



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO
DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TÍTULO:

“EL PROBLEMA DEL MAL EN EL SISTEMA DE PENSAMIENTO DE BARUCH DE
SPINOZA”

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

MIGUEL ANGEL ROTTER ZIMBRÓN

ASESOR:

MTRA. MARÍA TERESA LÓPEZ DOMÍNGUEZ

TOLUCA, MÉXICO, JULIO 2020

ÍNDICE

Agradecimientos.....	I
Presentación.....	II
Prefacio.....	IV
a) Spinoza y el racionalismo.....	VI
b) El orden natural y el orden geométrico.....	VIII
c) Spinoza y la religión.....	XII
El problema del mal en el sistema de pensamiento de Baruch de Spinoza.....	1
Introducción.....	2
Capítulo I. Antecedentes históricos del problema del mal.....	5
1.1. Grecia y Roma: el problema del mal entre las escuelas clásicas.....	6
1.1.1. El mal en Platón.....	6
1.1.2. El mal en Aristóteles.....	10
1.1.3. El mal en el estoicismo.....	14
1.1.4. El mal en el epicureísmo.....	17
1.1.5. El mal en Plotino.....	21
1.2. La Edad Media: San Agustín y Santo Tomás contra el mal.....	26
1.2.1. La Biblia como eje rector de la Ética en la Edad Media.....	27
1.2.2. San Agustín y el mal.....	32
1.2.3. Santo Tomás y el mal.....	35
1.3. Del Renacimiento a Descartes: la Razón y el mal.....	40
1.3.1. Michel de Montaigne y la maldad humana.....	41
1.3.2. Descartes y el tratado del hombre.....	44
Cierre del primer capítulo.....	48
Capítulo II. El sistema de pensamiento de Baruch de Spinoza.....	48
2.1. El método de Spinoza: la reforma del entendimiento.....	49
2.1.1. El objetivo final de la investigación de Spinoza.....	50
2.1.2. El camino de la reforma del entendimiento.....	52
2.1.3. La idea verdadera como principio unitario de investigación.....	55
2.2. La Sustancia y sus atributos: Pensamiento y Extensión.....	58
2.2.1. La Sustancia.....	58
2.2.2. Naturaleza naturalizada y Naturaleza naturante.....	65
2.2.3. Pensamiento y Extensión.....	67
2.3. El hombre y las pasiones.....	72
2.3.1. La condición del hombre como modo de los atributos de la Sustancia.....	73
2.3.2. Perseverar en el ser.....	78
2.3.3. Las pasiones alegres y las pasiones tristes.....	82

2.4. La libertad en el hombre.....	87
2.4.1. ¿Qué es la libertad para Spinoza?.....	88
2.4.2. ¿Puede el hombre ser libre?.....	91
2.4.3. La relación entre la ética y la libertad.....	95
Cierre del segundo capítulo.....	98
Capítulo III. El problema del mal.....	100
3.1. La imposibilidad del mal en la Sustancia.....	102
3.2. Epistemología del mal.....	115
3.3. Hacia una teoría de las pasiones humanas y el valor: perseverar en el ser.....	125
3.4. El mal como posibilidad de la Ética: la libertad y la servidumbre.....	150
Cierre del tercer capítulo.....	159
Conclusiones.....	161
Referencias.....	166

AGRADECIMIENTOS

En este espacio quisiera agradecer a mi familia, a todos los integrantes, tíos, primos, sobrinos, pero en especial agradezco a mis padres y mi hermano, por tener el talante para soportar y tolerar el sinfín de horas que pasé lejos de ellos, así como los momentos donde discutí, quizás incluso inapropiadamente, los temas que eran de mi interés. Agradezco a mi madre por el sacrificio que hizo profesional y personalmente para que hoy día sea el ser humano que soy; a mi padre, por poner sobre sus hombros la economía familiar y soportar cargas fuertes de trabajo año con año; a ambos, por el amor incondicional que me han mostrado.

Agradezco a mis amigos, en especial a Marco Antonio Peralta Ortiz, a César Enrique Cossi Chávez, a David Arreola Villegas (alias Gary), a Vanessa Aritzmeñdi Elizalde, a Paula Viviana Hernández Arias, y Karla Gisselle Gálvez Jaimes, por acompañarme por más de 10 años en este andar; a Ana Paola Bucardo Arteaga por cada conversación, discusión y hora transcurrida donde fue soporte para el desarrollo de esta investigación; a Rafael Imanol Martínez Senderos y Jorge Antonio Sánchez Barreto, por enseñarme el camino de la filosofía, por mostrarme humildad, disciplina, pero sobre todo, el valor de una amistad y camaradería intelectual diseñada para sacar lo mejor de nuestros ideales filosóficos y finalmente, a Alex Haro Díaz y Waleska Alexandra Barroeta Rodríguez, por ser las más inesperadas, pero también más impresionantes personas que pudiera conocer en esa facultad.

Agradezco también, con una mención particular, a los profesores que me inculcaron, con su pasión y disciplina por la filosofía, las herramientas y los conocimientos necesarios para estar hoy día realizando la presente investigación. A la Mtra. María Teresa López Domínguez, al Dr. Timothy Sutherland Blackmore, a la Dra. Marcela Venebra Muñoz, al Dr. Alberto Saladino García y al Dr. Víctor Manuel Hernández Torres. Cada uno de ellos hizo que, entre la selva de la mediocridad, la mala costumbre y los trabajos hechos a medias, pudiera obtener la disciplina y el amor necesarios para construir con creces mi camino en este saber.

Finalmente, agradezco a todos quienes estuvieron presentes en el camino, pues, para bien o para mal me enseñaron mucho de lo que quiero y no quiero ser, profesional y

personalmente. El camino apenas comienza, y no es sino el primero de una larga lista de pasos a lograr para lograr las metas que mi vocación me infunde.

PRESENTACIÓN

La filosofía, y todo el pensamiento en general, son la génesis necesaria del mundo del hombre. Aquello que nosotros los seres humanos denominamos vida, y las leyes bajo las cuales nos regimos para poder realizarla están en función del pensamiento, y la herramienta más grande que se desprende es esta, la filosofía. Para el caso de la presente investigación se piensa inmediatamente en una figura milenaria, que está siempre presente, que es siempre fundamental para poder establecer las determinaciones éticas de la vida práctica, de la vida toda: el mal. No es, en modo alguno, la intención de las siguientes líneas definir al mal, así como no es la propuesta armar una disertación en torno a la existencia o inexistencia del mismo, sino, y como bien se enmarca en el título de la obra, problematizar al mal, y todo lo que de él se sigue; es material del presente trabajo hablar de la singular figura del mal, y de las consecuencias que éste trae consigo.

PREFACIO

El inicio de los trabajos de investigación tales como el presente suelen comúnmente contener elementos de la vida y obra del autor¹, o incluso una serie de recomendaciones para la lectura de las obras del mismo, de forma tal que se tengan ciertos atisbos a la hora de enfrentarse con las hipótesis y el desarrollo de los argumentos dentro del trabajo. Sin embargo, más allá de contener los objetivos del trabajo, o los elementos antes enunciados, nada dicen de la importancia de la tesis, o el método de acercamiento que el autor utiliza para pensar sus argumentos. En este caso, se toma este espacio so pretexto de poder examinar algunos elementos que resultan importantes y también enigmáticos en cuanto al acercamiento al pensamiento de Spinoza, de forma tal que se puedan dar algunas ideas sobre el mismo.

El interés primordial de realizar un preámbulo en este caso, entonces, será la de esclarecer elementos que contextual e históricamente no fueron respondidos por el propio autor, así como la actualización del tema de investigación en el momento donde se escribe este trabajo. En consecuencia, se pretende abordar, antes siquiera de comenzar a tratar el problema del mal, tres temáticas que subyacen al pensamiento de Spinoza: la primera será para responder a la pregunta de si efectivamente el pensamiento de Spinoza califica o no como racionalista, en virtud de su cercanía con Descartes, y también con el desarrollo histórico posterior con la Ilustración, pero que, dentro de sus ideas puede desligarse de igual modo de las premisas básicas que le harían denominarse tal.

En un segundo apartado se buscará responder a uno de los enigmas en torno a la obra de Spinoza, de donde algunos comentaristas han sacado múltiples opiniones e interpretaciones que no pueden decirse como la última palabra en torno a la cuestión. El tema es, ¿por qué la *Ética* de Spinoza es la *Ética* demostrada según el orden geométrico? ¿Qué significa el orden geométrico y a qué categorías corresponde? ¿De dónde proviene el orden geométrico y cómo se diferencia del orden natural? Por último, se busca esculpir el tratamiento del pensamiento de Spinoza en torno a la religión, la postura que el autor toma como judío y la lectura que realiza, no propiamente del texto bíblico, sino más bien de la forma de tratar la idea de Dios y la metodología a seguir en su pensamiento.

¹ Si alguien quisiera encontrar información respecto de la biografía de Spinoza o sobre la época en que se desarrolla su pensamiento, puede encontrarla en Gebhardt, C., (2005) *Spinoza*, Losada Editorial: España, o en Nadler, S. (1999) *Spinoza: A life*, Cambridge University Press: Cambridge.

a) Spinoza y el racionalismo

Cuando se piensa en el racionalismo como una corriente de la filosofía hay al menos dos acepciones con las que dicho término puede ser relacionado: primero, se piensa como una corriente contrapuesta al empirismo, que parte de la premisa de que todo lo que es conocimiento proviene de la experiencia relacionada directamente con la materia, mientras que el racionalismo se decanta por tomar como fundamento a la Razón, pero sobre todo a las ideas necesarias, claras y precisas, de las que no puede dudarse, para desprender de ahí el conocimiento del mundo. Como es bien sabido, el empirismo es una postura que filosóficamente comienza en Aristóteles, pero que se desarrolla en la modernidad con el pensamiento inglés de Hume y Locke, entre otros, mientras que las raíces del racionalismo pueden rastrearse hasta Platón y expresarse de buen modo en la expresión del pensamiento cartesiano del *cogito*, al que Spinoza debe bastante.

La segunda acepción del término racionalista, que si bien se relaciona con la corriente no es del todo un examen del conocimiento sobre la razón y sus funciones, o sobre las ideas innatas, proviene más bien de la lógica escolástica de la Edad Media, donde se pensaba a la razón como la guía de la fe para la adquisición del conocimiento verdadero, como puede verse en la postura de Santo Tomás de Aquino. Vale entonces hacer un alto para preguntar lo siguiente: ¿Spinoza puede clasificarse como un racionalista en alguna de las dos formas de conceptualizar anteriores? ¿Confía en que la Razón es una herramienta para la fe, que demuestra ante todo el conocimiento de Dios como el más perfecto?, o, ¿toma a la razón como el punto de anclaje para todo conocimiento y pretende a través únicamente de ideas que sean necesarias y perfectas derivar el conocimiento de toda la materia?

En apariencia uno podría contestar afirmativamente a ambas preguntas, preliminarmente, pensando que el autor efectivamente toma a Dios como fundamento, o mejor, a la Sustancia, y que, en la *Reforma del Entendimiento* enarbola a través de la serie de distinciones entre fantasía, error, idea y necesidad, la posibilidad de partir de las ideas claras y distintas, de la idea de la Sustancia como perfección y fundamento para derivar la serie de axiomas necesarios para examinar el mundo. No obstante, es posible establecer una interpretación distinta, desde la cual no se aceptaría del todo que Spinoza es un racionalista

sin más ni más, un continuador de la obra de Descartes. Pues, de ser un racionalista, Spinoza tendría que dejar de lado y negar la importancia ulterior de la materia para conocer el mundo y actuar en él, y puesto que la Extensión es un atributo perfecto y necesario de la Sustancia, tal negación resulta inconcebible dentro del pensamiento del autor.

Todavía más, si Spinoza fuera un racionalista no diría que el conocimiento de a oídas tiene algún valor dentro del conocimiento en general, ni diría que la primera idea que tiene el alma es la de su propio cuerpo, y que ambos son una y la misma cosa en la Sustancia. Esto es, el cuerpo se convierte en algo tan esencial como el alma — de una naturaleza a la vez diversa e idéntica en cuanto a su fundamento²—, de modo que la investigación y el conocimiento del mundo dependen de ambos, tanto como el accionar del ser humano en éste. El lugar del cuerpo en el pensamiento de Spinoza es tan fundamental que la doctrina de las pasiones y el tratado sobre la alegría, la tristeza y el deseo no se comprende sino desde la relación entre cuerpo y alma o intelecto, entre los atributos de la Sustancia puestos en la carne del modo singular que es el ser humano.

Entonces, si se pretende decir que Spinoza es un racionalista, no es ni por tomar a la razón como único fundamento, ni por pretender que la razón sea la guía para llegar al conocimiento de la idea más perfecta, que es la de Dios, y quedarse en la contemplación de la misma. Sin embargo, Spinoza tiene claro que la razón es una clave sumamente importante, pues solo a través del examen racional puede el hombre llegar al conocimiento del mundo, de la materia, de las pasiones, y de las relaciones humanas en sociedad. De forma tal que sí puede establecerse, desde ahí, la idea de un proyecto racional en el pensamiento spinozista, racional en cuanto a que considera la posibilidad del conocimiento adecuado del mundo, racional en tanto que considera, a través de la lógica, la posibilidad de la libertad como algo distinto de la simple voluntad y como un uso correcto del intelecto partiendo del conocimiento de la Naturaleza.

² Este es uno de los problemas que aún se mantienen sin resolver sobre el pensamiento de Spinoza a nivel metafísico, pues la unión entre la materia y el pensamiento como atributos distintos pero que provienen de un mismo fundamento, y en éste son una y la misma cosa no se explica del todo en su obra. La pregunta se mantiene, ¿cómo es que razón y materia se identifican en la Sustancia o provienen del mismo fundamento perfecto?

En última instancia, no pueden usarse los conceptos hasta ahora descritos respecto del racionalismo para enjuiciar al pensamiento de Spinoza, por su peculiar tratamiento de la idea de la Razón y su distanciamiento de la idea de la razón como instrumento para la fe. Su pensamiento debe ser catalogado muy probablemente, aunque esto no es sino una aseveración, y debe ser tomada como tal, como precursor de la Ilustración, y más puntualmente, del proyecto de síntesis entre una postura racionalista y una postura empirista que se desarrollará en el siglo XVIII, sobre todo en el pensamiento crítico planteado por Kant. Spinoza no es propiamente un racionalista, ni tampoco es cualquier empirista fisicalista, es ya un crítico³.

b) El orden geométrico y el orden natural

A la hora de examinar la obra magna de Spinoza, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, hay un misterio que aún no logra del todo resolverse sobre su título, que ha sido ampliamente discutido por años entre los especialistas. Algunos presumen que el título proviene de un clima de ideas común en el siglo XVII, después de los descubrimientos de Galileo, Copérnico y Kepler, que culminan con el desarrollo de la teoría de la gravitación universal newtoniana. Esto es, pensar el mundo en la clave de un orden geométrico sería la posibilidad de pensar establecer un orden matemático perfecto según el cual pueda derivarse de una serie de axiomas y leyes la forma en que la vida debe ser, no solo materialmente, sino social y éticamente.

Sin embargo, esta elucubración no parece ser del todo demostrable, no solo por pensar si es que Spinoza entró en contacto y lectura de todas estas personas y obras, y aun cuando pudiese ser el caso, no parece que la intención del autor sea la de pensar a la ética, a los modos de ser del hombre, y a la divinidad, según una medición geométrica o matemática, establecer fórmulas y ecuaciones sobre el comportamiento humano, o comprender de una

³ Se toma licencia para establecer preliminarmente un nexo entre el pensamiento spinozista y la obra crítica y epistemológica encontrada en Kant, sobre todo respecto del giro copernicano en la inversión de la relación sujeto objeto que puede anticiparse en algunas ideas preliminares de la segunda parte de la *Ética* de Spinoza. Cfr. Spinoza, B. (1958) *Ética demostrada según el Orden Geométrico*. Fondo de Cultura Económica, México, Parte I, Proposición XV, pg. 25: "...la materia es la misma en todo lugar y que en ella no se distinguen partes sino en cuanto la concebimos afectada de diversos modos, por lo que sus partes sólo se distinguen modalmente, pero no realmente"; e igualmente puede verse en la Parte II, Proposición XVI, Corolario II, cuando Spinoza dice: "las ideas que tenemos de los cuerpos externos, indican más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos."

forma inequívoca cómo es el hombre en general. Esto es, si bien la *Ética* está escrita en una forma derivativa, estableciendo definiciones y axiomas para demostrar proposiciones, el autor también es consciente de que la vida humana contiene una serie de contingencias.

La pretensión de entender la contingencia, pero tomar como punto de partida la necesidad como medida para poder comprender la vida humana se establece entonces como una exigencia racional, y no propiamente como un proyecto absolutamente realizable. ¿Qué significa, entonces, el orden geométrico? ¿A qué atiende la noción de geometría y cuál es su importancia para el autor? Podría pensarse que hay una distinción entre el orden natural y el orden geométrico, pues uno podría ser pensado como el orden de la contingencia y otro como el de la necesidad y la perfección, pero lo cierto es que Spinoza plantea al orden natural como el orden perfecto, como el de la necesidad. De forma que orden geométrico y orden natural son la misma cosa.⁴

El orden geométrico no es sino el orden de la forma, el que no toma en cuenta la finalidad pensada desde la acción humana, que no expresa la pregunta en torno a la funcionalidad—para qué sirve un objeto en el mundo—, o la materia, sino que expresa el orden en función de su fundamento, de la necesidad propuesta para la existencia de todas las cosas sin atender a que cada una de éstas exprese un fin determinado por una voluntad omnisapiente y omnipresente. ¿Cómo se conoce el orden geométrico y por qué este no es el orden de la contingencia o de la ignorancia, de la ilusión? Spinoza expresa que:

...De donde pasaron a sentar como cierto [los hombres, partiendo de sus prejuicios]*, que los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana; esto, sin duda, hubiera sido la única causa de que la verdad quedara eternamente oculta al género humano, si la *Matemática*, que no trata de los fines, sino tan solo de las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de la verdad...⁵

Si el orden geométrico no atiende a los fines de los seres humanos, sino solo de las esencias y las propiedades de las figuras como norma de la verdad es precisamente porque se pretende instaurar una forma de analizar a la Naturaleza y a la existencia humana que no

⁴ Esto puede verse ya cuando se expresa la idea del orden natural de las cosas en *Ibidem*, Parte I, Proposición XXIX, pg. 36 “En el orden natural de las cosas nada se da contingente; sino que todo está determinado por necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo.”

⁵ *Ibidem*, Parte I, Apéndice, pg. 45.

* Lo colocado entre corchetes es una nota aclaratoria introducida por el autor de la tesis para aclarar la ambigüedad del sujeto al que se refiere el inicio de la cita.

esté atravesada por ilusiones. Si bien se reconoce la capacidad de la racionalidad humana para comprender el orden geométrico, eso no quiere decir que dicho orden esté a su vez determinado por la racionalidad. Dicho de otro modo, es tal orden el que determina al ser humano y no al revés.

Entonces, un ejemplo de las ilusiones comunes de que es presa el ser humano proviene de pretender que el ser humano sea quien dote a las cosas de significado o les dé un lugar, cuando en realidad éste también forma parte del orden geométrico. En esa misma medida, la forma de examinar según un orden geométrico corresponde a pensar en las posibilidades que efectivamente posee el hombre dentro del mismo, de forma que sea capaz de pensar a la divinidad no como algo que en todo momento le niega, que se establece como algo trascendente, fuera del alcance de la comprensión humana.

Dicho de otra manera, del correcto examen de la Naturaleza se sigue el poder pensar un orden acorde o correspondiente a lo examinado en el mundo. Dicho conocimiento implica echar por la borda y negar la serie de ilusiones con las que se vive, como la de pretender que rezarle a un árbol o hablarle al universo hará que una especie de milagro aparezca de la nada para salvar al ser humano de un destino trágico, o la de pretender que las cosas pueden modificarse por arte de magia con el chasquido de un dedo gracias a una voluntad ajena omnipotente que decide respecto de los designios humanos y respecto de la cual el ser humano es siempre sólo un instrumento. Un orden geométrico no proviene de la fe, atiende a la verdad, o mejor, la universalidad y la necesidad de las esencias antes que a la contingencia. En este sentido, el autor trata de desmentir lo siguiente:

Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman acerca de las cosas, sino que las imaginan solamente, y toman la imaginación por el entendimiento, creen, por ello, firmemente que hay un orden de las cosas ya que ignoran su propia naturaleza y la de las cosas. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que al serlas representadas por los sentidos, podamos imaginarlas fácilmente, y por consiguiente, recordarlas fácilmente, pero de lo contrario, decimos que están mal ordenadas o que son confusas. Y puesto que entre todas las cosas nos agradan más aquellas que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, como si el orden fuese algo en la Naturaleza, y no exclusivamente con respecto a nuestra imaginación.⁶

⁶ *Ibidem*, Parte I, Apéndice, pg. 47.

La ignorancia es la instauración de un orden inadecuado donde la imaginación y la ilusión reina respecto de cómo se supone que son las cosas. Sólo el orden geométrico puede derivar en el modo de ser que se apega a la serie de legislaciones provenientes de la necesidad, la Sustancia y la Naturaleza, aplicadas a la humanidad en general. Ahora bien, puede notarse como el autor afirma que el orden en la naturaleza no es en realidad una propiedad de la naturaleza misma. El orden de la Naturaleza no viene dado al entendimiento como algo preestablecido, cuyas normas están claras desde el inicio para todos los seres humanos, lo que le dota de comprensión para el ser humano es el entendimiento o la imaginación. En otras palabras, es el ser humano el que examina a la naturaleza para comprender el orden y las normas que este tiene o, de lo contrario, corre el riesgo de confundirse, sin ducho examen, con la contingencia, donde la Naturaleza parece no estar ordenada ni seguir alguna necesidad en su desarrollo. Cuando el ser humano no se da a la tarea de conocer adecuadamente las cosas, configura un orden que es cercano a la ilusión, sin partir del establecimiento de conexiones causales que tienen como fundamento la necesidad.

De lo anterior puede entonces derivarse el significado de una propuesta ética que sea conforme a un orden geométrico. Este orden no proviene del clima de una época donde la física está en auge, aunque se corresponde con las leyes enunciadas en éste, ni tiene por contenido el de hacer de la ética una serie de formulaciones y ecuaciones matemáticas, como puede interpretarse a primera vista. Un examen con base en el orden geométrico es una investigación que parte de la premisa de que el intelecto humano— la razón— establece una serie de normas y categorías según las cuales comprende el mundo, y desde las cuales deriva la correctud o incorrectud de las acciones que pretende realizar. El modo de ser propiamente humano al que se pretende llegar en la ética no es sino aquel que se corresponde con la necesidad en la Naturaleza, con el de la forma en que el hombre es como cosa natural, y como cosa pensante.

c) Spinoza y la religión

*Y así no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que no os refugiéis en la voluntad de Dios, esto es, en el asilo de la ignorancia.*⁷

Existen, de menos, tres formas de pensar a la religión: primero, de una forma lógica, que a su vez se puede dividir en una forma lógica teísta y una forma lógica ateísta. La primera parte como premisa a demostrar es aquella que propone la existencia de Dios como algo que tiene necesidad y certeza, mientras que la segunda tiene como premisa demostrar completamente lo contrario, es decir, la inexistencia de Dios, al igual que su importancia en el mundo, partiendo ambas de argumentos semejantes, sea cual sea la religión. La segunda de ellas es una forma religiosa o dogmática, pues parte de la existencia de Dios como un hecho, como la Verdad a la que atender, para de ahí derivar una serie de normas y formas de ser que deben acatarse irrestrictamente, de forma normalmente acrítica.

