos de establecerse las relaciones humanas de reconocimiento mutuo, o como en el caso de un Heidegger, una filosofía que parte de la llamada diferencia ontológica como clave categorial de todo su instrumental conceptual.

Habría que considerar si afirmando de manera más clara la diferencia ontológica, no podría, manteniéndose las intenciones fuertes de Spinoza, brindar algún alivio a las tensiones antes anotadas, o situarlas con mayor coherencia al interior del sistema. De hecho los propios conceptos spinozianos de *natura naturans* y *natura naturata* dejan ver que a pesar de su monismo Spinoza no puede resolver de manera unívoca y absolutamente monista este problema filosófico. Esto implicaría en nuestra opinión resolver también esta tensión entre la concepción de los atributos como entes reales, y los atributos como puntos de vista del entendimiento sobre la realidad sustancial, así como también profundizar en dos temas polémicos como la llamada infinitud de los atributos y su estatuto epistemológico, así como la homogeneidad de los atributos que es la que permite en Spinoza renunciar a la diferencia ontológica y establecer comunicación entre la sustancia y el universo modal.

Todo esto implicaría finalmente, restablecer la dignidad del modo en relación a sus avatares, ante los cuales la indiferencia de la sustancia asusta, por no decir espanta, especialmente en el campo de una reflexión ética.

En otras palabras, una reflexión en esta línea tiene que vérselas con el problema de si es o no posible superar el antropomorfismo de la interpretación humana de la realidad, que al mismo tiempo que supere las visiones finalistas, instrumentalistas y egocéntricas de un antropocentrismo ecológicamente irresponsable, afirmen al mismo tiempo un sentido fuerte de ética de la vida, de acuerdo con el cual la muerte de un ser humano por causas no naturales no es un

evento más de la infinitud perfecta del universo, sino una tragedia colectiva de la que éticamente hay que dar cuenta, pues aunque este punto de vista sea consistente con una ontología de la sustancia elaborada desde el lugar del «ojo de Dios», es en *un* sentido práctico irrelevante para el punto de vista de la vida humana, y desde *otro* sentido también práctico, también bastante peligroso para el punto de vista de la vida humana, por lo que puede comportar de insensibilidad ética.

8. La peculiaridad de la ética de Spinoza

La ética spinozista, como dijimos, es una ética muy original en varios sentidos. No es una ética de valores, aunque pueda a partir de ella derivarse valores, aun cuando esta derivación estuviera hipotéticamente fuera del agrado del autor. Tampoco es una ética normativa, aun cuando de ella pudieran derivarse algunas máximas de la acción, cosa también bastante ajena al espíritu spinozista. No es una ética de las virtudes en el sentido tradicional del término. No es prescriptiva pero tampoco simplemente descriptiva en el sentido restringido de que Spinoza no es un autor “contemplativo”, aunque pueda en otro sentido afirmarse como descriptiva por su carácter ontológico. El término más cercano para caracterizar la ética spinozista es el de que es una ontología que intenta superar el sustancialismo esencialista de la ontología clásica y medieval, y define la esencia y existencia de los entes como composición de relaciones *en acto*, esto es, como puro dinamismo. En Spinoza el ser humano es, como cualquier ser modal, un ser cuya esencia es la potencia por conservar su ser y mantenerse en la existencia. El ser humano es un existente que actúa en vistas a su conservación y acrecentamiento de su potencia de conservación.

La ética de Spinoza es una ética necesaria y de la necesidad; choca con los conceptos más tradicionales de la ética, y reivindica un horizonte de conservación y reproducción de la vida como criterio rector positivo, al tiempo que reivindica el cuerpo como criterio central, todo ello dentro de un esquema de necesitarismo de corte determinista.

No obstante, por la extrema «positividad» y el monismo exacerbado que elimina toda alteridad sustancial y modal, enfrenta tensiones que impiden potenciar al máximo sus inmensos aciertos, siendo pues, susceptible de ignorar el carácter fuertemente ético crítico del cuerpo como necesidad, como carencia, como dolor,

es decir el cuerpo concreto del pobre, del excluido, del discriminado, y sobre todo de la corporalidad negada como criterio crítico de racionalidad sobre la ley, el orden social y la propia teoría (incluida la filosofía). En otras palabras, es una ética susceptible de intelectualizar la sensibilidad ética, y de no reconocer de manera más radical que la justicia no es una cualidad que surge de la ley, sino que es necesidad anterior a toda ley, desde el propio criterio de la vida humana corporal y concreta.

De cualquier manera, podemos decir que una ética de la vida que apunte a la construcción de un horizonte ético con fuerza de necesidad, objetividad e inevitabilidad, tal y como viene siendo reclamado con creciente urgencia en nuestro mundo contemporáneo en el cual se agotan los esquemas axiológicos, discrecionales y opcionales de una ética de valores como respuestas adecuadas a las crisis que la sociedad contemporánea acumula en términos de su relación con la naturaleza exterior (en tanto entorno de la vida humana), y con la propia vida humana en tanto vida natural y social; decimos, una ética de la vida, en este contexto y con esta orientación, debe por fuerza pasar por un diálogo con una obra portentosa, interpelante y sugerente todavía hoy, como la de Spinoza.

Referencias Bibliográficas

Spinoza Baruch. 2000. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Madrid: Trotta.

_____. 1977. **Obras Completas**. Tomo I, (que contiene: *Tratado breve, Los principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos y Tratado político*), Argentina: Acervo Cultural editores.

_____. 1988. **Correspondencia**. Madrid: Alianza editorial.

_____. 1976. **Tratado teológico-político**. 1976. Salamanca: Sígueme.

Bennet .1984. **Un estudio de la ética de Spinoza**. México: FCE;

- Brandt, C.1941. **Spinoza y el panteísmo**. Buenos Aires: Editorial Kier.
- Deleuze, G. 1999. **Spinoza y el problema de la expresión**. Barcelona: Muchnik eds.,
- _____.1984. **Spinoza: filosofía práctica**. Barcelona.Tusquets eds.
- Dujovne, L.1943. **Spinoza** (4 T.), Universidad de Buenos Aires.
- Dussel, E. 2002. **Hacia una política de liberación**. España: Desclée.
- Falgueras, I. (?). **La «res cogitans» en Espinosa**. EUNSA.
- Fischer, K.1990.**Vida de Spinoza**. México: UAM,
- Hubbeling, H.G.1981. **Spinoza**, Herder, Barcelona.
- Hegel. 1987. **Lecciones de historia de la filosofía**. México: FCE.
- _____.2000. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. Madrid: Alianza ed.
- Hume. 1992.**Tratado de la naturaleza humana**. Madrid: Tecnos.
- Negri, T. 1993. **La anomalía salvaje**. Barcelona: Antrophos-UAM México.
- Moya, J.D. 1997. «*El monismo de substancia en el Tractatus Brevis spinociano*», En **Revista de Filosofía**. Costa Rica:UCR, Número 86.
- _____. **Tesis doctoral acerca de la crítica del milagro en Spinoza**. (no dispongo del título exacto y las referencias específicas de tipo bibliográfico).
- Reyes, O. 1999. **Más allá de la moral: la idea de conatus en Spinoza y crítica de la noción de «gusto»**. Bogotá: Carpe Diem eds.
- Allendesalazar Olaso, M.1987. **Spinoza, filosofía, pasiones y política**.Madrid: Alianza.