Por último, un tercer modo de acercarse a la religión puede denominarse como histórico-materialista, que es el que se reconoce regularmente en los así llamados Estudios sobre la Religión, populares en disciplinas como la historia, la antropología, la sociología y la psicología de la religión. Dicha forma no busca esclarecer el misterio de Dios o poner en entredicho la validez epistemológica, ética o metafísica sobre la existencia de Dios o sus fundamentos, sino más bien pretende analizar el contenido de la religión aplicado al comportamiento de los creyentes y los no creyentes. Esta forma responde no a la pregunta de qué es o cómo es Dios, como lo hacen las anteriores, sino responde más bien a cómo y por qué cree la gente o no lo hace, y en qué cree más o en qué cree menos. Toma de esta forma a la religión como fenómeno social, material e histórico, y no como una respuesta al sentido general de la existencia, o a un encuentro con la divinidad.

Cabe preguntar entonces, ¿cuál es la forma en que Spinoza piensa a la religión? Como se verá en la investigación, la idea de Dios adquiere una importancia fundamental, pero desde ahora puede apuntarse ya que la clave en la que Spinoza está pensando a la divinidad no es dogmática, ni pretende desprender al comportamiento, a los modos de ser, únicamente de la voluntad y la misericordia de Dios. Entonces, ¿es Spinoza un autor que pueda pensarse como teísta o como ateísta? ¿Es defensor de la idea de Dios o más bien busca descartarle para

⁷ *Ibidem*, Parte I, Apéndice, pg. 47.

pensar al mundo únicamente bajo una clave que no tome la incurrancia de la divinidad en consideración respecto de cómo es el mundo?

Suele pensarse y argumentarse en favor de la idea de que Spinoza es un panteísta, un autor que en teoría ve que todo está lleno de Dios, o que todo es Dios. Este argumento entra en contradicción con la idea de que solamente hay una Sustancia, y que esta no se divide en infinitos atributos, sino que los atributos son, en la Sustancia, una y la misma cosa. No hay, como se sabe, en el pensamiento de Spinoza, una división de diferentes sustancias divinas que puedan caber dentro de la conceptualización del panteísmo. Todo se deriva de la Sustancia, y ésta no es sino la idea de Dios, la totalidad, pero esto más bien atiende a un monismo sustancial, a un monoteísmo fundamentalista e inmanentista, donde en la base de todo lo existente se encuentra una Sustancia fundamental que es una y la misma en todo momento aunque sus atributos y sus modos se diversifiquen en la materia. El orden geométrico antes planteado se diseña para poder extraer de la diversificación de los atributos de la materia la idea de la Sustancia, y viceversa, poder partir de la Sustancia para comprender la diversidad como algo interconectado.

Otro argumento que se presenta en favor de un supuesto panteísmo en Spinoza es la idea de que Dios y Naturaleza son una y la misma cosa, de forma que todo lo contenido en la Naturaleza sería algo que de alguna manera representa, o es ya Dios. No obstante, cuando se expresa a la Naturaleza, como se verá en la división que hace Spinoza sobre lo que es causa de sí y lo que es causado, no se presenta la idea de Dios como un agente que se forma parte o se encuentra dentro de la Naturaleza, o como quien dota a la Naturaleza de divinidad por ser este mismo Naturaleza, como sería el caso del panteísmo. En el pensamiento del autor, el cuerpo de Dios no es otro sino la extensión de la Naturaleza en la infinitud y la esencia de dicho cuerpo no es sino la existencia de las leyes que se extienden sobre el universo para dar cuenta de su funcionamiento.

De lo anterior pueden establecerse las siguientes afirmaciones: Spinoza no es un pensador ateo, si bien puede considerársele, como se hizo durante su vida, como un hereje para el judaísmo y también para el cristianismo. Asimismo, aun colocando al autor dentro de una forma teísta de pensar a la religión, se denota que evidentemente no se está pensando a Dios desde La Biblia, ni se pretende pensar a Dios como un hombre, sea este Cristo, o

cualquier otro. De forma tal que la religión y los religiosos son más bien la expresión de una forma ilusoria, equivocada y más bien política con la que construir un discurso de poder y ejercer control sobre el pensamiento, la fe y la razón en el mundo.

No es gratuito, entonces, que el autor denomine a la religión como el asilo de la ignorancia, pues solo desde esa estructura puede pretenderse dominar y engañar a otros para que estos se sientan por completo dependientes de una voluntad de Dios que no es otra que la de los hombres que se encuentran dentro del discurso del cristianismo, sea cual sea la rama de éste. Lo que Spinoza pretende es poder pensar a Dios sin las trabas de la religión, y fuera de los grilletes que implica pretender que Dios se comporte como un hombre, o que se parezca a lo que los hombres realizan. Spinoza descarta a la religión y la tilda de ignorante por no permitir que los hombres sean quienes razonen sobre su relación con lo divino, entre ellos y el resto del mundo.

**EL PROBLEMA DEL MAL EN EL SISTEMA DE PENSAMIENTO DE BARUCH
DE SPINOZA**

INTRODUCCIÓN

La presente investigación ha tenido por objetivo comprender cuál es el lugar, el significado y la problemática en torno a la idea del mal dentro del sistema de pensamiento de Baruch de Spinoza, de forma tal que pueda exponerse la relación que tiene dicha idea con el fundamento propuesto por el autor, la Sustancia, así como con la idea de bien, con su propuesta ética en el conglomerado total de su obra. Dentro del primer capítulo el lector encontrará un recorrido por las influencias que Spinoza tuvo, haciendo énfasis sobre los conceptos de bien y de mal a través de la historia, buscando edificar una visión histórica en torno al pensamiento de dichas ideas.

En el segundo capítulo el lector encontrará una descripción sucinta de los elementos que componen al pensamiento de Spinoza. Dentro de éste habrá de examinarse el papel que la Sustancia tiene dentro del sistema, la forma en que se componen sus distintos atributos, su aplicación directa sobre el modo singular que representa la idea de ser humano y su propuesta sobre una teoría de las pasiones, de forma tal que pueda visualizarse integralmente la serie de redes y relaciones conceptuales que conforman al sistema spinozista, así como dejar de menos esbozadas las contradicciones que se establecen en torno a las ideas de bien y de mal que se analizarán en el tercer capítulo, así como los problemas metafísicos y epistemológicos sobre la finalidad del pensamiento de Spinoza, es decir, del objetivo que persigue su obra.

Finalmente, el tercer capítulo representa la propuesta teórica de interpretación de la obra de Spinoza y la resolución del problema del mal dentro de su sistema. A diferencia de los dos capítulos anteriores, donde el recorrido es meramente descriptivo y analítico, planteando los elementos que componen la historia de las ideas de bien y de mal, así como los elementos conceptuales que conforman la obra del autor, el tercer capítulo se establece como una propuesta de lectura que busca resolver las contradicciones de Spinoza en torno al estatuto metafísico de la idea del bien⁸, así como lanzar una posible teoría del valor que parta de un fundamento amoral. De ahí se derivarán las conclusiones respecto de la importancia de pensar un fundamento como este y de deshacerse de la pretensión de comprender al mundo bajo un estatuto metafísico que sea necesariamente bueno.

⁸ Dicho concepto se definirá en el tercer capítulo, por ahora baste decir que refiere a hacer del bien una propiedad esencial de la Sustancia.

La importancia actual de recuperar el pensamiento de Spinoza, y de analizar críticamente la forma en la que se mantiene su sistema, o mejor dicho, los problemas intrínsecos al mismo desde la particular visión que tiene del mal tiene un impacto sobre la ideología religiosa que todavía en pleno siglo XXI impera sobre gran parte de Occidente. Desmitificar la idea de la divinidad como el bien supremo y desmitificar la inexistencia de la maldad ante el accionar del exacerbado egoísmo e individualismo humano implica repensar nuevamente las categorías de bien y de mal, su funcionalidad, y las formas en las que estos se presentan a lo largo y ancho del pensamiento, tanto teórico como práctico, tanto filosófico como científico. La diada bien y mal, dentro y fuera del sistema de Spinoza, tienen una importancia radical dentro de la forma en que se representa la actividad humana y las posibilidades que se tienen de enjuiciar, encarcelar y pensar a la misma.

Preguntarse cuál es la importancia de verificar un concepto como la idea del mal dentro del siglo XXI para la sociedad mexicana, para el espacio cultural y circunstancia particular en que se escriben las siguientes líneas podría parecer curioso, y al mismo tiempo trillado, tomando en cuenta que a cada segundo las noticias, las vivencias personales y cada uno de los segundos del día se tienen momentos que podrían pensarse desde la idea de la maldad, desde violaciones, homicidios, bombardeos, actos de corrupción, atentados contra los derechos humanos y la dignidad, etc. Pareciera pues que el problema del mal y de la idea del mal abunda en las calles y que se encuentra en las narices de todos quienes se encuentran dentro de la misma circunstancia.

Sin embargo, no se trata solamente de ir por la vía negativa, de reconocer que la maldad tiene existencia dentro de la vivencia fáctica de cada uno de los seres humanos, y que cada uno de los días se está llevando a cabo una serie de elecciones que tienen como consecuencia una particular idea y sistema de accionar en torno al mal, sino también poner en juego la vía positiva, de reconocer que aquellos que se encuentran bajo la idea de la sacralidad religiosa, donde el yugo del pensamiento católico en torno al pecado, la redención y la santidad se encuentran arraigados en la mescolanza cultural del entorno mexicano y también del imaginario latinoamericano no necesariamente son sujetos inmaculados o símbolos de perfección.

Pensar al mal, entonces, tiene consecuencias ideológicas, tanto de enjuiciamiento de las acciones consideradas buenas o malas como de los mitos de pecaminosidad que se arman en torno a la idea de convertirse en un hombre o mujer inmaculado, virgen o virtuoso, pues dejar fuera la idea del bien como único camino y del mal pensado en la forma de toda posible desviación del único camino posible es ya proponer una idea de hombre desde la ética y la ontología que no se componga sólo de un *telos* en torno a la bondad, sino de la integración de las posibles decisiones tomadas en la forma de un proyecto que incluye al bien y al mal.

Decir que en toda posibilidad de bien hay que incluir también la posibilidad del mal, y que en todo bien siempre habrá quien, como consecuencia de ello obtenga alguna clase de mal, propone de suyo una constitución humana determinada e indeterminada a la vez. Es decir, propone a la vez al bien y al mal como condiciones de posibilidad recíprocas para obtener un pensamiento ético. Esto, por decirlo de modo ampliamente explicativo, constituye la importancia filosófica de pensar y problematizar al mal. Ahora bien, ¿por qué problematizarlo específicamente dentro de la obra de Baruch de Spinoza?

Siendo uno de los primeros autores que comienza a pensar la idea de la divinidad fuera del antropomorfismo del imaginario católico, cristiano y judío, entrado el corte del pensamiento cartesiano, propuso una forma de pensar una ética desde la heteronomía, como ligada directamente a un sistema epistemológico y ontológico, el pensamiento de Spinoza y su idea sobre el bien y el mal son una de las primeras y más importantes fuentes de inspiración y de ideación filosófica que como consecuencia tienen mucho del pensamiento romántico, mucho de la sistematización posterior, y mucho de la crítica hecha en el siglo XX, entonces, es en este autor donde la investigación ética desligada de cualquier clase de concepción teológica se inaugura, y donde la idea de Dios sale entonces de toda concepción religiosa y comienza a analizarse como concepto filosófico en sentido estricto.

Habiendo aclarado entonces la importancia de pensar y problematizar al mal dentro de la filosofía de nuestro tiempo, y habiendo puesto de manifiesto las razones por las que se analiza el concepto dentro de la obra de un autor como Spinoza, resta pues establecer la importancia de pensarlo en México. Para el caso mexicano, poner en entredicho la idea del mal como pecado y como algo que será castigado por un Dios antropomórfico, dejar de lado la idea de que la fe y la flagelación mental son el camino hacia la felicidad, la virtud y el

bien; dejar de lado la idea de que el mundo se divide en buenos y malos de forma tajante e inamovible y poner en perspectiva la posibilidad de que un ser humano pueda ser por momentos bueno y por momentos malo, implica sacar del imaginario el mito de que la ligazón teológica hace del bien la única posibilidad, y del mal todo lo que salga del camino.

Ver pues a personas castigar todo lo que sale del canon religioso como lo malvado, maligno y pecaminoso (llámese homosexualidad, llámese personas extranjeras, personas con otras religiones, personas con otro color de piel, personas con otras costumbres, la sexualidad en general, etc.) es ya motivo suficiente para poner en entredicho la idea del mal, y la suposición de que el bien puede caer dentro de un estatuto ontológico supremo. En México, aunque blasfema y escandalosa, la idea de realizar una investigación como la que hoy se propone tiene que ver con eso, con desmitificar la idea del bien como estatuto ontológico supremo, y de analizar al mal fuera de la categorización pecaminosa que la religión católica cristiana pone como interpretación verdadera de la supuesta maldad.

Por último, es importante establecer las razones personales que llevan al investigador a realizar semejante tarea como rastrear y precisar el problema del mal dentro de la obra de Baruch de Spinoza. En este caso, la idea del mal es una que en particular ha rondado mi pensamiento desde un tiempo a la fecha, tomando como punto de referencia la idea de libertad y responsabilidad que se acuña en Kant, y contrastándola con la idea de los vicios y las virtudes propuestos en el espacio de la Grecia helenística, donde las concepciones del bien y del mal fueron fundamentales para poder establecer la clase de hombre que se estaba proponiendo para la vida, tanto la personal como la vida política.

Sin embargo, la tesis fundamental, esa que potencia toda la investigación como motor personal, y que se pretende ante todo probar es como sigue: *Es necesario pensar simultáneamente el bien y el mal, pues ambos conceptos están coimplicados*. Los hombres no podemos actuar bondadosamente sin tener en mente que dicho acto podrá y probablemente será malo para otro, ni podemos pensar que estamos actuando de forma maligna en todos los sentidos, pues hasta el hombre más malo en algún momento tuvo para sí la posibilidad del bien, y probablemente tuvo también la idea de obtener algún bien, así fuera uno egoísta y tremendamente personal. Así, tomar al bien y al mal, conceptual y prácticamente como formas de accionar recíprocas que constantemente se están jugando en el campo de la vida

fáctica y de las decisiones minuto a minuto propone la posibilidad de pensar al ser humano en términos éticos de manera completa, y no sólo tomando la idea de un camino de bien y desviación hacia el mal, como si los conceptos éticos pudieran fijarse de forma absoluta.

CAPÍTULO I: ANTECEDENTES HISTÓRICOS SOBRE EL PROBLEMA DEL MAL

En el presente capítulo se hará revisión sucinta y descripción de las distintas concepciones que sobre el mal han existido a lo largo de la historia de la filosofía hasta llegar al tiempo en que Baruch de Spinoza escribe sus líneas. El objetivo a seguir es el de poder dar un marco histórico referencial sobre el cual dar una base sólida para preguntarse por el problema del mal, haciendo énfasis en las dificultades que éste presenta y cómo es que están estas relacionadas, para los distintos autores y casos que han de presentarse a continuación, a modo que cada uno de los argumentos, citas y referencias posibles sirvan de pauta para el resto de los capítulos.

La división de los apartados realizada está en función de cortes históricos generalmente utilizados dentro de la historia de la filosofía, y la selección de los autores a revisar dentro de la problemática del mal fue realizada en función de los pensadores y filósofos más emblemáticos de dichas épocas, sobre todo quienes trataron el problema de manera directa, colocando su pensamiento, en menor o mayor medida, al servicio de dilucidar el origen, el desarrollo, la existencia y la realización o no del mal, tanto como concepto abstracto como un objeto concreto y cotidiano que se acontece y ocurre en los actos de los hombres.

La idea del mal, aun cuando tiene sus comienzos más álgidos en la mayor parte de las mitologías de principio de los tiempos, filosóficamente tiene su comienzo dentro de los diálogos platónicos y el pensamiento aristotélico, pues éstos se conforman como inicio necesario y primera parada para los planteamientos filosóficos en general. Partiendo de dicha premisa como elemento fundamental para el presente apartado se pretende abarcar descriptiva e historiográficamente al problema del mal dentro del pensamiento de una selección de autores que se enfrentaron con la dificultad de definir al mal, o de algún modo, tratar de aludir al mejor modo de vivir según la virtud.

En este sentido, no se pretende desarrollar un análisis a profundidad de los cimientos del conocimiento del mal o un contraste entre pensadores de forma sistemática, sino elaborar un planteamiento que aborde de manera puntual y precisa los pensamientos en torno a la idea del mal y la problemática que de ella se desprende. Para comenzar con ello será necesario, por supuesto, tener en cuenta los elementos más comunes a las filosofías que aquí serán descritas. En cada caso se presentarán las ideas del autor de forma descriptiva, de modo que la revisión filosófica, aunque hasta cierto punto superficial, permita con sutileza mirar la tradición de pensamiento en torno al mal.

1.1. Grecia y Roma: el problema del mal entre las escuelas clásicas

El primer momento histórico a tratar corresponde a lo que se considera como las escuelas clásicas de la filosofía, partiendo del pensamiento platónico y hasta el momento donde se da del sincretismo entre lo que posteriormente será considerado como religión pagana y el cristianismo. La intención del apartado en este conglomerado es poder presentar un frente temático en torno al desarrollo de las ideas de bien y de mal, describiendo el lugar que ocupan y la forma que tienen dentro del pensamiento de autores tan disímiles como Platón y Aristóteles, el estoicismo y el epicureísmo, hasta postrarse en sus implicaciones dentro del pensamiento latino previo al cristianismo.

De modo que podrá mirarse de forma clara cómo las ideas de bien y de mal se van disfrazando, o mejor, se van modificando según la presentación de argumentos a favor o en contra de las ideas, de la materia, de la *physis*, y toman más bien la forma de la idea de la virtud y de la *hybris*. Nótese también cómo la lectura de estos autores planteará las ideas de bien y de mal siempre ancladas a la teleología, a la razón de la existencia y el fin a que atienden dichas ideas, sea ya como lo mejor, lo supremo a lo que el ser humano puede aspirar, o por el contrario, lo peor, lo que es digno de recriminarse, el extremo respecto del cual hay que buscar el equilibrio, la armonía, e incluso la imperturbabilidad.

1.1.1. El mal en Platón

Platón, como uno de los primeros filósofos que se retoma a partir de un sistema de pensamiento (que incluya ética, política, epistemología, estética y ontología) recupera en muchos de sus *Diálogos* la problemática del mal, sin por ello tener directamente un diálogo

que trate el tema como un tópico, no, al menos, de la manera con que toma la idea de la verdad, el ser, el saber, las leyes, la justicia, lo bello, etc. Tomando como referencia la idea de los *Diálogos* platónicos divididos en tres (diálogos de juventud, de madurez y de vejez), de esa misma forma se puede analizar el desarrollo de las ideas éticas de Platón a lo largo de distintos textos donde, al menos de manera alusiva, se atiende dicho conflicto.

De modo que, la comprensión de la idea del mal en este autor en particular no puede mirarse desligada al menos de tres ideas en concreto: la idea del Bien como suprema representación del mundo de las Ideas y la teoría de las Formas platónica, la idea política que Platón muestra a lo largo de la República y la idea de la virtud (sea posible enseñarla o no) que representa el camino para alejarse de y evitar ser consumido por las pasiones, que en última instancia llevan al mal. En este sentido, la representación de la idea del mal no obtiene una referencia ni una definición concreta, ni en Sócrates, interlocutor de los diálogos, ni de parte de Platón.

Entonces, la comprensión del mal, sea en alegorías o metáforas, tendrá su fuerza solamente acompañada de los espacios prácticos en donde puede surgir (Educación y Política) y en el camino seguido a través de la ignorancia, del seguimiento de las pasiones y los vicios que consumen al hombre, impidiéndole llegar a la sabiduría de las Formas, del Bien y la verdad, tomando la forma tripartita encomiada por Platón bajo el rótulo de lo bello, lo bueno y lo verdadero. En este apartado, con base en los campos de acción e ideas antes mencionados se dará cuenta de distintos momentos donde puede describirse una cierta idea del mal, a través de la comprensión de lo que significa virtud para Platón, su función en sociedad y de su contrario en las pasiones y los vicios. Empezando por un diálogo de juventud, el *Protágoras*, puede tomarse como referencia la siguiente idea:

Es claro que por cuantos defectos creen los humanos que unos u otros poseen por naturaleza o azar, nadie se irrita, ni los censura ni enseña, o que nadie castiga a los que los tienen, sino que los compadece. Por ejemplo, a los feos, o los bajos, o los débiles. ¿Quién habrá tan tonto que intente cambiarles algo en esas cosas? Porque creo saben que es por naturaleza y fortuna como les vienen a los hombres tales desventuras y desgracias. Pero de cuantos bienes creen que por medio del ejercicio y la atención sobrevienen a los hombres, acerca de éstos, si uno no los posee, sino que, se tiene los defectos contrarios, sin duda se producen indignaciones, castigos y reprimendas. De estos vicios uno es la injusticia, también lo es la impiedad y, en una palabra, todo lo opuesto a la virtud política. En eso sí que cualquiera se encoleriza y reprende a quien

sea, evidentemente con el pensamiento de que se trata de algo que puede adquirirse por el cuidado y el aprendizaje.⁹

Aun cuando el diálogo es aporético, y deja sin solución el problema fundamental respecto de si la virtud (entendida en este caso, atendiendo a la analogía con las partes del rostro, como una serie de cualidades, justicia, piedad, valentía, sabiduría, medida, etc.) puede o no ser enseñada, o si es algo que se da por naturaleza, se pueden obtener algunas argumentaciones que resultan importantes para la comprensión de la virtud y también del mal. Si bien la claridad de las mismas oscila en cuanto a lo que puede enseñarse, se muestra ya de inmediato un caris importante sobre la idea del mal, que se enuncia ya respecto de la idea socrática del mal, un efecto que se da sólo gracias a la ignorancia, pensando la ignorancia como el peor de los males.

Primero, muestra los defectos humanos, las formas naturales de todo lo que corresponde al cuerpo, no pueden ser imputables de forma que se piensen buenas o malas, mostrando que la virtud sólo se encuentra en las acciones de los hombres, en el ejercicio de las disposiciones de su alma. Segundo, se muestra cómo los vicios, emparejados con la maldad, se denominan lo contrario a la actividad virtuosa, y deben reprimirse, de modo que a través de ello se muestre el camino a seguir, el camino hacia la idea del Bien. Así, siguiendo el diálogo¹⁰, la educación en la virtud, para así también evitar los vicios, se convierte en el camino a seguir para acceder a la sabiduría, y poner de manifiesto su contrario: la ignorancia.

A partir de aquí, se toma una primera idea del mal como ausencia de sabiduría, y por supuesto, ausencia de bien, idea que se plasmará (como se verá en apartados siguientes) en una de las líneas más importantes en torno al problema del mal. Prosiguiendo con el pensamiento platónico, pasando del *Protágoras*, diálogo de juventud en torno a la enseñanza de la virtud y sus características hacia *la República*, diálogo de madurez, sobre la propuesta política del autor. Este diálogo, extrapola las ideas respecto al Bien, a la justicia y a la formación de los hombres a la sociedad, donde, tomando las distintas clases de modelos de

⁹ Platón. (2005). *Diálogos I*, Gredos, Madrid, España, Trad. Carlos García Gual, Protágoras, 323d-324a, Pp. 528-529

¹⁰ *Ibidem*, *Protágoras*, 324b- 332e, pp. 530-542.

hombres, se analizan también cuantos modelos políticos se tienen dentro del plano de la época.

A partir del análisis político, Platón divide los modelos políticos en 5: aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía; de ese mismo modo establece los tipos de alma, y de hombre, del más dichoso (el aristócrata, dentro del gobierno de los mejores) al más desdichado y peligroso dentro del Estado (el tirano). Asimismo, establece de ese modo la forma política en donde los hombres tienen más posibilidades de ser felices, y las formas donde tienen menos, haciendo analogía con los tipos de alma que llevan sus ciudadanos, y por ende, la forma política más virtuosa, buena, y la más viciosa, mala y peligrosa para la supervivencia de una sociedad.

Siendo entonces la aristocracia, y mejor aún, la república platónica el modelo de virtud y de excelencia política, por el contrario, y más allá del desdén por la democracia, Platón coloca sobre la idea de los vicios y el Estado más desdichado al modelo de la tiranía, que se desprende de una democracia que ha llegado a la anarquía por ser demasiado liberal con el pueblo en general (*La República*, 562a-563b). El problema del tirano, y del tipo de alma tiránica, expresa Platón a través de los libros IX y X de *La República*, se encuentra en la incapacidad de aplacar los placeres y los deseos innecesarios, “donde el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia.”¹¹ Así, de un modo semejante a la tragedia, se presenta cómo sería la vida de quien tiene un ánimo tiránico:

Por lo tanto, aquellos que carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia y que pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia en medio y deambulan toda su vida hacia uno y otro lado; jamás han ido más allá de esto, ni se han elevado para mirar hacia lo verdaderamente alto ni se han satisfecho realmente con lo real, ni han disfrutado de un placer sólido y puro, sino que, como si fueran animales, miran siempre para abajo, inclinándose sobre la tierra, y devoran sobre las mesas, comiendo y copulando; y en su codicia por estas cosas se patean y cornean unos a otros con cuernos y pezuñas de hierro, y debido a su voracidad insaciable se matan, dado que no satisfacen con cosas reales la irreal parte de sí mismos que las recibe.¹²

De este modo, Platón muestra la vida infeliz y la miseria a partir no sólo de la completa ignorancia de la idea del Bien y la ausencia de la misma, sino de la vida entregada

¹¹ Platón. (2005). *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, España, Trad. Conrado Eggers Lang, pp. 421-422, 571c.

¹² *Ibidem*, *La República*, Pp. 445-446, 586a-b.

a los vicios, de los que no puede obtenerse más que falso placer. De tal modo, el peor de los modelos de hombre posible es aquel que nunca disfruta del placer genuino, real, producto de la contemplación de las Ideas y que vaga por la vida entre los vicios, asemejado de la forma más rudimentaria posible al animal que se deja llevar por el instinto sin más. Dicho hombre se convierte en aquel que se deja llevar tan sólo por su cuerpo y sucumbe de tal modo que obnubila toda capacidad intelectual, racional y contemplativa que tenga dentro de sí.

Fundar un Estado dentro de uno mismo¹³ se convertirá entonces, teniendo como modelo el Estado bueno, bello y virtuoso planteado en la República, la meta a conseguir, dentro del alma para eliminar de ese modo al mal y quedarse tan sólo con la idea del Bien, y sólo de este modo se hará asequible la virtud (*areté*) como modelo de vida, como ética. La correspondencia entre el conocimiento de uno mismo y el dominio de uno a través del conocimiento, en la búsqueda de la verdad, y el conocimiento del Estado, de las formas buenas de la acción y del mantenimiento del mismo hace recorrer la idea del Bien como el eje fundamental para pensar y actuar en el sistema platónico.

De esta forma, dentro del resto de los textos platónicos, como *Las Leyes*, *El Sofista* y el *Teeteto* se encontrarán reminiscencias de cómo evitar las pasiones, mantener al alma bajo enseñanzas de bien y de virtud, examinar las falsas opiniones, los saberes falaces y distinguir a aquellos que son virtuosos de quienes pasan por serlo a partir de su astucia con las palabras. Sin duda no deberá, en conclusión, olvidarse la relación que establece Platón para el mal a partir de la ignorancia, la tiranía de las pasiones y la ausencia de la Idea del Bien como eje rector de la vida a partir de un camino sin vicio. En suma, para Platón, los males están aquí, en el mundo humano, y es menester huir de aquí¹⁴ al mundo de las Ideas (*Topos Uranos*) donde sólo reste la Idea del Bien.

1.1.2. El mal en Aristóteles

Mientras que en Platón, el bien y el mal al igual que los caracteres humanos, se desarrollan dentro del marco de la sociedad, y la virtud, más que ejercicio se convierte en la concordancia con la idea del Bien y con la concordancia con lo bueno, lo bello y lo verdadero, intrínseco al hombre en las Ideas; en Aristóteles se da una vuelta, escapando de un Bien universal del

¹³ *Ibidem*, *La República*, pg. 455, 592b.

¹⁴ Platón. (2005). *Diálogos V*, Gredos, Madrid, España, Trad. Ma. Isabel Santa Cruz et. al., pg. 244, 176a-b.

cual todos los hombres participan, y más bien, aun sin caer en un relativismo o un empirismo per se, se propone a la Ética como una ciencia aproximativa que se encuentra directamente ligada a la política (haciendo eco del modelo platónico de República), donde se busca el fin más importante de todos, el más esencial para la vida: la felicidad (*eudaimonia*).

Ahora bien, ¿por qué la felicidad se convierte en el fin más alto para el hombre? Aristóteles considera que esta es una particular actividad del alma que se realiza conforme a la virtud perfecta.¹⁵ La virtud perfecta, en Aristóteles, será aquella que, siguiendo los argumentos que presenta en torno a la naturaleza humana, se convierta en una segunda piel, y que le permita al hombre, con su particular modo de ser, acceder a la felicidad como un juicio respecto de la vida en su conjunto, en su totalidad. Esto habrá de adquirirse no solamente por vía racional, es decir, a partir de las ideas de la justicia, de belleza, de moral, sino del ejercicio constante, de lo que para Aristóteles será de vital importancia en la vida política de todos los hombres, la experiencia ética será un camino, un modo de ser, corporal y racional.

En esa misma medida, el desdén platónico por el cuerpo por engañar al hombre, que parte de la idea de que le hace creer unas cosas y llevarlo a las pasiones y los vicios (idea que posteriormente tendrá mucho efecto en otras escuelas), se modifica en el pensamiento peripatético, que busca tomar en cuenta, en alguna medida, una idea diferente del cuerpo, donde las sensaciones han de ser tomadas en cuenta, aunque no en tanto eje rector del hombre, sino sólo como informantes del mismo. En este sentido, no es del cuerpo de donde proviene el mal sino de las acciones humanas, de las decisiones que cobran peso y sentido en cuanto es el hombre quien ha de responsabilizarse por su ejercicio, por su constancia o inconstancia. Partiendo de la idea del ejercicio, Aristóteles compone la siguiente idea de las virtudes:

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter¹⁶ de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o

¹⁵ Aristóteles.(2005). *Ética Nicomáquea*, Gredos Editorial, Madrid, España, Trad. Julio Palli Bonet, pg.156, 1102a

¹⁶ Nótese la diferencia entre carácter y sabiduría, pues mientras que uno se forja respecto del talento natural y la forma natural del ser humano, el otro requiere de un ejercicio respecto del conocimiento universal.

moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados.¹⁷

¿Qué significa esta división aristotélica entre virtudes éticas y virtudes dianoéticas? Significa pues que la segunda puede ser enseñada, y refiere a un desarrollo a partir del tiempo, mientras que la primera no se origina en la enseñanza, sino en la costumbre, que implica la práctica cotidiana, y sobre todo el ejercicio constante. Mientras que las virtudes dianoéticas refieren a conceptos que no se enseñan, sino como valores que el ser humano obtiene y que le forjan, las virtudes éticas implican siempre el ejercicio constante y la decisión del agente que acciona¹⁸ según la virtud. Así se dice de unas que implican al agente actor como alguien que se ha convertido en sabio, o prudente, y de las otras que el virtuoso es alguien capaz de moderarse, capaz de elegir, en suma, capaz de ser libre. En esto, en que la costumbre es quien forja la virtud ética, y el ejercicio será el encargado de su perfectibilidad, Aristóteles sigue a su maestro.

Ahora bien, ¿qué significa todo lo anterior para la diada sobre el bien y el mal, y sobre todo, para la particular visión aristotélica sobre el mal? Significa que tanto el bien como el mal no son, de igual modo que en Platón, una idea perfecta, esencial e imposible de moldear. En Aristóteles, la bondad y la maldad, más que ser relativas, son conceptos que han de construirse a partir del seguimiento de varios y diversos ejercicios. El hombre no será entonces bueno o malo por naturaleza, se hará bueno o se hará malo por la misma vía: el ejercicio constante de costumbres particulares. El hombre, entonces, es perfectible y busca su mayor perfección en la virtud máxima: la felicidad. Sin embargo, en esa misma búsqueda puede el hombre convertirse en malo, o en bueno, según sea el caso.

Aristóteles, en los escritos éticos, no está pensando en definir a la virtud de una manera epistemológica, sino está pensando en las implicaciones prácticas, en el uso de la virtud; en una palabra, Aristóteles no busca lo bueno o lo malo, sino busca a los hombres buenos y malos, no modelos, sino a los modos de ser en práctica. Colocar a la Ética como una ciencia aproximativa cuyo valor de objetividad se obtiene en las acciones de los hombres

¹⁷ *Ibidem*, pg.159, 1102b.

¹⁸ Se utiliza el término acciona, en tanto que el hombre es un móvil que es puesto en acción por la virtud. En esta medida, también es posible utilizar actúa, en tanto que el hombre es un agente que ejerce la virtud, o busca realizar acciones virtuosas.

que demuestran evidentemente, para el autor, su modo de ser en el mundo, implica reconocer un método posible para pensar la formación de hombres buenos, y dicho reconocimiento lleva a dos de los conceptos fundamentales en la ética aristotélica: la recta razón y el término medio.

Ahora bien, ¿qué significa el término medio y qué la recta razón? Son los ejes rectores de la ética aristotélica, y de hecho están inseparablemente ligados. La recta razón es el modo de ser según el cual somos capaces de distinguir las acciones buenas de los males, ejercitar aquellas que son conforme a la virtud y convertirnos en seres virtuosos, y la expresión de la virtud, de la recta razón, se encarna dentro del contenido de la idea del término medio. El término medio, o justo medio aristotélico consiste en la máxima moderación posible, en la capacidad de actuar conforme a una justicia. Cualquier acción humana tendrá sus límites, sea por defecto o por exceso, en la cara del vicio y la maldad, donde la única actividad realmente virtuosa será el término medio. Así, Aristóteles comienza definiendo:

Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, que por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.¹⁹

Entonces, ¿qué es lo que compone, a partir de lo expuesto, la idea del mal para Aristóteles? El mal, o mejor dicho, los hombres malos, son aquellos incapaces de actuar según la recta razón, aquellos que no son capaces de aquilatar sus acciones según el justo término medio, y se encuentran viviendo según los defectos y los excesos, sin tomarse un momento para hacer revisión respecto de su modo de ser, y actuando solamente con base en la información de sus sensaciones, sin poner en común la actividad del pensamiento, poniendo en una balanza su capacidad de actuar, sus pasiones, y las indicaciones provenientes de la razón.

¿Es el hombre en esencia bueno o malo para Aristóteles, según la forma que corresponde a las ideas, como lo era para Platón? No. De hecho, la naturaleza humana no es de suyo buena o mala, sino que se realiza en su búsqueda por la felicidad, y en el ejercicio de

¹⁹ *Ibidem*, pp. 167-168, 1105a.

las acciones, virtuosas o viciosas. ¿Es entonces relativa la visión del bien y del mal aristotélico? En la medida en que el hombre tiene una finalidad, y dicha finalidad es siempre la mejor, y la perfecta, no. La teleología aristotélica aspira al bien y la recta razón como guías del hombre, pero, en ese tenor, también acepta que la capacidad humana también da para la maldad, para el vicio, y para la animalidad en el alma humana.

1.1.3. El mal en el estoicismo

A partir de lo prescrito por la escuela peripatética, y de la decadencia política de la Grecia que generalmente se denomina en filosofía como clásica, surgen las escuelas helénicas, las que se encargaron del futuro posterior de la filosofía partiendo de una de dos posturas posibles: realizando variaciones del esquema aristotélico, tanto en física, política y ética, como en lo referente a la metafísica, o renegando de los anteriores, y repensando las categorías que utiliza el mismo Aristóteles para desarrollar sus pensamientos. El caso del estoicismo, sobre todo específicamente el del creador de la escuela de la *estoa*, Zenón de Citio, es el primero, pues sigue, al menos en algunos planteamientos éticos, los pensamientos de Aristóteles.

Aunque no se tienen textos éticos directos del estoicismo, sí se mantiene a través de su tradición, recogida sobre todo por Diógenes Laercio, por Cicerón y por algunos de los cristianos, como San Agustín, en su texto *Contra los académicos*, pasajes que indican las ideas que el maestro del estoicismo tenía de preceptos básicos para sus pensamientos sobre el accionar humano. Tres son los conceptos esenciales que se van a plantear a continuación para desarrollar sus ideas del bien y del mal, de forma que pueda interpretarse la postura sobre el mismo en esta escuela: la resistencia estoica, las virtudes o bienes, y las pasiones o los males (que posteriormente serán analizados para el caso ciceroniano).

El primero de los conceptos, el de la resistencia estoica, cobra importancia respecto del modelo ético propuesto para la vida feliz y la vida de bien, pues sólo la resistencia como un movimiento activo del sujeto contra las inclinaciones, las pasiones y las dolencias de la contingencia puede llevar al camino de las virtudes, y de lo que se convertirá en imperturbabilidad o *ataraxia*. Ahora bien, dicha resistencia no es pasiva, no se trata de esperar a las vicisitudes de la vida, o de no accionar nada contra ellas, sino de ser capaz de

reaccionar, o de no hacerlo, si no es necesario, ante las pasiones, de forma tal que nada perturbe el espíritu del estoico. En esta medida, se enuncia lo siguiente:

Dice Zenón que estas son las cosas que participan de la esencia y que de los entes unos son buenos, otros malos y otros indiferentes. Buenos son los siguientes: sabiduría, templanza, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Males, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa del vicio. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte; fama, deshonra; dolor, placer; riqueza, pobreza; enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas.²⁰

Mientras que la filosofía aristotélica se concentra en instaurar la virtud como una disposición del alma que se encuentra directamente ligada a la buena vida y a la felicidad relacionadas con el justo medio, la regla ética suprema donde cualquier extremo sería defectuoso, y por ello ligado al mal, la filosofía estoica retoma el elemento de la universalidad sustancial parmenídeo y platónico—la premisa de la existencia de un solo fundamento eterno e inamovible contra la premisa propuesta por Heráclito a favor del cambio— desde el cual denomina ciertos entes buenos, otros malos y otros indiferentes. A partir de ahí va tomando ciertas definiciones que, aunque contemporáneamente parezcan relativas y arbitrarias en virtud de no parecer obtener ninguna clase de resultados, dentro de la lógica estoica eran tomadas como reglas con precisión y necesidad absoluta.

En este sentido, mientras que Aristóteles abogaría por el ejercicio de la virtud y la moderación con base en la constancia y el equilibrio, Zenón y sus discípulos estarían más bien ocupados en evitar el dolor, de buscar por todos los medios posibles la coherencia con la naturaleza del alma, esto es, la concordancia con la razón y con las virtudes a partir del camino que se demarca respecto de la sabiduría, la templanza, la valentía, y demás (elementos muy parecidos y cercanos a las virtudes cardinales platónicas), así como de evitar el dolor y el placer inmoderado, donde no se encontrará más que demencia, locura y el camino del vicio por el que se llega a la necesidad.

Entonces, mientras que la virtud aristotélica es la disposición del alma hacia la acción que lleve al máximo bien: la felicidad y virtud; por su parte, las virtudes estoicas refieren a todo aquello que encamine hacia el bien, hacia la imperturbabilidad, y hacia la vida sin dolores, ni placeres desmesurados, en tanto que el vicio, es todo aquello que va en detrimento

²⁰ Cappelletti, A. (1996). *Los estoicos antiguos*, Gredos Editorial, Madrid, España, Pp. 122-123.

de la virtud, que de hecho perturbe y pervierta el alma de tal modo que se deje llevar por las pasiones. Tal es la argumentación que sigue Zenón en el siguiente pasaje entablado en el texto de *Los antiguos estoicos*:

Como el estoico Zenón la definía: la pasión es un apetito excesivo. No dice que sea «excesivo por naturaleza», sino que está ahora en exceso, pues no existe en potencia, sino en acto. La definía también así: la pasión es una perturbación del alma, comparando la movilidad de lo pasional con el movimiento de los alados.²¹

Es en este sentido que la pasión, una perturbación del alma, se convierte en el eje articulador de la idea del mal en el estoicismo, sin que por ello se establezca de antemano que lo bueno o lo malo existen por naturaleza, igual que el exceso, sino más bien en la acción, o a través de ella. La pasión, no entendida únicamente como placer fisiológico ligado al deseo, sino más bien como desequilibrio anímico que impide accionar de una forma virtuosa, y que más bien se inclina por los distintos excesos, fisiológicos y anímicos, es el camino para el mal, hacia lo que se considerará un alma afligida, pasional. Estas ideas son las que serán retomadas por un autor de la Roma pagana, quien, a pesar de ser un pensador ecléctico que recupera lo que considera lo mejor de las escuelas helenísticas, sigue en muchos postulados a la escuela estoica: Cicerón.

Este autor, que comulga con los ideales de la ataraxia estoica se establece al final de su vida, en su villa en Tusculo, junto con varios de sus colegas, y lega a la humanidad el desarrollo de las *Disputaciones Tusculanas*, texto en que se encarga de desmentir las ideas sobre la maldad en torno al tiempo y la muerte, así como de describir fervientemente cuáles son y cómo surgen las aflicciones del alma, los desequilibrios y desenfrenos que se dan a través del exceso de la pasión. Así, Cicerón, al pensar la virtud y las aflicciones del alma, desmintiendo que el dolor o la muerte sean un mal, dice lo siguiente:

En realidad la palabra virtud deriva de vir; ahora bien, la característica esencial de un vir (hombre) es la fortaleza, cuyas funciones principales son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor, de manera que debemos ponerlos en práctica si queremos estar en posesión de la virtud, o, mejor dicho, si queremos ser hombres, puesto que la virtud ha tomado su nombre de viris (hombres).²²

²¹ *Ibidem*, Pp. 129.

²² Cicerón, M. T. (2005). *Las disputaciones tucsulanas*, Gredos Editorial, Madrid, España, pg. 241.

Cicerón, a los hombres que son incapaces de pensar a la muerte como algo justo, y por ello pensarla, de modo que sea posible despreciarla, lo mismo que con el dolor, sufren de forma tal que su alma se aflige, y de esto, de las aflicciones del alma que son provocadas por la parte de ésta que, según Cicerón, es irracional y es quien puede dominar con las inclinaciones y las pasiones antes que la razón pueda ejercer su influjo con la virtud, es de donde provienen todos los males que aquejan al hombre, lo convierten en vicioso, en afeminado y en el último de los casos en un necio incapaz de actuar conforme al único bien: la Recta Razón.

En suma, ¿qué es el mal para la tradición estoica que se construye desde Zenón hasta Cicerón y Marco Aurelio? La del cuidado del alma, del dominio de la razón para alcanzar la mayor imperturbabilidad, se instaura el reino de la resistencia activa, de la capacidad para realizar actividades virtuosas sin encontrarse anclado a la contingencia de la vida, la muerte y el paso del tiempo, mostrando temple, equilibrio y prudencia como los valores más esenciales para no caer en la enfermedad del alma, en el reino de los vicios y las pasiones que desvían al hombre de su camino hacia la virtud, hacia la sabiduría, y todavía más, a la imperturbabilidad, la ataraxia.

1.1.4. El mal en el epicureísmo

Como una postura que, si bien no es directamente contraria al estoicismo, sí se encuentra en disyunción con la mayor parte de sus ideas respecto de la resistencia, de las pasiones, el placer y la imperturbabilidad, el epicureísmo y su mítico jardín se encuentran más bien anclados bajo ciertos ideales hedónicos, que, aunque no corresponden directamente con una idea de placer fisiológico y goce sin más, buscan de una manera distinta establecer e instaurar la figura de un sabio, lo que debiera ser la vida, cómo alejarse de los males y mantenerse bajo el camino del bien según la experiencia y la visión de la realidad atravesada por la visión atómica del mundo antiguo.

Mientras los estoicos tienen una visión racional de la naturaleza, como un plan impuesto por las divinidades que los hombres deben aspirar a cumplir, a partir de ser congruentes con la naturaleza, y seguir su espíritu racional de orden, medida y equilibrio, los epicúreos, aunque no han de pensar la naturaleza como caótica o desordenada, tienen una visión distinta de la misma, no espiritual, ni teleológica, sino más bien atomista, que de una

u otra manera impacta en su visión ética, pues, en todo pensar griego, la una no se encuentra en ningún momento desligada de la otra. Partiendo de esa ligazón, puede mirarse en *la Carta a Meneceo* la siguiente idea de Epicuro:

Debemos damos cuenta, por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que los naturales unos necesarios y otros naturales sin más. Y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, y otros para la propia vida. Pues una interpretación acertada de esta realidad sabe condicionar toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que éste es el fin de una vida dichosa. Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor. Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma, al no tener la persona que ir en busca de algo que le falta ni buscar otra cosa con la que se completará el bien del alma y el del cuerpo. Pues tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sentimos dolor ya no estamos necesitados de gozo. Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichosa.²³

El placer, como eje rector de la vida en el jardín epicúreo, se empareja de una forma interesante con la naturaleza y con la necesidad. El conocimiento del placer para la vida y de la jerarquización de los placeres es, de hecho, la forma de conocimiento que en última instancia llevará a que el hombre se considere satisfecho, feliz y repleto de los placeres que son los necesarios para vivir, los que no se dan solo en vano. Escapar del dolor, a diferencia del enfrentamiento y la resistencia estoica, y la concentración en la vía del placer necesario como el bien para el alma y para el cuerpo se convierte en el camino epicúreo para una vida feliz.

Ahora bien, ¿qué significa no tener dolor para Epicuro, es decir, vivir conforme al bien y lejos del mal humano? Significa, en toda la amplitud del significado, el máximo del placer al mismo tiempo que la carencia de toda necesidad, un júbilo de goce que no requiera nada más que de sí mismo para completar una vida dichosa. Entonces, ¿el mal es el dolor? No, no estrictamente, sino, en esa misma medida, la imposibilidad de cumplir con los deseos que se tienen, con los deseos que sobre todo están vinculados con las formas de placer más altas y dichosas. El problema que resta a Epicuro, más que tener al placer como vía para la vida dichosa es reconocer cuál es el bien primero que pide el cuerpo y el alma, y distinguir un placer necesario de uno innecesario. Así, Epicuro expresa:

²³ Epicuro. (2012). *Obras completas*, Editorial Cátedra, Madrid, España, Trad. José Vara. pg. 88.

Pues hemos comprendido que ése es el bien primero y congénito a nosotros, y condicionados por él emprendemos toda elección y repulsa y en él terminamos, al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla. Y en razón de que ése es el bien primero y connatural a nosotros, por eso mismo tampoco aceptamos cualquier gozo sino que hay veces que renunciamos a muchos gozos cuando de éstos se derivan para nosotros más dolores que gozos, y hay veces que consideramos muchos dolores mejores que los gozos, concretamente cuando, tras haber soportado durante mucho tiempo los dolores, nos sigue un gozo mayor. Así pues, todo gozo es cosa buena, por ser de una naturaleza afín a la nuestra, pero, sin embargo, no cualquiera es aceptable. Exactamente igual que también todo dolor es cosa mala, pero no cualquiera debe ser rechazado siempre por principio.²⁴

Calcular todo el bien por medio del sentimiento, buscando a partir de él encontrar las elecciones que llevarán al placer se convierte en una regla compleja, que se desmenuza en los distintos tipos de placeres expresados por Epicuro. Como se ha mirado, unos son necesarios y otros son vanos. ¿Qué medida es la que utiliza el hedonismo de Epicuro? No se trata de una concordancia con la naturaleza fisiológica cuyo sentimiento más esencial estaría en la saciedad, sino que más bien, los placeres más altos, y de hecho el más necesario se convierte en el placer contemplativo, en el placer que va más allá de todas las necesidades físicas, donde se encuentra la razón y la virtud como el bien y el placer sin consecuencias, y sin ninguna clase de carencia.

Sólo en la contemplación encuentra el maestro del jardín la respuesta para su hedonismo, la forma de evitar todo dolor y de saciar todo deseo, de obtener el placer. Hay que ser capaz de aquilatar el valor de los placeres, y mirar si es que éstos se encuentran ligados con la posibilidad real de llegar a un goce, o si en realidad es que aquellos placeres momentáneos, por impresionantes que parezcan, no traen consigo más dolores que placeres. La medida de los placeres y los dolores, de los bienes y los males no está en la medida socrática, platónica o aristotélica, se encuentra más bien establecida en el sentimiento de júbilo que provoca y en las consecuencias que de esto se desprendan.

Ahora bien, aunque no se tiene del todo claro la postura ética completa del pensamiento epicúreo, ni la línea que sigue en torno al destino o a la divinidad, hay ciertos fragmentos que se atribuyen a Epicuro o a su pensamiento, que fueron recuperados a lo largo de la historia de la filosofía. En especial, uno que Tertuliano le atribuye a Epicuro, conocido como *la paradoja del mal* ha adquirido cierta importancia, y aunque no puede asegurarse que

²⁴ *Ibidem*, pg. 89.

sea efectivamente del autor, advirtiendo que posiblemente fuese tergiversado en la traducción para relatarse según el canon cristiano de la época medieval, ello no implica que el razonamiento paradójico no concuerde con ciertas ideas epicúreas sobre los dioses. El argumento es el siguiente:

O Dios quiere evitar el mal y no puede; O Dios puede y no quiere; O Dios no quiere y no puede; O Dios puede y quiere. Si Dios quiere [evitar el mal] y no puede, entonces es impotente, y esto contraría la condición de Dios. Si Dios puede y no quiere, entonces es malo, y esto es igualmente incompatible con Dios. Si Dios no quiere y no puede, entonces es Él tanto malo como impotente, y por lo tanto, no es Dios. Si Dios quiere y puede... ¿Entonces de dónde vienen los males? ¿Y por qué no se los lleva Él?²⁵

Aun cuando probablemente para Epicuro la idea de un solo Dios fuese ajena, el argumento aún se sostiene con el politeísmo griego. La ligazón de la idea del mal con el determinismo y el creacionismo de la o las divinidades resulta problemático justo por el origen del mal, que en otros pensadores, sobre todo en los medievales, será motivo de mucha discusión. Las características comúnmente atribuidas a las divinidades (omnipotencia, omnipresencia, omnisapiencia, etc.) se convierten en origen de todos los males existentes, puesto que si las divinidades son perfectas de suyo (aún con su carácter iracundo, y hasta semejante al humano), ¿cómo permitieron la imperfección en su creación, de donde provendrá todo producto infructuoso, malvado?

De este argumento se desprenderán muchas, si no es que todas las preguntas relacionadas con la idea de la maldad que pueden emparejarse con la creación, pensando su origen. No sólo se trata del origen del mal, sino de preguntar, ¿cómo algo perfecto puede crear algo imperfecto?, ¿lo que fue determinado por la creación puede actuar en contra de los designios del destino impuesto por la divinidad?, ¿en qué grado son las criaturas seres libres, capaces de actuar, equivocarse y desarrollarse en contra de la idea del bien y en qué medida su accionar no es también producto del determinismo divino? En resumen: ¿es la divinidad la culpable de la creación y el origen del mal en el mundo?, o, en caso de no serlo, ¿qué sí lo es?

²⁵ Fragmento atribuido a Epicuro, citado en: Hume, D. (1999) *Diálogos sobre la religión natural*, Alianza Editorial, Madrid, España.

1.1.5. El mal en Plotino

Para cerrar efectivamente con lo respectivo a Grecia y Roma en este breve recuento respecto de la idea del mal, es momento de pensar en torno a un autor que, generalmente, se caracteriza por buscar resucitar las ideas platónicas: Plotino. Este autor en específico cabe pensarlo ya no desde una óptica clásica, o helenística, pues es uno de los autores a quienes les tocó convivir con el cristianismo primitivo y con el nacimiento del pensamiento cristiano a través de las Escrituras. Es justo por esto que Plotino se convierte en el puente entre el pensamiento grecorromano y su despliegue en el cristianismo como doctrina religiosa, y posteriormente filosófica.

Sin embargo, ello no significa un emparejamiento y ligazón directa del pensamiento de Plotino con las ideas cristianas, sino más bien, un neoplatonismo pensado desde una lógica mucho más precisa, mucho más desarrollada después de 500 años de avances en dicha materia. Puede decirse justamente que las *Eneadas*, la forma en que Plutarco acomoda los 54 tratados escritos por Plotino, son demostraciones lógicas respecto de todos los temas de interés para el autor, de modo que quedasen entramados teórica y prácticamente en un sistema de pensamiento, en un sistema de ideas que apela al Bien universal platónico como la idea de lo Uno.²⁶ Para dar cuenta de ello, Plotino describe así el Ser:

Un ser simple en esencia se basta a sí mismo y permanece esencialmente en su propio ser. Ningún bien se le añade o le es connatural para la producción del placer. Siempre es lo que es. Y ciertamente no habrá en él ni sensación, ni reflexión ni opinión alguna; porque la sensación recibe las formas y los cambios del cuerpo y sobre ella actúan la reflexión y la opinión.²⁷

Esta definición en particular es esencial para comprender la postura plotiniana respecto del bien y del mal; si el bien, como Bien supremo, es un ser que se basta a sí mismo, éste no puede ser más que perfecto, pues los cambios, la sensación, las formas y demás cuestiones se tornan en elementos de corrupción. Este argumento podrá verse replicado (aunque de forma distinta) en el pensamiento de Spinoza. El ser simple, al que no se le añade

²⁶ Puede verse aquí cómo dichas ideas pueden fácilmente adquirir un tinte religioso si se les ocupa para desarrollar argumentos teológicos.

²⁷ Plotino. (1963) *Eneada Primera*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, Argentina, Trad. José Antonio Míguez, Pp. 30-31.

nada, que permanece siempre idéntico a través del espacio y el tiempo, que no incurre en cambio alguno, es la mayor perfección posible de ser pensada.

Entonces, si el ser es equivalente a la perfección, y con ello va la infinitud, ¿cómo pensar las categorías morales de bien y de mal dentro de un pensamiento unitario y de identidad como el de Plotino? ¿Tiene el mal una esencia? ¿Lo tiene el bien? El mismo Plotino, al terminar la *Eneada* primera, busca responder más o menos a estas preguntas, siempre ligando al mal como contrario del bien, contrario de uso lógico y práctico, de modo que a la hora de acercarse a este problema, buscando contestar a la pregunta por el mal, Plotino propone el siguiente método:

Ahora bien, supuesto que nuestro conocimiento de los contrarios es uno y el mismo y que el mal es lo contrario del bien, la ciencia del uno y del otro es la misma y es necesario que quienes quieran conocer el mal sepan discernir claramente cuál es la naturaleza del bien, ya que las formas mejores preceden siempre a las de rango inferior y éstas no son otra cosa que una privación de aquellas. Por eso, nuestra búsqueda debe orientarse a fijar exactamente en qué sentido el bien es contrario del mal.²⁸

La ciencia que debe dar cuenta del contrario del bien, y del bien mismo, es la Ética, y es sólo dentro de dicha ciencia, ya antes descrita como aproximativa por Aristóteles, pensada desde la precisión y la necesidad lógica, que resulta posible poner como contrarios el bien y el mal en cuanto a su naturaleza. Ahora, ¿cómo es esto posible? Plotino argumenta que la forma de la perfección, encarnada en el ser antes descrito, implica el mayor grado de bien posible; sin embargo, no es el único grado. Entonces, a partir de la idea de la gradación del ser, y en aras de buscar la mayor pureza posible respecto del ser, de acceder a la perfección, se establece una jerarquización donde el ser es el bien supremo y perfección máxima, y la imperfección y corruptibilidad en la naturaleza humana van dejando una escala de grises hasta llegar al mal.

Fijar en qué sentido el bien es contrario del mal se convierte en una tarea lógica, donde la premisa de la necesidad y la perfección se colocan por encima de todos los grados de imperfección. La separación entre cuerpo y alma cobra sentido en este caso, donde el alma sería el equivalente de la perfección enarbolada en el ser, y que, sin embargo, al entremezclarse con el cuerpo que la contiene, se corrompe, y el cuerpo, en esa misma medida,

²⁸ *Ibidem*, Pp. 121-122.

purificarse de algún modo. Tal parece que la purificación del cuerpo implica la corrupción del alma, pero dado que el alma participa de lo Uno, de la divinidad, dicha corrupción termina apenas termine el cuerpo.

Es de hecho a través de la razón que Plotino propone como método la purificación del cuerpo y el alma, buscando por todos los medios posibles una actuación libre y racional dentro de la naturaleza humana que otorgue el rango de ser perfecto. Como se ve, la pregunta no es por las acciones humanas, o por su naturaleza, sino por la esencia de la pregunta por el bien y el mal. Así, Plotino propone para la naturaleza del cuerpo y el alma lo siguiente:

Pues la naturaleza de un alma así debe quedar libre de la atribución de cuantos males el hombre cumple y sufre. Como se ha dicho, habrá que atribuirlos al cuerpo animado y al compuesto. Aunque si la opinión y la reflexión se dicen del alma, ¿cómo podrá proclamarse su inocencia? Ciertamente, hay opiniones falsas que arrastran hacia el mal; pero los males, con todo, provienen del poder que ejerce sobre nosotros la parte peor de entre las varias que nos forman; por ejemplo, el deseo, la cólera o una imaginación pervertida. [...] Lo que ocurre entonces es que hemos obrado obedeciendo a la parte peor, como cuando nos dejamos llevar del sentido común con respecto a la sensación sin tener en cuenta para nada el juicio reflexivo.²⁹

Ante lo expuesto pareciera, como con Platón, que la fuente de los males humanos proviene del cuerpo, y sin embargo, puede notarse que el conflicto no está directamente en que el cuerpo sea malo per se, sino que, más bien, la imperfección del cuerpo comparada con la del alma le da un grado menor, y por ello, mayor acercamiento a la posibilidad de un acto malo. Ante todo, el problema se expresa en términos de perfección e imperfección, y además, en términos cercanos a los de la epistemología clásica. La falsedad y la irreflexión llevan al mal, provienen de la peor de las formas que constituyen al humano; esto es, del instinto arraigado en nuestra constitución como seres vivos.

Para Plotino el problema de las acciones humanas se encuentra ligado a la forma de nuestra constitución: cuando obramos obedeciendo y sometiéndonos a los mandatos propuestos desde la forma más imperfecta, desde la forma contingente del cuerpo, corremos el riesgo de actuar de forma no virtuosa y de caer más bien en prácticas donde el bien esté ausente. En cambio, cuando es la forma de la perfección y la racionalidad toda, la forma que Plotino propone para el alma (la forma de la pureza y el orden), no existe posibilidad de

²⁹ *Ibidem*, pg. 38.

actuar de forma falsa, o de forma malvada, pues se actúa respecto de una forma perfecta. De este modo, a la hora de buscar la mayor puridad posible, Plotino propone:

¿Entonces —nos preguntamos—, cómo decimos que las virtudes son purificaciones y que por ellas especialmente nos hacemos semejantes a la divinidad? En verdad hay que tener en cuenta que el alma es mala mientras se halla unida al cuerpo, experimenta sus mismas impresiones y está de acuerdo con él en todo, pero sería buena y poseería la virtud caso de no existir este acuerdo y poder ella obrar por sí sola —lo cual la convierte en alma racional y prudente— [...] Cuando dominan la razón y la inteligencia y nada hay que se les oponga, entonces estamos en presencia del alma justa.³⁰

La aspiración plotiniana se convierte en la búsqueda de la semejanza con la divinidad, en la empresa de la puridad y la perfección completa del hombre a través del uso correcto de sus dos formas: la perfecta y la corruptible. La purificación a través de la virtud es el método ético que Plotino compone como lógicamente necesario. Pues, si se jerarquiza de manera perfecta al alma y se tilda de imperfecto el cuerpo, en tanto que el hombre se guíe por aquello que, de suyo, es perfecto, no puede incurrir en el error, y sus acciones, por tanto, estarán siempre emparejadas con el bien. El problema irresoluto se encuentra en la unión de lo perfecto con lo imperfecto; pues dicha unión es la representación de la naturaleza humana toda, y de la forma de vida que se tiene.

Dado que el alma no puede obrar por sí sola, de modo que todo sea prudente y racional, mientras exista alma, el cuerpo no puede actuar bajo sus instintos del todo, la lucha humana en sus acciones se mantiene en una dialéctica constante entre el dominio de la inteligencia y la razón, inclinados hacia el bien, y el dominio del cuerpo, donde el instinto y la sensibilidad, en su imperfección, pueden encaminarse hacia el vicio, hacia el mal. Las acciones humanas entonces quedan más bien supeditadas al orden al que pertenezcan, o mejor dicho, dependiendo del dominio que esté por encima. Para dejarlo todavía más claro, el bien, según Plotino, se expresa en los siguientes términos:

Nadie pondrá en duda que para cada ser el bien consiste en la actividad de su vida conforme a la Naturaleza. Y si se compone de muchas partes, su bien es su acto mejor y más propio, aquel que se cumple de modo natural y sin descuidar la parte más noble. Ciertamente, el bien natural del alma es su propia actividad; de ahí que un alma que dirija su actividad hacia la perfección, porque ella misma es perfecta, tienda no sólo a un bien relativo a ella sino en realidad al Bien absolutamente considerado.³¹

³⁰ *Ibidem*, pg. 50.

³¹ *Ibidem*, pg. 117

Se muestra entonces la sintonía, armonía y semejanza entre los siguientes términos: Naturaleza, Dios, Ser, Razón y Bien³². Una actividad que está conforme a la Naturaleza es buena en la medida en que la Naturaleza está ya purificada y ordenada de tal modo que sólo es aquello que puede ser. El bien natural y el bien perfecto se componen en una unidad, pues todo aquello se encuentra ya ordenado. El alma humana, como la parte más perfecta dentro del hombre, es aquella que, actuando conforme a su propia naturaleza, dirige la actividad humana hacia su fin: el Bien.

¿Esto qué significa para el mal? Podría pensarse que, tal como en el bien se interrelacionan los conceptos, ello sucede también para el mal, en tanto que se le reconoce en la privación, impureza e imperfección, donde los términos contrarios serían: Caos, Ausencia, No-Ser, Irracionalidad, Maldad. Si bien la definición de los términos y el establecimiento de un contrario de la divinidad representa una ambigüedad, que no se encuentra directamente en Plotino, no hay posibilidad de representarse la absoluta ausencia que se encarnaría como el contrario del ser perfecto y omniabarcante. En ese sentido, el mal se convierte en correlato de todos estos términos a partir de su confrontación, no sólo en su definición, sino en su forma de accionar.

En resumidas cuentas, la aproximación al pensamiento neoplatónico expresado en Plotino tiene como consecuencia que las ideas de bien y de mal se expresen metafísicamente, y que la idea del mal se convierta en ausencia, como eliminado respecto de lo Uno, que en todo momento tendrá que pensarse a través del Ser, y además de todo, como necesariamente bueno. La divinidad será el lugar del Bien, y este esquema será el que podrá entonces reproducirse posteriormente dentro del cristianismo. Desde estas ideas puede concluirse la forma en que se traza el camino entre el pensamiento helenístico y romano hasta llegar al cristianismo.

Entonces, el mal no sólo desde la entrada del cristianismo, sino desde la reinterpretación del neoplatonismo, pasa por un proceso de migración conceptual al marco teológico-religioso, donde filosofía y religión comparten un mismo rubro, son casi idénticas. Ahí, el mal es una categoría religiosa, no una idea filosófica; ahí, el mal se convierte en el

³² Todos escritos en mayúscula en calidad de absolutos y de perfectos.

enigma dentro de la creación divina de un solo Dios, donde pensar al mal se complejiza en virtud de las semejanzas conceptuales para asir una idea cuyo contenido es problemático.

1.2. La Edad Media: Dios y la maldad

Después de mirar la concentración de la idea de la virtud, del bien, fuese como idea suprema o como una forma de ejercicio constante a través de la vida para llegar a una determinada visión respecto de la felicidad, el pensamiento filosófico, así como la historia de la humanidad sufrieron cambios que modificaron por completo el rumbo del pensamiento en torno a la verdad, la bondad, la maldad y por supuesto la capacidad humana de actuar conforme a una idea de bien o de mal. Bien es sabido que dicho cambio surgió a partir de la instauración de una religión en específico, que se convirtió, por excelencia, en el canon ideológico y la bandera a defender durante casi mil años: el cristianismo.

Como se verá en los siguientes pensadores, el eje de pensamiento cambió de tener por bien a la virtud, que es pensada un fin en sí misma, a pensar en la virtud el camino hacia el único Dios, quien habría de juzgar las acciones humanas todas, y donde las virtudes cardinales: la valentía, la justicia y demás; se entremezclaron con las virtudes teologales, el amor, la fe y la caridad. A partir de aquí, el conocimiento de la causa de la existencia del mundo fue dado a partir de la revelación de los mensajes divinos ocultos en la belleza del mundo y la fe se convirtió en el medio de obtener el verdadero conocimiento sobre quien creó el mundo entero, de modo que, habiendo resuelto la incógnita de la creación del mundo, resta conocer a su creador a través de su obra.

¿Cuál es el paso del amor bíblico a las cruzadas? ¿Cómo se pasa de colocar la otra mejilla cuando se ha recibido algún improperio a usar látigos para castigar los pecados? ¿De qué manera se da el cambio de pensar a la divinidad, único capaz de juzgar los actos humanos a que sus intérpretes tengan derecho de utilizar instrumentos como *el Martillo de las Brujas*³³ para llevar a la hoguera a cientos y cientos de mujeres? A pesar de no ser este el lugar para analizar históricamente la manera en que los procesos ideológicos y de fe llevaron al

³³ Kramer, H., Sprenger, J. (2005) *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas*, S. L. Editorial, España, Barcelona.

cristianismo hacia los actos antes mencionados, es claro que éstos se toman en cuenta a la hora de analizar las ideas de los filósofos que, cada uno en su época, pensaron a la divinidad.

En alguna medida podría ponerse en tela de juicio tomar de referencia el texto bíblico y no el de otras religiones, u otros textos sagrados (El Corán, La Torá, o posturas religiosas del corte del hinduismo o el taoísmo). Sin embargo, el pensamiento filosófico occidental se ve tremendamente influenciado por la idea, no sólo de un Dios único, sino de los elementos que son desarrollados a partir del cristianismo como doctrina religiosa, sea ya desde el purismo de la Iglesia católica o desde el protestantismo luterano, debe pensarse la influencia que tendrá para momentos posteriores, y en especial, su relación con Spinoza. Tomando eso como referente, es la Biblia de donde se retoman, en buena medida, los conflictos en torno a las ideas de bien y de mal en la Edad Media.

¿Qué significa el mal en la Edad Media? Las representaciones y la encarnación del mal según la ideología cristiana irán variando, de igual modo que las justificaciones de la eliminación de los mismos, sean paganos o impuros, o sean estos pecadores de la más alta estirpe, herejes y pensadores que fuesen capaces de blasfemar contra la idea de Dios. En este caso, la visión cristiana del bien y del mal se verá atravesada directamente por la visión del creacionismo, así como será pensada con relación al lugar que ocupa el hombre respecto de su creador, y de las características que tenga para vivir la vida conforme a los designios divinos, manteniendo, sin embargo, su libre albedrío.

1.2.1. La Biblia como eje rector de la Ética en la Edad Media

Antes de comenzar con una descripción somera respecto de la idea del mal dentro de distintos pasajes bíblicos es necesario dejar claro que existen múltiples interpretaciones de los mismos, y que la forma en que se maneja la idea es ambigua, dependiendo del pasaje al que se atienda, y si este se encuentra dentro del Viejo o dentro del Nuevo testamento. Ello significa que, a pesar de haber un hilo conductor general de las ideas del mal y de que muchas de ellas hacen eco de lo revisado en el pensamiento griego en general, no se encuentra una idea clara y distinta del mal, ni se logra comprender del todo lo correspondiente al bien aun partiendo de pensarlo idéntico a la idea de Dios.

Partiendo de dicho punto de referencia, lo que se busca en este apartado en particular es dar una idea general de la concepción del mal y la maldad, describiendo las características estandartes de virtud y maldad dentro del texto canónico de la Edad Media en general. En este sentido, habrá que comprender que cualquier desviación de los caminos impuestos por el dogma bíblico, esto es, cualquier acción que salga del mandato divino expresado a partir de lo que se considera “palabra de Dios” compone ya una cierta desviación, propia solamente de la imperfección humana, que tendrá como resultado la palabra clave, piedra de toque respecto de la maldad en la Edad Media, el pecado.

Ahora bien, ¿esto quiere decir que el mal ha existido en todo momento, o que su origen se encuentra en Dios? Bueno, el texto bíblico no es claro en cuanto al origen del mal, y sin embargo, apelaría de forma tajante a decir que Dios es perfecto, bondadoso en todo momento, un ser que no tiene ni atisbo de malicia. El tan recitado pasaje de Adán y Eva suele ser el que se tome en cuenta para pensar el bien y el mal, donde la desobediencia a Dios provocada por el libre albedrío del hombre, criatura de Dios, le convierte en pecador a causa de comer del árbol que ha sido llamado en muchas ocasiones “el árbol del conocimiento”.

Sin apelar directamente a ese pasaje, y buscando, no una caracterización esencial de la idea del mal que no va a encontrarse en los pasajes bíblicos, sino más bien la exégesis que realizarán los filósofos más renombrados de la Edad Media, resulta en la caracterización de las actividades en que incurre un hombre que ha de considerarse desviado del camino de Dios, y por tanto, capaz de actuar conforme al mal, o mejor, convertirse en un ser malvado. El texto bíblico ofrece ciertos párrafos que expresan tanto el camino del hombre bueno, o el hombre de Dios, y el hombre malvado. En esta medida, los *Proverbios* son un excelente ejemplo de ello:

Un malvado, un hombre injusto, anda con falsedades en la boca. Guiña el ojo, patalea y hace señas con los dedos. Torcido está su corazón; piensa continuamente en el mal y trae discusiones. Por eso vendrá sobre él de repente la ruina, y no habrá remedio. Seis cosas hay que detesta Yavé, y siete que su alma maldice: ojos soberbios, lengua mentirosa, manos que derraman sangre inocente, corazón perverso, pies que corren hacia el mal, testigo falso que dice calumnias, y el que siembra discordias entre los hermanos. (Proverbios 6: 12-20)

Haciendo eco de las tablas de Moisés con los diez mandamientos, los proverbios que se encuentran en el viejo testamento son un ejemplo interesante sobre las acciones en las que incurre el hombre malvado. Ser alguien injusto, capaz de mentir, alguien que se expresa

vulgarmente y se queja de la vida de todos, discute continuamente con los demás, se convierte en un hombre también soberbio, derrama sangre inocente, cuyo corazón se ha pervertido. Cuando un hombre va en contra de las enseñanzas de Dios es un hombre que se vanagloria de sí mismo, incapaz de practicar las virtudes cristianas de fe, caridad y amor, incapaz de sacrificarse por otro, que calumnia y blasfemia. En pocas palabras, es un hombre alejado de la verdad.

¿Qué verdad es esta a la que se refiere el pensamiento cristiano? A la revelación de un mundo futuro donde el juicio será llevado a cabo por Dios quien habrá de, en su infinita virtud, capacidad y perfección, ser quien dictamine las acciones de los hombres. Es a partir de aquí, aunque no directamente, donde la bondad se relaciona únicamente con la perfección y ésta con la divinidad (muy semejante al orden de la idea del Bien como universal en Platón); donde el mal, o bien queda relegado al mundo de los hombres y a su desviación del camino de la bondad que se obtiene, entre otras cosas, a través del rezo y la abnegación, para reconocer la verdad; o bien la figura de la maldad se atribuye directamente a otra instancia superior, distinta de Dios, e incluso demoniaca (cosa que sucederá con el personaje de Lucifer, del Diablo y cuanto símbolo se utilice para definir al mal).

Simbolismos aparte, sobre todo porque éstos han de surgir ya entrado el periodo conocido como la alta Edad Media, la maldad dentro del pensamiento bíblico se relaciona con la ruina del hombre, con el camino que llevará al hombre a un sufrimiento que no tiene nombre, que se convierte en una eternidad de dolor. Sin embargo, es en el mismo hombre, en la facultad que le determina esencialmente en el cristianismo, el libre albedrío, a lo que habrá de sujetarse la problemática del bien y el mal. Esto es, el hombre bueno y el hombre malo lo serán en cuanto a sus acciones, aunque lo serán más en cuanto a sus elecciones, partiendo de la propuesta que Santo Tomás pensará en torno a la intencionalidad, concepto sobre el cual se instaurará la absolución de los pecados con base en el arrepentimiento y la penitencia como métodos. El hombre sensato, por el contrario, es:

El hombre sensato acepta los mandamientos, el necio parlanchín corre a su ruina. El que obra con franqueza va seguro; el que sigue caminos torcidos será castigado. Quien guiña el ojo acarrea dolor, quien reprende de frente procura tranquilidad. La boca del justo es fuente de vida, pero la de los malvados oculta la violencia. El odio enciende las peleas, el amor encubre todas las faltas. En los labios del hombre sabio se halla la sabiduría, el palo es para las

espaldas del insensato. Los sabios atesoran ciencia, pero la boca del loco prepara la ruina. (Proverbios 10: 8-14)

El hombre sabio no es otro que aquel capaz de aceptar a Dios como el camino para la vida, la terrenal y la que le espera después de la muerte. Es aquel capaz de enfrentar a las vicisitudes de la vida con un ánimo semejante al del estoico, con la condición distintiva de que éste se fundamenta no en la virtud, pues ésta sólo es un camino para acercarse a Dios, sino más bien, se fundamenta en su fe, en su capacidad de confiar en los designios determinados del creador que lo sabe todo. Así, el sabio como aquel que atesora la ciencia, se convierte en contemplador de la ciencia de Dios, la teología, donde la aceptación del destino escrito en las palabras de la divinidad funge como el único posible.

La seguridad que adquiere el hombre sensato está otorgada por la certeza del mundo futuro, y de que el accionar en esta Tierra está ya dado por los designios divinos, independientemente de que no sea conocido por el hombre, y este no sea del todo capaz para actuar siempre bien. Significa, para el cristiano, dejar de andar a tientas y dejar de preguntar, evidentemente, pues las acciones que han de ser buenas ya fueron designadas y sólo es menester seguir las a pie juntillas para ganar la entrada al Reino de Dios, siempre que se tenga voluntad para mantenerse dentro de dicho camino. En este, la moralidad se ha convertido en un bien supremo, constante y eterno que no tiene como contrario a la maldad, donde, en dicho reino, es inexistente. Ahora bien, el problema fundamental, que vendrá a polemizar con lo anterior, será el libre albedrío, cuya relevancia se verá en los apartados subsiguientes.

De esta forma, quien dude de Dios, corrompa los mandamientos, actúe de forma que vaya en contra de las escrituras y sea incapaz, en última instancia, de arrepentirse de sus pecados y vivir una vida abnegada, consagrada a la divinidad, no alcanzará tal teleología. Uno de los maestros, emisario de la buena nueva y también como uno de los primeros hombres convertidos al cristianismo para seguir con sus ideales, Pablo de Tarso quien mejor predica los ideales de la virtud cristiana en torno a la bondad, la justicia y la sabiduría necesarias para ser un hombre de Dios. En una de sus cartas expresa lo siguiente:

¿No saben que los injustos no heredarán el Reino de Dios? No se engañen: no heredarán el Reino de Dios los que tienen relaciones sexuales prohibidas, ni los que adoran a los ídolos, ni los adúlteros, ni los homosexuales de toda clase, ni los ladrones, ni los explotadores, ni los borrachos, ni los chismosos, ni los estafadores. Algunos de ustedes lo fueron, pero ahora han

sido lavados en el nombre de Cristo Jesús, nuestro Señor, y por el Espíritu de nuestro Dios, y están consagrados a Dios y en amistad con Dios. (Corintios 6:9-12)

Estar en amistad con Dios, ser en Cristo Jesús, hijo de Dios, se convierte en el cambio radical de una doctrina cristiana que pasa del creacionismo y el juicio final a una doctrina de amor y perdón instaurada en la figura de Jesucristo. Así, el pensamiento cristiano da un vuelco del castigo de Dios ante los pecados y la maldad humana, para establecerse el perdón de los pecados, medio para ganar la salvación de las almas en el mundo futuro en el que espera el Dios que es Uno y Trino a la vez, entre muchos de los misterios que encerrará el pensamiento cristiano.

Puede notarse el caris de la moralidad en el cristianismo, con posturas sobre el cuerpo, las relaciones sexuales, la homosexualidad, el alcohol, la mentira, el robo y muchas otras cosas más. De forma que la idea de maldad en *la Biblia* encerrará todas aquellas actividades que puedan considerarse malvadas, en virtud de no seguir el camino propuesto por las Escrituras que implica la santidad, la bondad, pero sobre todo, la idea de no hacerle daño a un tercero, de amar a los otros como uno se ama a sí mismo, extrapolándolo de tal forma que la capacidad de hacerse hombre estará en la capacidad de amar a unos y a otros, y en la actividad de sacrificio hacia otros, resultado de la fe cristiana.

Así, el mismo Pablo expresa lo siguiente: “Todo es permitido, pero no todo es provechoso. Todo es permitido, pero no todo es constructivo. Que nadie busque su propio interés, sino el del prójimo.” (Corintios 10-23-25). Esta última idea engloba justo el giro del que se hablaba con anterioridad. Aquí, el hombre es capaz de actuar según su albedrío, e incluso pecar, pero en la medida en que es capaz de hacerlo, también fue instruido por la divinidad para buscar que su accionar se convierta en un accionar constructivo, capaz de buscar la más alta perfección, que en este caso se encarna en Dios. La constante búsqueda del provecho del otro implica la realización de la cristiandad en su más alto esplendor, pues es ahí donde la correspondencia comunitaria entre unos y otros otorga la salvación y la absolución de todo mal.

En resumen, más allá de las contradicciones y dificultades para realizar una exégesis precisa y completa del texto bíblico en torno a las ideas de bondad y maldad, puede expresarse lo siguiente: El camino del bien está emparejado absolutamente con la esencia de

la divinidad y la llegada al Reino de Dios se realiza a través del cumplimiento de los mandatos divinos. En contraposición, el mal se encuentra en la perversión de dicho camino, en la blasfemia de la no creencia en la divinidad, en la actividad egoísta, resultando en que toda actividad que se realice con miras al bien personal y el perjuicio del prójimo se convierte de inmediato en un producto de la maldad, cuya esencia no queda del todo clara, salvo pensar que se encuentra ligada al libre albedrío humano, pero no por ello creada por un ser que es en sí y por sí mismo perfecto, omnisciente, omnisapiente y omnipresente. En una frase: el mal existe, pero no está en Dios.

1.2.2. San Agustín y el mal

Uno de los autores más reconocidos por la historia de la filosofía en la Edad Media, uno de los primeros en pensar la idea de Dios, y no sólo eso, sino describir, analizar y pensar la vida humana, el tiempo, el amor, y por supuesto el reino humano y lo que él denominará la *Ciudad de Dios*, fue San Agustín de Hipona. Este hombre, quien fue capaz de llevar su pensamiento filosófico a través de distintas facetas hasta llegar a su consideración sobre la fe verdadera en el cristianismo, sabiéndose un hombre que no había sido virtuoso, y que ni de cerca había seguido el camino de la divinidad, de menos en sus primeros años de vida, tuvo el temple y la valentía de convertirse hacia las ideas que, según su criterio, le abrirían el camino hacia la verdad, o mejor, la Verdad.

En particular, la idea del mal es una que persigue al pensamiento agustiniano respecto de su origen, pues el mismo Agustín no logra concebir cómo puede pensar al mal y su esencia, y resolver, en última instancia, la idea de que de algo perfecto, el Creador, pueda surgir, no sólo algo imperfecto, como el hombre, sino la antítesis por antonomasia de la perfección del bien, esto es: el mal. La capacidad humana, o mejor, su carácter libre se convierte en uno de los elementos más importantes en el análisis agustiniano sobre la figura del bien y del mal, y de su incurrencia dentro de la vida humana. En esta medida, a la hora de pensar el bien y el mal en relación con Dios, Agustín propone:

Dios, autor de las naturalezas y no de los vicios, creó al hombre recto; pero él, pervertido espontáneamente, comenzó a hacer mal uso de su albedrío [...]. Así, por el mal uso del libre albedrío, nacieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas,

conducen al género humano [...] hasta la destrucción de la muerte segunda [la condenación eterna]³⁴

Si, efectivamente, como expresa Agustín, es el uso inadecuado del libre albedrío lo que provoca el mal, ¿dónde se encuentra su origen dentro del género humano? Ciertamente, expresa Agustín, el mal se encuentra rondando el género humano, pero no es que éste tenga una esencia; es decir, no se trata de que el mal exista en una figura semejante a la del Bien, que se encuentra en Dios, en la perfección y el amor. De hecho, todas las figuras que se proponen emparentadas con la maldad, que se encaran con la imperfección del hombre, en tanto este no es tan perfecto como Dios es, no tienen, en realidad, ninguna esencia, sino más bien componen el límite donde se da la ausencia del bien, donde no se encuentra la bondad actuando de eje rector para la actividad humana, cuan imperfecta pueda ser.

Ahora bien, ¿qué significa pensar al hombre de forma que tenga libre albedrío si éste fue otorgado precisamente por Dios, cuya cualidad es encontrarse en todos lados y lo sabe todo? Significa que el hombre actúa sin conocer el plan de Dios para él o ella, de forma tal que sólo se acerca a la bondad y al bien cuando acepta los mandamientos y confía en que la determinación de las cosas propuesta por Dios es la adecuada, y de hecho, la única posible. Esto es, alinear la voluntad, como capacidad de desear, de elegir y tomar decisiones, con la voluntad divina, que rige sobre lo existente y de la cual emana toda posibilidad de Bien. Así, Agustín explica la mescolanza que se da entre el bien, el mal y la voluntad humana de la siguiente manera:

Pues la voluntad, que ha sido creada naturalmente buena por el Dios bueno, pero también [creada] mutable por el inmutable, porque [ha sido creada] de la nada, puede apartarse del bien para hacer el mal, que se hace por el libre albedrío, y puede también apartarse del mal para hacer el bien, que no puede hacer sino con el auxilio divino.³⁵

La voluntad, como algo mutable, abre en todo momento la posibilidad de apuntarse hacia el bien o hacia el mal, y la dirección que ésta tome se encuentra anclada bajo las decisiones del hombre. Ahora bien, dicho auxilio divino al que Agustín refiere es una forma metafórica de expresar lo siguiente: el bien, en tanto que sinónimo de la divinidad, es el camino a seguir por la voluntad para actuar moralmente; el mal, por su parte se convierte en

³⁴ Hipona, A. (2010). *La ciudad de Dios*, Editorial Tecnos, España, Madrid, Trad. Salvador Antuñano Alea, Libro XII, capítulo 14.

³⁵ *Ibidem*, Libro XV, capítulo 21.

la negación del auxilio divino³⁶, así como en la negación del bien, buscando accionar, si bien no en contra de Dios, sí hacia una maldad semejante que no pueda encontrarse en ella más que al hombre que actúa, en su soledad, en su infelicidad, y por supuesto, en su egoísmo. Donde ha buscado alejarse de la divinidad, desaparecerla, o mejor aún, ignorarla, cerrar la vía de comunicación con lo divino.

Asimismo, San Agustín se encuentra preocupado por encontrar el mejor modo de vivir, o, siguiendo el canon del pensamiento helenístico que recupera en buena medida para sus meditaciones en torno a la figura de Dios y de la vida humana, denominando a aquella vida que se encuentra arrojada hacia el conocimiento, la contemplación y el seguimiento de los mandatos divinos, como la vida feliz. Feliz, dice Agustín, es el hombre que posee a Dios dentro de sí, dentro de su alma. En esa medida, a la hora de buscar que la felicidad se obtenga a través únicamente del bien, y negando que el mal, o mejor, la maldad, pueda producir felicidad alguna, Agustín expresa:

En verdad, ya los antiguos llamaron a la *nequicia* (maldad) la madre de todos los vicios, en razón de que no es ninguno concreto; así como a la virtud opuesta a ese vicio la llamaron *frugalidad*. Porque, como esta se deriva de *frux* (esto es, fruto) para significar cierta fecundidad de las almas, así aquella fue llamada *nequitia*, esto es, nada, por su esterilidad. Porque es nada todo lo que huye, que se disuelve, lo que se derrite y como desaparece. Por eso también, a tales hombres [los malos*] los llamamos *perdidos*. Por el contrario, es algo si permanece firme, si siempre es lo que es, como la virtud; y entonces la denominamos templanza y frugalidad.³⁷

Es aquí, en el texto *De la vida feliz*, con hitos a *Las Confesiones*, donde Agustín reconfigura algunas de sus definiciones y proposiciones en torno a la naturaleza del mal. Si la virtud, que se encuentra en la frugalidad, en la capacidad del hombre de actuar conforme a la fe y a los mandatos divinos, que florece, da frutos y lleva a la única sabiduría expresada en el conocimiento de Dios, tuviese un contrario, dicho contrario sería más bien la analogía con la sequía, con el campo estéril que no es capaz de producir ni reproducir nada, sino que

³⁶ Negación que no proviene de que Dios decida no auxiliar a sus feligreses, sino de que las acciones del ser humano no le hacen merecedor de auxilio alguno. El hombre que ha pecado y no se ha arrepentido de hacerlo, no puede por arte de magia convertirse en un buen ser humano, merecedor del reino de los cielos.

³⁷ Hipona, A. (1963) *De la vida Feliz*, Editorial Aguilar, Argentina, Buenos Aires, Trad. Ángel Herrera Bienes, pp. 62-63.

* Lo puesto entre corchetes fue insertado por el autor para la mejor comprensión de la cita elegida.

sólo es capaz de disolverse, marchitarse y terminar por estar destruido. Esto es, el mal, la *nequitia* de la que habla Agustín, es la ausencia del bien como alejamiento de Dios.

No es, entonces, que haya un mal, único y que logre abarcar toda la gama de males posibles, más bien la nequicia, ausencia de bien en cualquier caso concreto posible, se convierte ya en un mal. Los hombres perdidos que actúan conforme a la nequicia, son incapaces de encontrar suelo firme para sus acciones, y en todo momento, predica Agustín, vagan entre las obscuridades de los vicios, sin ser capaces de producir fruto alguno para su vida. Son los hombres buenos, de hecho, quienes actúan conforme al camino de la templanza y la frugalidad, o mejor, el camino propuesto por fe y revelación de Dios, quienes acceden a la vida feliz, a la vida divina. Esta sentencia expresa la vida feliz para Agustín:

Porque, si reflexionamos sobre las dos primeras sentencias, todo el que vive bien, cumple la voluntad de Dios y todo el que cumple la voluntad de Dios, vive bien, puesto que vivir bien no es otra cosa que obrar lo que a Dios agrada [...] El otro “espíritu inmundo” designa a toda alma impura, es decir, la que está infectada de vicios y errores.³⁸

Así, la vida feliz, la vida buena y la vida según los designios de la divinidad son una y la misma. Ahora, si esa vida es una vida sometida, una vida sin otra voz más que la de la divinidad, una vida en la cual el único designio es cumplir la voluntad divina, ello solamente expresa la determinación de la vida toda por el basamento de la religión cristiana, canon de pensamiento para esta época. El error y los vicios serán aquellos que incurren en la impureza, en toda impureza incapaz de seguir o emanar de la voluntad de Dios, que le tenga como ausente, y por tanto, como ausencia de bien.

1.2.3. Santo Tomás y el mal

Santo Tomás, a diferencia de San Agustín, toma como maestro a Aristóteles, quien, a partir de los preceptos de la lógica, expresa las formas del pensamiento correcto, y el método proposicional para dar cuenta de ideas que se concatenen de forma necesaria. El pensamiento tomista está abocado a demostrar a partir de proposiciones que se sigan unas a otras la verdad o la falsedad de lo expresado en el pensamiento, sea ya respecto de la existencia de Dios, o respecto de la existencia del mal, su origen y su problematización dentro del reino de Dios.

³⁸*Ibidem*, pp. 74-75.

Esta forma proposicional, propia de la escolástica, será la que, de uno u otro modo hereden autores como Descartes o el mismo Spinoza.

Ahora bien, ¿cuál es el problema que Tomás tiene con la idea del mal? Bueno, el problema se contiene en la siguiente proposición: si se demuestra lógicamente la existencia de Dios como ser omnisapiente, omnipresente y omnipotente, entonces el mal queda relegado a ser efecto suyo, efecto de la causa eficiente de todas las cosas en el mundo. Pensando lo anterior, el problema del mal en la escolástica se convierte en pensar la forma de dar cuenta de los pecados, de las premisas que se alejan de la propuesta auténtica de la religión, y del modo en que la maldad puede darse en el mundo sin por ello ser directamente influjo del Creador que es el bien supremo. Así, Tomás empieza por expresar la identidad del bien y el ser del siguiente modo:

El bien y el ser realmente son lo mismo. Sólo se diferencian con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón de bien consiste en que algo sea apetecible. El filósofo dice en I *Ethic* que el bien es lo que todos apetecen. Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo es perfecto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser, pues ser es la actualidad de toda cosa...³⁹

Entonces, si el bien y el ser son lo mismo, puesto que lo único que puede ser bueno es aquello que es apetecido por todos, en tanto que es la encarnación de la perfección realizada teleológicamente, el mal, por el contrario, tendría que ser la encarnación de toda imperfección posible, igual que en Agustín, tendría que ser aquello que no es apetecido por nadie. Sin embargo, aquí surgen dos nuevos problemas y cuestiones a responder: ¿Cómo puede haber algo perfecto que sea apetecido por todos?, y, ¿cómo es que, si el mal no es apetecido por nadie, y en esa medida es imperfecto, puede notarse en el mundo que el accionar humano tiende hacia los pecados y hacia la maldad?

Para lo primero, la respuesta del pensamiento tomista es sencilla: lo único que es perfecto, está en acto, y de hecho se empata con el bien, es Dios. Dios es el bien, es el ser, es lo único que debe ser apetecido por el hombre. A lo segundo, siguiendo el método argumentativo expuesto por Tomás, se propone que el mal, como defecto, existe porque existe el bien. Tomás afirma: la causa del mal es el bien. Sólo surge el mal porque el bien se

³⁹ Aquino, T. (2001) *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, Trad. José Martorell Capó, pg. 127.

encuentra, porque hay un Dios, imagen de la perfección con el que hemos de compararnos los hombres. Al ser el hombre un ser imperfecto, que en la gradación divina (Dios, los arcángeles, los ángeles, los querubines, el hombre, etc.) no ocupa más que un lugar intermedio, está capacitado para bien, pero para el mal también. Justamente, para Tomás, el hombre es:

En cambio, todo ser que no es Dios es criatura de Dios. Pero como dice I Tim, 4,4: Toda criatura de Dios es buena. Y Dios es el sumo bien. Luego, todo ser es bueno. [...] Todo ser, en cuanto ser, es bueno. Pues todo ser, en cuanto ser, está en acto, y de algún modo es perfecto porque todo acto es alguna perfección. [...] Ningún ser en cuanto ser es malo, sino en cuanto que está privado de algo.⁴⁰

Puede notarse el hilo conductor que atraviesa la Edad Media en su conjunto, con todas sus diferencias, donde la idea del mal se encuentra expresada como una privación, pero una que tiene sentido sólo gracias a la luz de la bondad y de la vida que se acercan a la perfección de la imagen de la divinidad. El problema se expresa del siguiente modo: ¿cómo puede relacionarse la privación con lo que abarca todo? ¿de qué manera puede el mal existir en tanto privación, pero tener influjo directo sobre los actos y las acciones humanas que debieran estar encaminadas, por voluntad propia, hacia el bien perfecto? En resumidas cuentas, ¿cómo, una criatura de Dios, que es buena, puede estar privada de algo, y en esa medida, ser capaz—siempre que se hable de un agente intelectual, donde la intencionalidad tiene un papel esencial—del mal? ¿Hay, en ese sentido, tipos de privaciones y gradaciones de maldad en función de ellas? ¿Es tan mala la privación como los efectos que de ella resultan?

Si, como expresa Tomás, todo ser, en cuanto ser que está en acto, es perfecto, los hombres en acto son perfectos, ¿pueden accionar respecto del mal? La respuesta es que sí, pero para comprenderlo hace falta hacer una diferencia: una cosa es que el ser humano y todas las cosas sean perfectas en cuanto a su existencia, por ser, y otra distinta es que encarnen la perfección moral que implica actuar siempre conforme al bien y no conforme al mal. Dios es moralmente perfecto, no sólo por ser, sino por ser el Bien, como característica que le pertenece en su esencia. El hombre, por el contrario, puede ser bueno o malo, pero ello no está en función de su existencia, sino de su acción, y la perfección moral proviene de la decisión de siempre procurar actuar bien.

⁴⁰ *Ibidem*, pg. 130.

De hecho, el conflicto, de menos como lo llega a pensar en la *Suma contra los Gentiles*⁴¹ se encuentra en que la maldad sólo puede comprenderse a nivel de las intenciones humanas. La intencionalidad humana es la piedra de toque en el pensamiento tomista para dar cuenta de la existencia del mal en el mundo. Obrar mal sólo puede ser malo en la medida en que el hombre, a través de su albedrío, haya tenido la intención de hacerle mal a otro. En tanto que, si la intención del hombre fue accionar bien, aun cuando sus consecuencias no lo sean del todo, dicha acción es entonces buena. Tomás expresa, en cuanto a la naturaleza del bien y del mal, lo siguiente:

El bien y el mal no son diferencias constitutivas más que en la moral, la cual se especifica por el fin, que es el objeto de la voluntad, de la cual depende toda la moral. Y porque el bien tiene razón de fin, del mismo modo que el bien y el mal son diferencias específicas en la moral: el bien, en cuanto tal; el mal, en cuanto privación del debido fin. [...] Así pues, del mismo modo que el mal es la diferencia constitutiva en la moral, es algún bien junto con la privación de otro bien: como el fin del hombre sin templanza, no es carecer del bien de la razón. Por lo tanto, el mal, en cuanto tal, no es diferencia constitutiva, a no ser por razón del bien al que está unido.⁴²

Cuando Tomás piensa el mal, no lo piensa ligado al predicado de la existencia, es decir, no es algo existente. El mal no existe, para Tomás, sino por la existencia del bien. De hecho, el mal no compone ninguna sustancia, pues, ello implicaría la posibilidad de pensarlo creado por Dios. Así, pensando en desligar al mal de la divinidad, con la salvedad del argumento a favor de la divinidad como santa, inmaculada y buena por sí, el mal se convierte más bien en defecto, carencia y falta que solamente puede pensarse dentro de lo existente, o dotada de contenido en la medida en que hay algo que puede llenar dicha falta, en que hay un bien que sirve de manera perfecta para evitar la corrupción y dejar sin existencia efectiva dicho mal.

Ahora bien, que el mal no represente una diferencia en la existencia y perfección de lo divino por razón del bien al que está unido representa, en apariencia, un conflicto en términos lógicos, pues, ¿cómo puede el mal estar unido al bien? ¿de qué modo puede contener el bien al mal y de qué forma algo que es bueno puede causar algo distinto, algo que es malo? Este problema no se queda sin resolver, en tanto que el bien, siempre ligado a Dios, carece

⁴¹ Aquino, T. (2010). *Suma contra los gentiles*, Tecnos Editorial, Madrid, Barcelona.

⁴² Aquino, T. (2001) *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, Trad. José Martorell Capó, pg. 473.

de todo mal, pero el mal, en cuanto a que su existencia depende directamente de la existencia del bien, sólo puede ser, en tanto que haya un bien del cual partir para entenderle a él. La respuesta de Tomás se encuentra en la diferencia entre los tipos de agentes, pues mientras que la perfección de Dios no posee carencia alguna, ni mal, los hombres, incluso más allá de sus carencias, actúan con un grado de intencionalidad que o los lleva hacia el mal o los lleva hacia el bien, independientemente del resultado de la acción, o de los agentes involucrados. Aún hay un último argumento a tomar en cuenta respecto del funcionamiento del mal dentro del pensamiento tomista. El argumento es como sigue:

Como se indicó anteriormente, la perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas a fin de que se cumplan todos los grados de bondad. Un grado de bondad consiste en que algo sea bueno, de modo que lo bueno nunca falte. Otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, de modo que lo bueno puede faltar. Ambos grados se dan en la realidad. [...] En esto consiste precisamente la razón del mal, esto es, en que algo sea privado del bien. Por lo tanto, es evidente que en las cosas se encuentra el mal, como puede ser la corrupción, pues la misma corrupción es un determinado mal.⁴³

De este modo, en tanto que existen grados de bondad, que se asemejan directamente con los grados de perfección, la bondad y la maldad se van entremezclando según sea el caso particular de acción que se enjuicie, así como la perfección y la imperfección se van mezclando. El hombre, como ser capaz de bien y de mal, en tanto que tiene libre albedrío, pero es igualmente criatura, se mantiene en semejanza con la perfección más grande a contemplar, la de la divinidad. El que el bien y el mal se den ambos en la realidad se presenta en la clave de una certeza dada por la creación, pero además se justifica a través de la diferencia entre la intencionalidad del agente y el resultado de la acción, tanto como puede querer actuarse bien y que el resultado no sea una obra que pueda considerarse tal. Si la maldad tiene lugar en el mundo para Tomás, es a través precisamente de su diferencia con el bien, que si bien no le engendra, da cabida a su explicación como opuesto a este. Tomás no apela entonces a que los misterios sean la respuesta, o a un grado de misticismo, sino más bien a la lógica propia del mismo Aristóteles.

El pensamiento tomista representa uno de los cúlmenes de la Edad Media, como ligazón de la teología y la filosofía, desde la búsqueda de la demostración vía fe racional de la existencia de Dios hasta la forma en la que el hombre encaja dentro del orden pensado por

⁴³ *Ibidem*, pg. 474.

el ser supremo. Este pensamiento será la barrera a romper dentro de los siglos por venir: el reto será aprender a pensar de nuevo y desligar la teología de la filosofía, y en esa misma medida, de la moral. Tomás representa la demostración lógica de la moralidad y la ética en el cristianismo, donde el pensamiento filosófico y su argumentación tienen por finalidad la comprensión de la revelación divina y la realización del reino de Dios. Los hombres posteriores retarán dicha moral, buscando pensar el bien y el mal, sin Dios.

1.3. Del Renacimiento a Descartes: La Razón y el mal

El renacimiento, como uno de los momentos cumbres de la historia de la humanidad, expresa un choque ideológico importante, donde la imagen de la divinidad deja de ser el canon esencial para pensar la vida toda, se convierte en un caldo de cultivo de las ideas sobre el hombre, sobre su destino, su capacidad y su lugar dentro del cosmos. Asimismo, el racionalismo cartesiano compone uno de los cañones metodológicos para pensar, desde su aparición y hasta la actualidad, donde la epistemología, la filosofía y la ciencia armaron sus posteriores desarrollos a partir de las rupturas hechas en estas dos épocas. Ambos momentos se enarbolan en una sola idea: el hombre.

Es justo a partir del momento donde el hombre se convierte en el modelo para pensar la vida y la moral cristiana no alcanza para responder al comportamiento humano, así como la creación no logra responder a lo que serán los avances técnicos, encarnados en las distintas utopías que se crean para la época renacentista, modelos para el futuro, para lo que será la investigación científica y filosófica, donde la Ética cobra un sentido distinto y la esencia del bien y del mal empiezan a pensarse ya no desde una forma canónica universal, de forma tal que dichas ideas se concentren en que los hombres podemos hacer, presentando la capacidad y la incapacidad humana en una clave antropológica.

Ahora bien, ¿esto qué significa para el mal?, ¿y para la ética? El mal, una vez que se ha desembarazado de la idea de ser lo contrario de Dios, y donde el modelo para pensar el mal deja de ser el pecado (tomando en cuenta que aún en esta época está vigente la Inquisición, y donde ser quemado por blasfemo y hereje era un miedo que hasta el mismo Spinoza pudo llegar a experimentar) ha de buscarse un nuevo modelo que pueda abarcar las ideas de bien y de mal, que sea capaz de sistematizarlas, juzgarles, y en última instancia, proponerles no sólo un origen o un lugar dentro del humano, sino sus límites exactos y

precisos. Este nuevo modelo, a partir del hombre, será el modelo de la razón humana ya antes propuesto en Grecia, pero recuperado de forma distinta para este momento histórico.

En este apartado en específico se tomarán, por cuestiones de pragmática de la investigación, en aras a mantener esta breve historia de la idea del mal cuan breve como sea posible, solamente a dos autores, uno que encarna la recuperación de elementos helenísticos con un eclecticismo propio del renacimiento, encarnados en Michel de Montaigne, y al que fue una de las más importantes, sino es que la influencia más importante de Spinoza: René Descartes. Sin embargo, ello no implica que tanto en el Renacimiento como en la entrada a la Ilustración y el racionalismo cartesiano haya más autores y pensadores que quisieron armar ideas éticas, así como genealogías de las ideas de bien y de mal.

1.3.1. Michel de Montaigne: los hombres de bien y mal

Aunque comúnmente no se le piensa como un autor emblemático de la Historia de la Filosofía, o de los máximos autores del Renacimiento, al nivel de Bacon, de Cusa, de Tomás Moro, de Campanella, de Giordano Bruno, Montaigne es uno de los pocos que logra recuperar el pensamiento helenístico y aplicar mucho de su pensamiento, no sólo a su forma de vida, sino también a las ideas que surgieron en el momento histórico en el cual le tocó vivir. Sus *Ensayos* se encuentran plagados no sólo de ejemplos y de la historiografía de la época, sino que logra, en un ejercicio reflexivo, desarrollar ideas filosóficas y desprender de dichos ejemplos las formaciones e ideas que le han de servir como base para buscar en la filosofía una forma de vida auténtica.

La ética, el bien y el mal, como temas que Montaigne retoma de los conflictos de pensamiento y opiniones en los que se engarzaron las mentes que este autor admiraba, las de los griegos, no escapan al escrutinio y a la reflexión propias de los ensayos. Para el caso del mal en específico, Montaigne piensa que el conflicto se encuentra en que la clave del pensamiento griego mantuvo el bien y el mal como esencias⁴⁴, objetos que podían determinarse de manera absoluta a partir de las ideas platónicas, o del justo medio aristotélico. Montaigne, por el contrario, busca pensar el bien y el mal desde la contingencia

⁴⁴ Salvo por el caso del pensamiento aristotélico o el atomismo.

humana, desde lo que el hombre que los experimenta es capaz de articular sobre ellos. Así, se expresa lo siguiente:

Porque si los males han penetrado en nosotros tan sólo a través de nuestro juicio, parece que está en nuestro poder despreciarlos o trocarlos en bienes. Si las cosas se rinden a nuestra merced, ¿por qué no disponer de ellas o acomodarlas a nuestra conveniencia? Si lo que llamamos mal y tormento no es mal ni tormento de suyo, y únicamente nuestra fantasía le confiere esa calidad, cambiarla está en nuestras manos.⁴⁵

Nuestro juicio (es decir, nuestra razón) es capaz de poder establecer lo pertinente y lo no pertinente, y de hecho es nuestro juicio el que, en esa medida, establece las categorías para denominar como bueno o malo aquello que es o no ello mismo. Lo que llamamos mal, en realidad no es un mal, ni lo que llamamos bien es del todo bueno, sino más bien, se trata de una ilusión, de algo que nosotros hemos elucubrado en la forma de un marco de acción ético donde son nuestras categorías las que imperan, y no alguien o algo más. Para Montaigne, el bien y el mal se encuentran en nosotros como opiniones, tan sólo actividades del juicio, y, en esa medida, también se encuentra en nosotros la posibilidad de convertir en bueno lo malo, y lo malo en bueno.

Montaigne expresa lo siguiente: “Consideramos la muerte, la pobreza y el dolor como nuestros principales adversarios.”⁴⁶ Ahora bien, estos que Montaigne considera nuestros principales adversarios no son ni buenos ni malos, son adversarios porque expresan, o bien el límite de nuestra existencia, o el que una capacidad humana se vea atravesada o coartada. El bien y el mal no tienen una realidad objetiva, absoluta y necesaria como objetos esenciales de la realidad, de la naturaleza. Esto implica pues, que el bien y el mal son categorías que solamente son aplicables para las acciones humanas, y que no son sino formas contingentes de juzgar a otros seres humanos. De este modo, Montaigne expresa lo siguiente:

¿Osaremos, pues, decir que la ventaja de la razón, que tanto celebramos, y por la que nos consideramos amos y emperadores del resto de las criaturas, nos fue infundida para que suframos? ¿Para qué el conocimiento de las cosas, si nos volvemos más cobardes, si perdemos el reposo y la tranquilidad que tendríamos sin él, y si nos vuelve de peor condición que el cerdo de Pirrón? La inteligencia que nos fue otorgada para nuestro mayor beneficio, ¿la emplearemos para nuestra ruina, oponiéndonos al propósito de la naturaleza y al orden

⁴⁵ Montaigne, M. (2007). *Los ensayos*, Editorial Acantilado, España, Barcelona, Tad. J. Bayod Brau, pg. 295.

⁴⁶ *Ibidem*, pg. 298.

universal de las cosas, que comporta que cada uno utilice sus instrumentos y medios para su conveniencia?⁴⁷

La razón, que en este caso establece los criterios para poder pensar lo bueno o lo malo, no ha sido, piensa Montaigne, otorgada por la Naturaleza como orden universal, Cosmos, para que los hombres se asesinen los unos a los otros o no haya capacidad de comprensión de las acciones humanas; en resumidas cuentas, la razón no ha sido otorgada ni para el bien ni para el mal, sino para que cada ser vivo utilice sus instrumentos y sus medios de forma tal que pueda acceder a una vida mejor para sí y para sus congéneres. El bien y el mal, como opiniones y juicios respecto de las acciones han sido desarrollados para que la razón componga un orden y límite para la actividad humana.

¿Quién, si no el humano, habría de entablar las proposiciones que son legales e ilegales respecto del bien y respecto del mal? ¿Quién, si no el humano, habría de ser capaz de enjuiciar sus acciones y, en esa medida, establecer todos los caminos posibles para elegir de entre ellos aquel que le otorgue los mejores medios para su conveniencia, y también, para su convivencia con otros? La razón humana no fue hecha para la ruina del ser humano, y tampoco fue hecha de tal modo que todos los hombres actúen con maldad, pero, tampoco fue hecha para obtener de ella hombres inmaculados, santos, incapaces de buscar medios para otra cosa que no sea el bien perfecto. Juzgar sobre los mejores medios implica la falibilidad del hombre, su posibilidad de equivocarse. De aquí que Montaigne proponga lo siguiente:

Recuerda que los dolores más grandes terminan con la muerte; que los pequeños ofrecen muchos intervalos de calma; que los medianos están en nuestro poder, de manera que, si son tolerables, los soportemos y, si no, salgamos de la vida como de un teatro, ya que nos disgusta.⁴⁸

Tomando la anterior sentencia como la máxima ética que propone el pensamiento de Montaigne, se torna esencial recordar que todo aquello enunciado como el mayor de los males es contingente, termina, y en cuanto termina, terminamos nosotros también. La bondad y la maldad se encierran dentro de los límites de la finitud humana. Sólo se puede, entonces, ser bueno o malo en tanto se es humano, y más aún, únicamente es posible ser bueno o malo mientras pueda juzgarse sobre las acciones a partir de la razón. Ni la Naturaleza, ni los objetos inanimados, ni los animales, ni las plantas pueden ser buenos o malos, no moralmente, sino

⁴⁷ *Ibidem*, pg. 300.

⁴⁸ *Ibidem*, pg. 303.

son los hombres quienes siempre podrán, en la medida de su finitud, ser juzgados como buenos o malos.

1.3.2. Descartes: las pasiones del alma

Por su parte, René Descartes, con quien se dice inicia la modernidad, es un autor que, en apariencia al menos, apenas y toca los problemas referentes a la ética y la moral dentro de su pensamiento. Imbuido por la ciencia de su época, y por el rampante desarrollo que se está dando respecto a las concepciones del universo en general, aunque el comportamiento de los hombres y el accionar ético de los mismos tuviese importancia, pasaba a segundo plano respecto de buscar un conocimiento del cual no se pudiese dudar, una forma de asir el universo en su totalidad a partir de una ley. El pensamiento cartesiano es reconocido justamente por ser un parteaguas en términos de teoría del conocimiento, no sólo por pensar un método para desarrollar la ciencia, sino por dar al clavo en cuanto a comenzar con los análisis metafísicos respecto de la consciencia.

Es justo la máxima del *Cogito ergo sum* la que impulsa el pensamiento filosófico cartesiano, y que atraviesa todo el contenido de sus ideas, desde la forma en que es posible conocer el mundo de forma indubitable hasta la forma en que los hombres habrán de constituirse como *res extensa* y *res cogitans*. Sin embargo, ello no exime al pensamiento cartesiano de tener que tratar, de una u otra manera, en lo correspondiente a la filosofía práctica, de aquello que preocupa en términos del bien y del mal, y que sin embargo, estará ya dominado por el concepto de razón y de racionalidad. Descartes, para distinguir al cuerpo de la sustancia pensante, expresa lo siguiente:

[...] hay dos facultades en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, de las cuales una que piensa, y la otra, que, por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él, muy poca cosa he dicho de esta última facultad, y únicamente me he esforzado en explicar bien la primera, porque mi intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el cuerpo.⁴⁹

Ciertamente, puede notarse cómo el pensamiento cartesiano busca ideas claras y distintas, pero también puede notarse claramente el cariz epistemológico que brilla detrás de dicho pensamiento. Descartes no parece estar buscando que los hombres actúen conforme a

⁴⁹ Descartes, R.(1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, Alba Editorial, Barcelona, España, Trad. María Teresa Gallego Urrutia, pg. 28.

la moral, y sin embargo, detrás de buscar la precisión en el conocimiento humano, y demostrar la existencia de la mente pensante, capaz de construir mundo puede dejarse en claro cómo la conexión entre los planos ontológico, epistemológico y ético de su filosofía se conectan.

¿Para qué pensar con ideas claras y distintas? Para impedir caer en el error, ¿y por qué hacer eso? Para que las acciones humanas puedan de hecho convertirse también en elementos tan claros como los de los secretos de la naturaleza que se buscan develar con la ciencia. En la medida en que Descartes propone un sistema de pensamiento donde se constituye un mundo a partir de la mente pensante que está ligada a un cuerpo que examina el mundo contingente, también tiene, por fuerza, al mundo humano y sus problemáticas en la mira, buscando responder con verdad a las falsedades y dificultades de todo aquello que cae fuera de la necesidad propuesta para el pensamiento. De hecho, en su *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, Descartes expresa:

Y, por todo lo dicho, creo que puedo llegar a la conclusión de que la beatitud no consiste sino en el contento espiritual, es decir, en el contento en general, pues, aunque existan contenidos que dependen del cuerpo y otros que no dependen de él, no existe contenido alguno que no sea espiritual.⁵⁰

Cuando se expresa la beatitud o mejor dicho, el bien, como una especie de contenido espiritual, donde el hombre se encuentra en semejanza e idéntico con lo que sus ideas le han propuesto como modelo, se expresa que la bondad, para Descartes, depende del alma, y depende de ella en la medida en que la libertad se encuentra expresada en el alma a través de la capacidad de pensamiento y de determinarse a uno mismo a través de él apodóticamente. Sin embargo, ello también implica que el descontento, en la medida en que es contrario del contenido, también se encuentra dentro del alma, dentro de su capacidad de pensamiento.

¿Por qué esto se desenvuelve de dicha manera? A pesar de que mucho del error y la contingencia humana en términos epistemológicos se encuentre dentro de la corporeidad, y de suyo signifique que la corruptibilidad se da en dicha contingencia, el mal, y el descontento, se viven y experimentan dentro del pensamiento, dentro de la razón que establece los juicios respecto de la beatitud o de la maldad ligada a la acción o las acciones perpetradas, por uno

⁵⁰ *Ibidem*, pg. 63.

mismo o por otros, desde fuera del mundo o desde dentro de uno mismo. En la división entre cuerpo y alma no se encuentra la ligazón de la división entre bien y mal, éstos, al igual que con Montaigne, son opuestos pensados desde la *res cogitans*, desde el sujeto que piensa. Así, Descartes expone, para la cuestión del placer y los deseos, lo siguiente:

Y creo que el error que más frecuentemente cometemos en lo tocante a los deseos se debe a que no distinguimos suficientemente las cosas que dependen por completo de nosotros de las que no dependen en absoluto. En efecto, en cuanto a las que sólo dependen de nosotros, es decir, de nuestro libre arbitrio, basta con saber que son buenas para que nunca sea excesivo nuestro deseo de ellas, porque hacer las cosas buenas que dependen de nosotros es obrar virtuosamente y es cierto que nunca será excesivo desear la virtud con demasiado ardor [...] ⁵¹

Uno de los problemas, entonces, en torno a las consideraciones sobre el bien y el mal, se convierte en un problema de índole política, en cuanto a su legislación, y a la forma de relacionarse los unos con los otros, así como de las expectativas que se expresan en el mundo contingente. Esto es, que el hombre desee ciertas cosas con su apetito, y busque obtenerlas gracias a su libre albedrío significa que otro hombre puede desearlas en la misma medida. El hombre es bueno o malo en virtud de su capacidad para completar la realización de actividades autónomas, hechas por sí y para sí mismo, es decir, la realización de las cosas que dependen enteramente de él o de ella misma, cumpliendo con lo que le es propio. En buena medida, el hombre se convierte en bueno respecto de su accionar para consigo mismo, y en malo, en la medida en que actúa no sólo dependiendo enteramente de los demás, sino en el polo opuesto, buscando coartar la libertad de otros.

El libre arbitrio se convierte en la piedra de toque para pensar la ética cartesiana, pero entendido éste no como capacidad física de no tener ningún obstáculo en frente, a la manera hobbesiana ⁵², sino entendido como la capacidad de actuar racionalmente a partir de las ideas que se han presentado al sujeto pensante, y las posibilidades de acción consecuentes. El hombre se convierte en bueno o en malo con base en las elecciones que toma a partir de lo que depende enteramente de él, con respecto a la decisión de éste con su actividad y su libertad, con las consecuencias que dicho accionar acarrea para sí y para los demás. Así pues,

⁵¹ Descartes, R. (2014). *Las pasiones del alma*, Gredos Editorial, Madrid, España, Trad. Francisco Fernández Buey, Art. 144, pg. 213.

⁵² Hobbes, T. (2000). *El Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

deliberando en torno a las pasiones del alma y cómo es su expresión, Descartes propone lo siguiente:

Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos de la misma, me parece que se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus.⁵³

Las pasiones del alma se convierten en el movimiento interno que, en semejanza con las aflicciones ciceronianas, perturban la racionalidad y le impiden actuar con claridad y certeza, pero sobre todo, implican que el hombre puede convertirse en esclavo de dichas pasiones. La problemática respecto del libre albedrío cobra sentido aquí, pues donde el hombre no puede ejercer su libertad, o mejor, donde el hombre elige entregar su libertad en aras a obtener un vicio que le ha sido propuesto como una pasión para el alma, el bien deja de ser un camino posible para la racionalidad, y de hecho, la racionalidad queda negada en su uso inequívoco para el bien.

Esto es, como se expresaba con anterioridad, el hombre es o deja de ser bueno cuando elige quedarse con o sin su libre albedrío. Ahora bien, ¿ello significa que toda acción racional será por ello moralmente considerada como buena? No. Para Descartes, la razón no es siempre buena, y el pensamiento humano no tiene su destino en la beatitud. Este expresa más bien, que el alma humana, la *res cogitans*, el sujeto pensante, es capaz de actuar tanto de forma moralmente buena como de forma moralmente mala, y que la problematización del bien y del mal se encuentra directamente ligada con la capacidad que el sujeto tiene para ejercer su libertad o someterse a las pasiones de sí mismo. De hecho, Descartes afirma que:

Sólo observo en nosotros una cosa que puede autorizar con razón a estimarnos: el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voluntades; pues sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser alabados o censurados con razón.⁵⁴

En conclusión, ¿cómo expresar las ideas de bien y mal dentro de los límites del pensamiento cartesiano? La idea de ambos se expresa en la capacidad racional que el hombre tenga para poder ser libre. El hombre libre se convierte en la imagen del hombre bondadoso, y el hombre esclavo de sí mismo, que esclavice a otros e impida la capacidad racional de

⁵³ *Op. cit.*, Descartes, R. (2014). *Las pasiones del alma*, art. 27, pg. 160.

⁵⁴ *Ibidem*, art. 152, pg. 218.

accionar libremente de otros seres humanos se convierte en la imagen de la maldad. Así, a manera de cierre, el propio Descartes, en sus *Principios de la filosofía*, expresa la siguiente máxima sobre el libre albedrío: La principal perfección del hombre es tener un libre albedrío, lo cual le hace digno de alabanza o desprecio.⁵⁵

Cierre del primer capítulo

Después de haber realizado una breve historia de las ideas en torno a la conceptualización del bien y del mal, respecto de las influencias y los autores cuyas influencias (con la excepción de algunos autores también importantes como Maimónides, Suárez, y demás escolásticos) se pueden concluir tres elementos que van a ser de radical importancia para el desarrollo de la presente investigación:

- 1) Los conceptos de bien y de mal son conceptos que tienen un entramado de corte histórico, es decir, sus contenidos y sus ideas no son de índole necesaria, sino valoraciones armadas argumentativamente;
- 2) La Ética, como rama de la filosofía, toma estos dos elementos para la explicación de los comportamientos humanos, de forma que pueda justificarse y prescribirse una norma o principio fundamental que rijan dichos conceptos;
- 3) La comprensión de este par de conceptos solamente puede explicarse de forma conjunta, e incluso puede decirse que de forma dialéctica. La separación de estos conceptos propone un problema importante, en su tratamiento y su lugar a lo largo de la historia de las ideas.

CAPÍTULO II: EL SISTEMA DE PENSAMIENTO DE BARUCH DE SPINOZA

A lo largo de este segundo capítulo habrá de desarrollarse de manera descriptiva, sucinta y precisa el esquema sistemático del pensamiento de Spinoza a través de sus obras fundamentales. El objetivo primordial de este capítulo se enmarca en la posibilidad de una comprensión exacta de cada uno de los elementos que conforman las ideas del autor, de poder establecer las relaciones que se van dando en cada uno de los niveles en que se sustenta su

⁵⁵ Descartes, R. (1989). *Los principios de la filosofía*, Gredos Editorial, Madrid: España, Trad. E. López & M. Graña, pg. 46.

sistema filosófico (de la metafísica a la epistemología, de esta a la ética y de ella a una antropología que desencadena en última instancia en la propuesta política del autor). Cabe aclarar que aunque cada elemento se trabajará aisladamente de forma analítica, a través de las deducciones que propone Spinoza, no por ello debe perderse de vista la síntesis y la totalidad de su obra.

El esquema de este capítulo se presentará de la siguiente forma: primero habrá de desarrollarse el método propio expresado por Spinoza a través de las páginas *del Tratado sobre la Reforma del Entendimiento*,⁵⁶ para poder dar cuenta del engranaje argumental que va a tomarse como principio para elaborar su sistema; segundo se dedicará un apartado a desarrollar la idea de la Sustancia —y su relación con la Naturaleza y Dios— de forma que se comprendan sus características fundamentales como principio universal (inmanencia, esencia y existencia, etc.). Posteriormente se analizará cómo ello tiene impacto dentro del entramado ético del pensamiento de Spinoza, para dar cuenta de a qué se refiere con bien y con mal, con bien supremo y felicidad, así como su relación con las pasiones descritas por él.

En última instancia se analizará la visión de Spinoza sobre el hombre y su papel dentro del sistema, es decir, cómo es que el hombre es capaz de perfeccionarse a sí mismo, y al mismo tiempo ser perfecto de suyo por participar de la Sustancia y tener atributos en la misma. A través de este último apartado se elaborará la idea que tiene Spinoza de la libertad y su relación directa con la posibilidad de generar una postura política pensada a través de la teología, un pensamiento que parta de pensar la Sustancia como el principio necesario de la totalidad de lo existente, como fuente de la Naturaleza en su totalidad y establecer asimismo la relación del hombre con ésta, con los atributos de que participa.

2.1. El método de Spinoza: la reforma del entendimiento

Para comenzar, debe anotarse que el método que utiliza Spinoza es una combinación entre la escolástica, anterior al Renacimiento, y las deducciones propias del pensamiento cartesiano,

⁵⁶ Si se elige primero un texto referente a los elementos epistemológicos del pensamiento de Spinoza es para llegar con claridad a la idea de la Sustancia, de forma tal que al abordar los elementos metafísicos en la explicación del sistema, sea más sencillo abordar la argumentación. Esto no quiere decir que dentro del pensamiento del autor, la epistemología anteceda a la metafísica, pues la Sustancia sigue siendo la causa de la totalidad de la existencia.

del cual, aunque metódicamente no se desvíe, conceptualmente lo hará. Es decir, Spinoza habrá de argumentar a partir de las definiciones, los axiomas, escolios y demostraciones (Véase la *Ética* o el *Tratado Breve*), para derivar cada uno de los elementos de su argumentación. Haciendo esa anotación resta aclarar ciertas preguntas que se verán a través de las siguientes páginas: ¿Cuál es el objetivo final de su investigación? ¿Por qué Spinoza considera que se requiere una reforma del entendimiento? ¿Cómo se pretende lograr dicha reforma y cuál será el principio que la sustente?

2.1.1. El objetivo final de la investigación de Spinoza

Spinoza, siendo cuan claro es, comienza su *Tratado sobre la reforma del entendimiento* haciendo un eco equivalente al del inicio de las *Meditaciones metafísicas* cartesianas, donde, a través de un ejercicio introspectivo el autor se percató de los problemas, los diques y los errores que han acarreado las formas de pensamiento que hasta ahora se han instaurado como el canon conceptual, la piedra de toque desde donde toda la comprensión del mundo se realiza. Entonces, Spinoza comienza con las siguientes líneas que probarán desde tres niveles distintos el objetivo final de una reforma como la que plantea:

Después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele ocurrir en la vida ordinaria es insignificante y vano, cuando advertí que las cosas que yo temía no son ni buenas ni malas sino en cuanto afectan al espíritu, decidí finalmente averiguar si existía algún bien verdadero, capaz de comunicar su bondad y mover el ánimo por sí solo, sin el concurso de las demás cosas; es decir, si hay algo que, una vez hallado y después de haberlo alcanzado, permita gozar eternamente de una alegría constante y suprema.⁵⁷

Desde inicio Spinoza advierte, siguiendo a Descartes, que lo que suele ocurrir en la vida ordinaria no resulta suficiente para establecer un conocimiento necesario, hecho de una vez y para siempre, partiendo desde una certeza, un punto fijo del cual no se pueda dudar (una búsqueda muy común tanto en la religión como en la ciencia y la filosofía, sobre todo en estas últimas dos pasado el Renacimiento). En este sentido, Spinoza agrega a la búsqueda epistemológica una ligazón respecto del Bien, un concepto directamente relacionado con el desarrollo del pensamiento griego y romano, entremezclado con la doctrina religiosa del cristianismo: la búsqueda del sumo bien, que funja como móvil del mundo y lleve a un fin supremo, y que en última instancia haga asequible para todos los hombres la felicidad.

⁵⁷ Spinoza, B. (2014). *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid, pg. 97.

Es decir, en última instancia el desarrollo de una reforma del entendimiento humano tendrá por objetivo primordial llegar a la comprensión del mundo. Ahora bien, la comprensión adecuada, a partir de ideas claras y precisas tendrá por resultado la posibilidad de aspirar a la felicidad en el hombre, como fin supremo, como bien verdadero. ¿Cuál es la necesidad y el móvil del conocimiento, en otras palabras, la respuesta a su para qué, a su finalidad? En Spinoza, puede mostrarse como el fin se encuentra en la felicidad. Expresado de esta manera, el argumento parecería no tener diferencia con Aristóteles en la Ética. Sin embargo, si se expresa a la felicidad como fin de la Reforma es en virtud de obtener un bien necesario para todos, un bien que no se extinga jamás, y por ello resulta primordial la investigación y el método propuestos. Ello significa, de menos inicialmente, que la felicidad es algo semejante al sumo Bien, o, algo a lo que solo se puede acceder a través de éste.

Los tres elementos de la búsqueda de la reforma del entendimiento a desarrollar son los siguientes: un elemento metafísico, que se va a encargar de pensar la totalidad de la existencia a partir de un principio universal y absoluto que permita derivar de allí con certeza el resto de las cuestiones; un segundo elemento es epistemológico, donde habrá de esclarecerse cómo se dan las distintas formas del conocimiento, y cuál de las formas de conocimiento es la que permite expresar de mejor modo la Naturaleza de las cosas en el mundo y obtener del método para investigarlas un grado de certeza.

Finalmente, la consecuencia de esta clase de conocimiento y certeza que se obtiene a través de la auscultación del principio a partir de la noción de ideas adecuadas retomada por Spinoza a partir del pensamiento cartesiano, de forma que se encadena la comprensión del mundo de los humanos, de la vida ordinaria, y de cuáles son los prejuicios y los errores fundamentales que hay que desechar para poder obtener una felicidad tal que se pueda gozar de ella eternamente, tal como se expresa en el texto, y a lo largo de toda la obra de Spinoza en general. Entonces, pensando en que estos tres niveles se van a seguir entremezclando a lo largo de la obra, y la forma en que se expresa el problema de la existencia y la humanidad a partir de esta mirada, ¿cuál es la meta, el objetivo final de una reforma, y de hecho, de la obra de Spinoza?

El objetivo final se postra ante la figura de una pregunta que se encuentra implícita dentro del pensamiento de Spinoza. ¿Para qué hacer una reforma del entendimiento si las

consecuencias y las implicaciones de dicha reforma no van a tener un resultado dentro de la forma que tienen los hombres de relacionarse entre ellos, de forma mucho más privada y profunda, en la forma que tienen de pensarse a sí mismos, sus fines, y por sobre todo, su felicidad? La búsqueda y el encuentro con un principio rector como hilo conductor del pensamiento tiene por móvil último concretar la posibilidad de una vida en constante perseveración, que implique la perfectibilidad. En última instancia la respuesta a la pregunta por el objetivo de la reforma, y por el objetivo de la obra de Spinoza se encuentra en una forma certera, necesaria, de encontrar una vida feliz, mejor, cercana a la perfección de que es capaz el hombre.

2.1.2. El camino de la reforma

Teniendo en cuenta cuál es la clave final encerrada en el objetivo primordial a seguir dentro del método de Spinoza (partir del conocimiento de las ideas adecuadas para, de este modo, perseverar y perfeccionar al hombre, de forma tal que pueda conseguirse la felicidad), puede pasarse directamente a la comprensión del método a través de las reglas y los ordenamientos que, según Spinoza, son necesarios para poder lograr la reforma del entendimiento y un conocimiento genuino de las cosas. En este sentido, el Tratado parte de la vía inversa a la deducción de la Ética, y desarrolla el marco crítico necesario para comprender cómo es que en la Ética el primer elemento, el nivel ontológico de la propuesta spinozista, se detiene en la figura de Dios, en su relación con la Naturaleza, y por supuesto, en la definición de la Sustancia.

Ahora bien, expresar que el Tratado sigue una vía distinta a la deducción de la Ética implica que el desarrollo de los argumentos de Spinoza parte de desechar los errores y los prejuicios que son comunes dentro de la vida ordinaria, despojar de contenido a las pasiones, los problemas, y en suma a las conceptualizaciones en torno al bien, al mal, la victoria, el éxito y la felicidad para poder esclarecer, a partir de ahí, aquello que efectivamente puede clasificarse como principio, como el verdadero bien que dará figura a la comprensión del mundo y a la forma de conducirse en él. Entonces, partiendo de ello, Spinoza expresa que las reglas para la búsqueda del verdadero bien son:

- 1) Expresarse en sentido inteligible para todos y hacer todo aquello que no signifique impedimento para el logro de nuestro fin

- 2) Disfrutar únicamente de aquellos placeres que son necesarios para la conservación de la salud.
- 3) No buscar más riquezas que las indispensables para la conservación de la vida o la salud, y acomodarnos a las costumbres de nuestros conciudadanos que no se opongan a nuestro designio.⁵⁸

En aras a no perder de vista ciertos elementos propios del pensamiento de Spinoza es necesario aclarar al menos lo siguiente: cuando se hace referencia al verdadero bien y al sumo bien, se piensa que el verdadero bien se constituye en la posibilidad que tiene el hombre de ser feliz, mientras que el sumo bien se encuentra en el principio fundamental, perfecto, del cual partan todas las cosas en el mundo, que sirve de eje a toda posibilidad, de conocimiento y de acción, en el hombre y en la existencia en general. ¿Qué será, entonces, el sumo bien? En el caso de Spinoza, se pensará a través de la Sustancia (como se verá en la *Ética*), de forma que el bien, y la idea más adecuada y perfecta posible será la de esta misma.

De igual forma, resulta importante establecer que si se pretende hacer una reforma del entendimiento a la manera en que Spinoza propone es por considerar que hasta dicho momento en la historia, los hombres se han conducido sin considerar, cuestionar o dudar acerca de dicho principio, incurriendo entonces en acciones, modos de ser y conocimientos imperfectos que no pueden sino llevar al caos, a la imperfección y a la fragilidad de la vida humana, expresada entonces como servidumbre. Lo que se reforma es el método para poder desarrollar el conocimiento humano, esto es, se reforman los elementos y herramientas con que el hombre se acerca al mundo, tomando por principio un fundamento (idea adecuada) que haya sido demostrada y desde la cual se despliegue el conocimiento en su totalidad.

Entonces, puede notarse, a partir de este momento, cómo la propuesta de Spinoza, pensando en el verdadero bien compone un caris de carácter en última instancia, político. El verdadero bien, una vez que éste haya sido encontrado partiendo de la figura de un principio supremo que otorgue certeza, debe ser asequible para absolutamente todos los hombres. La posibilidad de lo anterior se encuentra anclada en que los hombres realicen la depuración de los errores en el pensamiento, dejando fuera las ideas inadecuadas, confusas y mutiladas, tomando en su lugar, como punto de partida, este principio para la comprensión de su vida.

⁵⁸ *Ibidem*, pg. 104.

Sin embargo, resulta esencial tener claro que la reforma tiene como base fundamental la posibilidad epistemológica de conocer el verdadero bien, de comunicarlo y hacerlo cognoscible para todos los hombres, y partir de este como regla para la vida toda. En este sentido, la comunicabilidad universal del verdadero bien (la posibilidad de ser realmente feliz, asociado directamente a que dicha posibilidad se abre solo en virtud de la reforma del entendimiento) representa la primera condición para que dicho bien, o principio, califique como verdadero. Posteriormente, Spinoza propone como norma, a partir de la comprensión del verdadero bien, una forma política de desarrollar la vida que implique una armonía con la Naturaleza a partir de la noción de la necesidad. Hacer lo necesario, consumir lo necesario y vivir con lo necesario se convierte en la segunda condición para el despliegue del bien verdadero en la acción humana de forma individual.

Finalmente, como tercer momento de dicho despliegue, la preocupación de Spinoza se traslada al espacio colectivo, donde la comunicabilidad universal a partir de las ideas adecuadas termina por permitir el desarrollo de una sociedad cuyos problemas no se encuentren ya inscritos en el error de la incompreensión de la verdad. Tomando el camino que reglamenta Spinoza como la base de todo conocimiento, la preocupación metodológica se engarza específicamente dentro del campo del conocimiento, pues, ¿qué sentido tendría normar la vida según un principio supremo si dicho principio es incognoscible para el hombre? Así, Spinoza se encarga de, a su juicio, establecer los medios adecuados para alcanzar el conocimiento verdadero:

- 1) Conocer correctamente nuestra naturaleza, ya que deseamos perfeccionarla, y, al mismo tiempo, conocer cuanto nos sea posible de la naturaleza de las cosas en la medida en que lo necesitamos.
- 2) Deducir de aquí, rectamente, las diferencias, las conveniencias y las oposiciones de las cosas.
- 3) Saber qué es lo que puede advenir a las cosas y qué es lo que no cabe en ellas.
- 4) Comparar estos resultados con la naturaleza y las posibilidades del hombre. Se determinará, así, cuál es el supremo grado de perfección que le es dado al hombre alcanzar.⁵⁹

Ahora bien, ¿cuál es la propuesta epistemológica que Spinoza tiene en mente para conocer la naturaleza del hombre? Partir primero de la posibilidad del conocimiento de la totalidad de la Naturaleza, pues en el conocimiento de la misma se encuentra encerrada la forma de la modalidad propia a la Naturaleza humana. El camino, más que corresponder

⁵⁹ *Ibidem*, pg. 108.

analíticamente a una parcelación y diferenciación de cada uno de los elementos que componen la Naturaleza, implica más bien la comprensión de los fundamentos que permiten la posibilidad de la diferencia en la Naturaleza, que es en realidad una unidad total.

Del conocimiento adecuado de las cosas en sus diferencias y conveniencias a partir del principio de la idea adecuada, universal y necesaria, puede en ese mismo sentido establecerse esencialmente, según Spinoza, la condición de lo que es propio y pertenece a una cosa, es decir, su determinación como objeto en el mundo a partir de su condición extensa, así como su relación con el pensamiento, y partir de dichas determinaciones para establecer el orden natural de las cosas desde las ideas adecuadas, así como los errores en que ha incurrido el hombre respecto del conocimiento de las cosas.

Es la claridad, y la conjunción entre la investigación de la Naturaleza extensa y la Naturaleza pensante, entendiendo cómo en Spinoza ambas convergen dentro del principio de la Sustancia, lo que dará sentido al método, y que en última instancia permitirá al hombre dar cuenta de la capacidad que él mismo tiene, como partícipe de la Naturaleza, de realizar las cosas en el mundo, de conocerlas, determinar sus características, y en esa misma medida comprender su existencia en conjunto. La posibilidad y la capacidad del hombre de perfeccionarse a sí mismo estarán ligadas directamente a la capacidad que el hombre tenga en el ejercicio de conocimiento del mundo y de sí mismo.

2.1.3. El método: la idea verdadera y el entendimiento

Siguiendo, entonces, la búsqueda de la posibilidad del perfeccionamiento humano⁶⁰ a través de la distinción de los límites que éste puede contener en la investigación de la Naturaleza, tanto la del pensamiento como la del cuerpo en que se enmarca dicho pensamiento, Spinoza desarrolla la justificación de la realización de la reforma. La reforma es necesaria puesto que hasta este momento el pensamiento humano se ha centrado en prejuicios y modos de pensar que instauran fines ajenos a la Naturaleza, sin un principio y sin la necesidad que se requiere para llegar a la verdadera felicidad, para llegar a concebir la perfección del hombre y la

⁶⁰ La idea del perfeccionamiento es ambigua en el caso de Spinoza, para tenerla clara, será necesario acudir al tercer capítulo, en el tercer apartado de éste se abunda en el significado de perfeccionarse y los problemas en su interpretación.

humanidad en el sentido propuesto a través de la investigación de las determinaciones de la Naturaleza, sus límites y su comprensión.

La pregunta que desarrolla Spinoza es, ¿cómo es posible conocer el verdadero bien? Y para responderla se vuelve necesario examinar la posibilidad de la comprensión de las ideas adecuadas, de las ideas verdaderas, que a la luz de la razón, del Entendimiento, se tornan ideas claras y precisas, necesarias, sobre las cuales debe fundarse el conocimiento de la Naturaleza, el conocimiento de la forma de ser del hombre (como modo singular de los atributos de la Sustancia). En última instancia, es a través de las ideas verdaderas, del principio que se inscribe en la idea de la Naturaleza como Sustancia, que en lugar de partir de una revelación — en el sentido cristiano del término — se tome como punto de partida la comprensión de la verdadera naturaleza del hombre, de forma tal que eso conduzca al verdadero bien. Así, Spinoza propone:

Es decir, el método no es el mismo razonar para entender las causas de las cosas y, mucho menos, el entender esas causas. Es más bien entender qué sea la idea verdadera: distinguiéndola de las demás percepciones e investigando su naturaleza para que conozcamos, a partir de ahí, nuestro poder de entender y dominemos nuestra mente, de forma que entienda todas las cosas, que hay que entender, conforme a dicha norma; ofreciendo como ayuda ciertas reglas y logrando, además, que la mente no se fatigue con cosas inútiles.⁶¹

A través de la comprensión de la consecución de ideas verdaderas, de la distinción de una idea verdadera con las ideas falsas, con las ilusiones, los prejuicios, con las ficciones, que resultan el problema más común con el que se topa el entendimiento a la hora de realizar investigaciones sobre la Naturaleza, es como el hombre puede llegar al conocimiento, tomando como referencia la idea verdadera, necesaria. Sin embargo, a diferencia de Descartes, quien pugna por un conocimiento perfecto, Spinoza pretende distinguir distintos tipos de conocimiento, y grados de conocer, pensando en que hay utilidad también en los errores y las ilusiones que comete el entendimiento, para poder llegar entonces al conocimiento de las ideas verdaderas.

La misión de la reforma, e incluso de la comprensión de la idea verdadera no se encuentra solamente acomodada respecto del conocimiento del mundo en el campo epistemológico. El modo de pensar, para Spinoza, debe desembocar en forma de accionar en

⁶¹ *Op. cit.*, Spinoza, B. (2011). *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, pg. 119.

el mundo. Si hay un método, es el método expresado en la reforma del entendimiento, pues de otro modo se camina sobre un suelo de indeterminación, de incertidumbre que impide dar cuenta de la verdad, de las ideas verdaderas, y sobre todo, del verdadero bien.

Entonces, el hombre debe despojarse de las ficciones (propias del siglo que vive Spinoza, como la alquimia, la magia y otros elementos místicos que rondan la época), y dejar de lado los errores en el entendimiento, que una vez pasados, pueden dar luz a la comprensión de la diferencia entre las ideas inadecuadas, mutiladas y confusas, parciales y contingentes, para permitir al hombre enfocarse sobre la fundamentación del conocimiento y la vida sobre el suelo de las ideas verdaderas y una investigación unívoca de la Naturaleza. En este sentido, Spinoza expresa lo siguiente:

Por tanto, nunca nos estará permitido, si intentamos investigar las cosas reales, deducir algo a partir de nociones abstractas, y nos guardaremos mucho de mezclar las que sólo están en el entendimiento con las que están en la realidad. Al contrario, la mejor conclusión habrá que extraerla de alguna esencia particular afirmativa, es decir, de una definición verdadera y legítima. De simples axiomas universales, en efecto, no puede el entendimiento descender a las cosas singulares, ya que los axiomas se extienden al infinito y no determinan el entendimiento a contemplar un objeto más bien que otro.⁶²

En contra de las nociones racionalistas en las que se enmarca a Spinoza — por ser un fehaciente lector de la tradición cartesiana y seguir algunos elementos de su pensamiento hasta dentro de su forma de escribir— puede creerse que el material empírico del cual se compone la Naturaleza tiene poca importancia para la comprensión del principio que busca el sistema de pensamiento del autor, o que por sobre del mismo predominan las ideas adecuadas. Sin embargo, cabe mirar, como se expresa en lo anteriormente citado, que el autor tiene claro que para realizar una investigación fidedigna de la naturaleza y el mundo, los axiomas universales y la generalización son insuficientes.

Entonces, ¿de qué tipo será la investigación de Spinoza, a partir del despliegue de un principio metafísico que dote de sentido a la comprensión total de la Naturaleza? Será una investigación que pretenda el conocimiento de la Naturaleza a través de la unión entre el pensamiento y la Naturaleza, entendiendo que la fundamentación de cada uno de estos se encuentra dada de forma intrínseca. O al menos, así lo expresa Spinoza en las siguientes líneas: “La forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin

⁶² *Ibidem*, pg. 146.

relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento.”⁶³

Por tanto, en la investigación del Pensamiento, será la determinación de las ideas adecuadas lo que permita la comprensión del mundo, a la par de la comprensión que se dará respecto de la Extensión. En otras palabras, habrá de irse a la materia, a aquello que se encuentra en la extensión del mundo material todo, a cada uno de los objetos externos al pensamiento para poder, en ello mismo, establecer los límites, las delimitaciones y las distinciones entre aquello que pertenece a la Naturaleza, y aquello que se va a dar dentro de la Naturaleza humana, sin dejar de lado también la constante duda sobre lo que puede el cuerpo, lo que puede el entendimiento, aquello de lo que son capaces.

2.2. La Sustancia y sus atributos: Pensamiento y Extensión

Habiendo dejado claro cuál es el objetivo de la obra de Spinoza y la motivación que lleva a examinar la totalidad de la existencia a partir de un principio tal como el de la Sustancia, se vuelve indispensable determinar el concepto que va a fungir como eje rector del pensamiento del autor, así como las analogías y sinonimias a partir de las cuales se desarrolla el argumento y la concepción de la idea de la Sustancia. En este segundo apartado la pretensión es la de sentar las bases a través de las nociones y los argumentos de Spinoza para establecer con claridad qué entiende por Sustancia, cómo se despliega la misma y cómo se desprende y se deriva el sistema a partir de ello. Sólo a través de la comprensión de este concepto puede quedar claro tanto el sistema, como los problemas que habrán de analizarse en el tercer capítulo.

2.2.1 La Sustancia

Las preguntas a responder en este apartado son como sigue: ¿Qué es la Sustancia? ¿Cuáles son sus características en el pensamiento de Spinoza y cómo deriva del principio de la Sustancia la existencia de todo a través de la noción de la inmanencia? Y, en última instancia, ¿cuál es la relación entre los conceptos de Sustancia, Dios y Naturaleza? Para tratar de responder será necesario pensar que en el discurso de Spinoza, tomando en cuenta cómo en

⁶³ *Ibidem*, pg. 133.

el *Tratado sobre la Reforma del entendimiento* ha aclarado que el único modo de conocer el mundo es través de las ideas verdaderas, la Sustancia ha sido declarada una idea verdadera, o mejor, la idea verdadera de la que debe partir todo posible conocimiento del mundo. De hecho, la Sustancia es la idea verdadera por excelencia, aquello de lo que no se duda.

En este sentido, el discurso argumentativo del autor va a tomar a la Sustancia como definición esencial a desarrollar, mas no ya a dudar de su existencia (aunque sí toma una proposición para responder a su constitución de existente) sino a comprender cómo se articula la Sustancia en tanto causa inmanente del mundo, y partir de ella para mirar los atributos, modos, y las modificaciones de la misma. En última instancia los modos resultarán en la imagen del hombre que Spinoza expresa. En este sentido, se vuelve crucial revisitar la definición de Sustancia, que versa así: Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse.⁶⁴

De inmediato puede notarse cómo, ya dentro del esquema de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, de donde proviene esta definición, en el primer apartado, que curiosamente no tiene por nombre *De la Sustancia*, sino, *De Dios*, la Sustancia habrá de comprenderse como eje fundamental para el desarrollo de la existencia toda. El hecho de que Spinoza la defina como aquello que se concibe por sí y en sí, aquello que no requiere de otra cosa más que de sí mismo para existir, propone la autonomía como característica intrínseca suya, y en esa misma medida, de existente, pues ante la existencia de la Sustancia no hay otra cosa que se le contraponga.

Ahora bien, salta de inmediato la pregunta sobre cuáles habrán de ser las características de semejante concepto, y de semejante Sustancia, de forma tal que no sólo no quepa dudar de su existencia, sino, además, el intelecto humano sea capaz de conocerle, al menos en aquellos atributos que le corresponden al limitado intelecto humano conocer. Será esencial tener claro el camino argumentativo que sigue el autor con dichas características para poder comprender cómo se llega a la conexión con la idea de Dios en el pensamiento de Spinoza, uno de los focos fundamentales de todo este trabajo.

⁶⁴ Spinoza, B. (1958) *Ética demostrada según el Orden Geométrico*. Fondo de Cultura Económica, México, Parte I, Definición III, pg. 10.

Las características de la Sustancia pueden comprenderse de la siguiente manera: las derivaciones que hace Spinoza provienen de la posibilidad de comprender a la Sustancia como esencialmente existente. La Sustancia es una, en cuanto que no puede existir nada que rivalice con esta, dado que la Sustancia tiene infinitos atributos que están contenidos en ella misma. La Sustancia es de suyo inmanente a todas las cosas en el mundo, o dicho de otro modo, se convierte en la causa eficiente y contenedora de todo aquello existente, pues de su esencia se desprende la existencia de todas las demás cosas que comparten con ella alguno de sus infinitos atributos, incluido el hombre.

Sin embargo, a diferencia de todos los atributos, modos y modificaciones de la Sustancia, la necesidad de la existencia de ésta se encuentra contenida en ella misma, mientras que la existencia de todo lo demás, es decir, las cosas en el mundo, no pueden considerarse como absolutamente necesarias, como la Sustancia, sino tan sólo en la medida en que son causadas por ésta, en que su existencia no es determinada por estas mismas, sino en su relación con la condición de la inmanencia de la Sustancia. Dicho de otra manera, las cosas en el mundo son contingentes, causadas, y provienen de la Sustancia en la medida en que son modos de alguno de los atributos de la misma, pero, en cuanto a su existencia, no son esencialmente necesarias.

Establecer la serie de categorizaciones que expresan la existencia de la Sustancia en un solo elemento es absurdo, puesto que el intelecto humano solo es capaz de conocer y reconocer apenas un par de los atributos de la Sustancia, pues sólo estos le son cognoscibles. Sin embargo, tomando como punto de partida a la Sustancia, expresada como eje fundamental de la existencia, teniendo como característica esencial su condición de totalidad es posible derivar la serie de características que resultan necesarias para pensar la existencia toda, lo universal y necesario. Es a partir de esta idea de la totalidad que contiene a todo lo existente en tanto causa eficiente, no anterior, sino inmanente, que se desarrolla la ligazón con la idea de Dios, que en Spinoza se define de la siguiente manera: Por Dios entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.⁶⁵

⁶⁵ *Ibidem*, Parte I, Definición VI, pg. 10.

De modo que, a la luz de la existencia de la Sustancia como idea verdadera cuya inmanencia le compone como esencia eterna e infinita que se despliega a través de todos los modos, modificaciones y atributos esenciales de ella misma, la idea de Dios como ente absolutamente infinito se relaciona ya de forma directa en términos argumentativos, de forma tal que dicha idea de Dios exprese la idea de la Sustancia en cuanto a su despliegue total a través de la vida toda, conocida y no conocida. Ahora bien, será tremendamente importante distinguir al Dios judío del Dios que Spinoza está tratando de expresar en este momento.

Aquí es donde cobra sentido el análisis anterior: el dios del cristianismo, con cuantas diferencias pueda tener para cada pueblo, sigue siendo un Dios con características humanas⁶⁶, sigue siendo un Dios que monta en cólera, que perdona, que santifica a los hombres buenos y enjuicia y castiga a los malos, que toma decisiones sobre el destino de cada uno de los seres vivos sobre la faz del universo y que tiene la capacidad de inmiscuir y elegir el destino de cada uno de los eventos en el mundo, a pesar de ser éste mismo quien elige otorgarle el libre albedrío a los hombres, en tanto que su omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia le permiten saberlo todo sobre lo que sucederá, y realizar aquello que en la juega del cristianismo se compone como el argumento a través de la voluntad divina.

Por su parte, la idea de Dios, y no Dios mismo en cuanto ente absolutamente infinito, cuyos atributos en su totalidad son incognoscibles para el hombre (salvo aquellos que comparte⁶⁷), no es un Dios con características antropomórficas, no tiene rostro, ni tampoco es capaz de ejercer con su voluntad modificaciones cualesquiera que sean respecto de cómo se dan las cosas en el mundo en general, a pesar de ser causa de éste, ello no quiere decir que posee condiciones que le permitan inmiscuirse en cada una de las decisiones o acaeceres históricos que puedan darse⁶⁸.

⁶⁶ No debe olvidarse que éste ya era un problema desde los primeros cristianos, muy discutido en la patrística y también en las colonias, hasta autores como la propia Sor Juana, en la *Carta Atenagórica*.

⁶⁷ Para comprender de mejor modo lo anterior, se acotan la definición de atributo y de modo tal como Spinoza las denomina: en esa misma medida, es necesario explicar que el ser humano, como modo singular de los atributos de la Sustancia no puede conocer sino los atributos que comparte porque sólo estos le componen, y porque la infinitud de la Sustancia, su esencia, se encuentra como causa de lo que compone al ser humano.

⁶⁸ Esto no significa que Dios, o que la Sustancia sea impotente, sino que no es más que lo que es, no va más que su existencia, y que su existencia sea la condición de la totalidad implica que como causa inmanente, todo lo que existe se contiene en ésta, pero no por ello implica voluntad libre de la Sustancia, o afecciones para la misma.

El Dios de Spinoza no es un hombre, y tampoco puede más que aquello que está contenido en su propia esencia como existente que sustenta la posibilidad de la totalidad. La Sustancia, para decirlo en otros términos, expresa la condición de posibilidad de la existencia del mundo, pero no es el mundo mismo, y tampoco le modifica. Dios, en ese sentido, es incapaz de padecer lo que padecen los hombres, o de alegrarse, o de amar como aman los hombres, pues no es uno. Así pues, Spinoza, habiendo aclarado la forma específica de pensar a Dios, expresa lo siguiente:

Dios o la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente. [...] Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia. [...] Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios.⁶⁹

Expresar que Dios es naturaleza existente y sustancial, y al mismo tiempo, negar que se comporta de forma humana, permite a Spinoza pensar a Dios como un ente de infinitos atributos sin los cuales nada puede concebirse, en la medida en que este mismo expresa la totalidad de la existencia en su esencia infinita. A esto se le agrega la condición de la perfección, puesto que Dios, además de existir necesariamente, también es pensado en virtud de ser sumamente perfecto. A la naturaleza de Dios, según lo ha pensado el sistema de Spinoza, no le corresponde padecer las afecciones como sí lo hace la condición de la naturaleza humana, la forma humana de ser. En este sentido, Dios es emparejado con la idea de la suma perfección, y de hecho, todos sus infinitos atributos de inmediato también adquieren, o mejor dicho, parten de la condición de la perfección que es su forma esencial.

A diferencia de quienes en su momento le tachaban de ser un autor panteísta, o por otro lado atea, Spinoza parte de una condición radicalmente distinta al establecer la idea de Dios desde la derivación racional, ordenada a partir de las leyes del pensamiento, como condición primera: la Sustancia. Es un Dios que sí, es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas⁷⁰, cuya relación con las cosas del mundo no expresa una relación bilateral que dé como resultado que la divinidad o la idea de la divinidad se vea afectada por las acciones contingentes en el mundo, o por las decisiones de los hombres, en tanto que como inmanencia, a pesar de encontrarse en ellas y ser causa eficiente de las mismas, esta no se encuentra obrando por los hombres, u obrando para detenerlos. La Sustancia se determina

⁶⁹ *Ibidem*, Parte I, Propositiones XI, XIV y XV, pp. 18-22.

⁷⁰ *Ibidem*, Parte I, Proposición XVIII, pg. 29.

ella misma a ser de la forma que es como existencia, y en ello consiste su perfección en tanto que totalidad abarcadora. En este sentido es como deben comprenderse las siguientes líneas:

Dios no sólo es causa de que las cosas empiecen a existir, sino también de que perseveren en existir, o (para usar el término escolástico) Dios es causa del ser de las cosas. Pues, ya existan las cosas o ya no existan, cuantas veces atendemos a su esencia, reconoceremos que ésta no implica ni existencia ni duración; por tanto, su esencia no puede ser causa ni de su existencia, ni de su duración, sino sólo Dios, a cuya sola naturaleza pertenece existir.⁷¹

Lo único que somos capaces de conocer a través de la idea de una existencia necesaria de la que no se pueda dudar en cuanto a su duración (eternidad) o existencia en la infinitud espacial, es la idea de Dios. En este sentido, sólo a través de la idea de Dios, de la inmanencia de la existencia de Dios como causa del ser de las cosas en el mundo, y de que éstas preserven la existencia en cuanto a su condición, se propone una visión de Dios que no implica las características que comúnmente se le atribuyen, como el amor, la ira, o una voluntad capaz de modificar todo de un momento a otro. Dios no es más que la existencia esencial que abarca y otorga, da forma a la existencia de todos los atributos y modos, así como las modificaciones que de él se derivan.

De esta serie de argumentaciones Spinoza deriva la definición de perfección y realidad. De hecho, se convierten en una y la misma cosa. Por realidad y perfección, Spinoza entiende una y la misma cosa.⁷² ¿Por qué realidad y perfección se comprenden como idénticos? En el marco de la explicación de Spinoza, ambos son idénticos en virtud de que la esencia de la Sustancia, al ser la totalidad, no puede no ser perfecta, pues su esencia implica la existencia, y no requiere de otra cosa para ser existente. Ahora bien, de la perfección de la Sustancia solamente puede derivarse la perfección de sus atributos, así como de sus modos, de modo tal que la realidad que se compone a través de la Sustancia es perfecta en cuanto existente, aunque no así por ello son los modos necesariamente reales y existentes. Entonces, ¿cómo es que la perfección se deriva también a los atributos y a los modos de la Sustancia, si la realidad y la perfección de ésta proviene de no ser causada por nada, de ser esencialmente necesaria, y de ser anterior a todo, como existente y condición para lo existente?

⁷¹ *Ibidem*, Parte I, Corolario de la Proposición XXIV, pg. 33.

⁷² *Ibidem*, Parte II, Definición VI, pg. 53.

En cuanto a los atributos de la Sustancia, la perfección de ellos se deriva de su relación directa con la misma. Son perfectos por pertenecer a la Sustancia. Sin embargo, esto no sucede de manera idéntica con los modos y las modificaciones de los atributos de la Sustancia, porque mientras que los atributos son esencialmente perfectos y pertenecen a la Sustancia, los modos no son sino expresiones contingentes, que no corresponden a la necesidad, y aunque son causados por la misma, no por ello obtienen sus cualidades esenciales (su duración es indeterminada, su existencia finita, padecen y pueden ser afectados, etc.) Es en los modos, entonces, donde la perfección comienza a configurarse como un problema que se relaciona directamente con la esencia y la existencia de la Sustancia, e igualmente, con la posibilidad de comprender las ideas de bien y mal.

Los modos, evidentemente provienen de la Sustancia, son causados por ésta, y son modos de atributos que le pertenecen. Son también contenidos por ésta en tanto que su esencia como inmanencia implica la totalidad de lo existente. Entonces, ¿de qué tipo es la perfección de los modos de los atributos de la Sustancia?, o, en otras palabras, ¿cómo es la perfección en el ser humano como modo singular? Su perfección, de menos en apariencia, proviene de la Sustancia, de la Naturaleza, pero, al mismo tiempo, el ser humano debe perseverar en su ser para conocer la perfección que le es propia.

Este conflicto es el que pone de manifiesto el despliegue de la idea de perfección con un contenido distinto, dependiendo de si dicha perfección es la de la Sustancia, Dios, o la de sus atributos y sus modos singulares. Ello, al menos dentro del marco crítico del pensamiento spinozista da la apariencia y el salto hacia la idea de Dios como el sumo bien, que se verá al final de la *Ética (Final de la parte IV)*, en el *Tratado Breve*, y por supuesto en el *Tratado Teológico Político*, donde por encima de todo se expresan los valores del amor a Dios y la imposibilidad del odio hacia él.

Spinoza no está enseñándonos a pensar sin Dios, pero sí está enseñándonos a rebelar el pensamiento ante la idea de la revelación divina, de los milagros del Nuevo Testamento, de los misterios, de la utilidad de rezar e ir a la Iglesia, de la utilidad de poner la propia vida y el enjuiciamiento sobre la pertinencia ética de las acciones de un sujeto en el mundo en manos de un ente propuesto como entendimiento infinito, y que no obra por ninguna causa más que la suya, de modo que lo que suceda a cualquier hombre se convierte en irrelevante

para Dios, pues son inoperantes, incapaces de afectarle. Spinoza nos enseña a pensar a Dios sin religión.

2.2.2. Naturaleza naturalizada y Naturaleza naturalizante

Una vez que se ha comprendido a cabalidad la idea de la Sustancia y su relación con la idea de Dios, es necesario poder dar el salto hacia la idea de la Naturaleza, y comprender ahora cómo es que se engarzan y encadenan estos tres conceptos: Sustancia, Dios y Naturaleza. Una de las razones por las cuales se pretendía realizar una lectura panteísta del pensamiento spinozista tiene que ver directamente con el concepto de Naturaleza en su pensamiento, pues se creía que la idea de la Naturaleza se correspondía en su totalidad con el concepto de Dios, y con el concepto de Sustancia, sin hacer mayores distinciones, como si fuesen sinónimos.

Sin embargo, es necesario clarificar las dos formas de pensar a la Naturaleza desde Spinoza, y mirar en qué sentido, y en qué clase de Naturaleza es que se relaciona la idea de Dios y de la Sustancia, de forma tal que se comprenda la forma en la que se dice que la Sustancia es una, así como lo es Dios, y, por el contrario, considerar el despliegue de aquello que abarca la Naturaleza causada, la implicación de una serie de causalidades que no son el principio o fundamento de ésta. Para ello el autor realiza la distinción entre Naturaleza naturada y Naturaleza naturante, expresando estas de la siguiente manera:

1. Por naturaleza naturante entendemos un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios.⁷³
2. Por lo que toca a la naturaleza naturada universal o a los modos o creaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creados por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante.⁷⁴

Tomando las dos definiciones anteriores, puede notarse que cuando Spinoza está pensando en la idea de la divinidad como aquello que existe por sí mismo, que existe necesariamente, y de la cual se derivan todos los atributos de la existencia, como emanando

⁷³ Baruch, S. (1990). *Tratado Breve*, Alianza Editorial, Madrid. Trad. Atilano Domínguez. Parte I, 8-9, Pp.92-93.

⁷⁴ *Ibidem*, Parte I, 8-9, pg. 93.

de dicha Sustancia, se atiende entonces al concepto de la Naturaleza naturante, mientras que cuando se piensa a la Naturaleza naturada, refiriéndose a todo aquello que tiene una causa anterior por la cual existe. Cualquier cosa en el mundo, salvo la Sustancia, es causada, y por tanto, Naturaleza naturada. En el marco del pensamiento de Spinoza, los atributos de la Sustancia son aquellos que conforman aquello que podemos conocer, y aquello que somos, las cosas y los seres humanos también.

En aras de buscar la mayor claridad posible, Spinoza reconoce que de los atributos infinitos como formas que el ser humano en cuanto modificación de los atributos de la Sustancia, de Dios, puede conocer únicamente dos, que habrán de desarrollarse en el apartado subsecuente: Pensamiento y Extensión, o lo que es lo mismo, la materia y el entendimiento en la cosa pensante que retoma de la argumentación cartesiana, del hombre como ser que tiene facultades racionales que le permiten adquirir un cierto conocimiento del mundo. Es en este punto en especial donde podrá notarse el distanciamiento de Spinoza con el pensamiento cartesiano, y la cercanía que puede tener el pensamiento del autor para con las ideas del sistema kantiano en cuanto a la división de las facultades.

Mientras que en Descartes puede notarse un racionalismo radical anclado y forjado a partir de la máxima del *Cogito ergo sum*, en el pensamiento de Spinoza, a través de los atributos cognoscibles por el hombre, la materia y el entendimiento cobran un papel igualmente esencial, y de hecho se encadenan en una correlación y codependencia de forma tal que una no pueda entenderse sin el otro. En el caso de Spinoza, aun cuando retoma las ideas adecuadas del pensamiento cartesiano, y sigue en buena medida su método para encontrar el principio necesario — La Sustancia— sobre el que gire y se convierta en eje de su pensamiento, piensa en el valor de la materia y lo que la Naturaleza como materia puede ofrecer a la vida en general, como un atributo de ese mismo principio.

Así, a diferencia de un panteísmo en donde todo es Dios, y a diferencia de un ateísmo que parte de la idea de la inexistencia de Dios en el mundo, el pensamiento spinozista parte de la idea de Dios como principio inmanente sin contenido antropomórfico, es decir Naturaleza naturante, necesaria, que se convierte en la causa y posibilidad de la existencia de la naturaleza naturada, de toda la materia y de todo el entendimiento en cuanto pensamiento sobre las cosas existentes a través de dicho esquema. La Sustancia es la posibilidad de la

Naturaleza como principio, de Dios, no como sujeto, no como hombre, sino como Ente absolutamente infinito que no reconoce principio o fin, mejor dicho aún, que no posee fines, en cuanto a que su perfección y su existencia son ya su esencia, a diferencia de la condición de la humanidad en general.

2.2.3. Pensamiento y Extensión

Continuando con el recorrido respecto de la comprensión sobre los aspectos que pertenecen a la Sustancia en Spinoza, llega el momento de analizar los dos elementos que son cognoscibles al hombre como atributos universales y formales respecto de los infinitos atributos que componen la Sustancia. Estos atributos son dos: Pensamiento y Extensión. Ambos son propios de la naturaleza de la Sustancia y en esa misma medida se corresponden con los atributos que componen la naturaleza humana.⁷⁵ En este apartado el objetivo esencial es poder llegar a comprender cómo es que Pensamiento y Extensión son uno y lo mismo dentro de la Sustancia, pero en los modos de ser de la Sustancia en donde se encuentra el hombre, estos se expresan de una manera distinta, donde la primera idea adecuada que logra darse en el Pensamiento es la del cuerpo⁷⁶, y las ideas del Pensamiento se desarrollan respecto a la información que procede del cuerpo como materia, como Extensión.

Entonces, reconociendo de nueva cuenta la influencia cartesiana en cuanto a la constitución de la res extensa y la res pensante dentro del pensamiento de Descartes, puede notarse también cómo se desarrollará el distanciamiento respecto de esta postura. Mientras que para Descartes la determinación del mundo en su totalidad parte de la cosa pensante como yo que se coloca como fundamento, en el caso de la Extensión y el Pensamiento en

⁷⁵ El ser humano es un modo singular de los atributos de la Sustancia. Dicho de otra forma, es intelecto y extensión, cuerpo, materia y también entendimiento, alma. Entonces, partiendo del fundamento de la existencia que es la Sustancia, sus atributos se corresponden con los del ser humano por ser éste un modo de los mismos, aun cuando la Sustancia tenga otra infinidad de atributos que el hombre no sea capaz de comprender.

⁷⁶ Esto por la explicación que da Spinoza en la demostración de la Proposición XIV donde expresa que: “todo lo que acontece en el cuerpo humano debe percibirlo el alma humana”, igual que el corolario de la proposición XIII, donde se expresa que el hombre consta de alma y cuerpo, y que el cuerpo humano, tal como se siente, existe. Dicho en otras palabras Spinoza hace del alma y el cuerpo los modos de los atributos de la Sustancia, Pensamiento y Extensión, que no son sino uno y lo mismo cuando se afirma que la Naturaleza en su totalidad es un solo ente, la Sustancia. Es por ello, entonces, que la primera idea que puede tener el alma es la de su propio cuerpo. Cfr. Op. cit. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte II, Proposiciones XII a XIX, pp. 60-72.

Spinoza, existe una correspondencia y codependencia necesaria de ambos elementos en la posibilidad de la constitución de un ser humano como lo experimenta cualquier persona.

De esta manera, a la hora de expresar de forma material el atributo de la Extensión, Spinoza utiliza el concepto de cuerpo, como sucede en la *Física* aristotélica, definiéndolo del siguiente modo: Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa.⁷⁷ Es a través de la figura del cuerpo como se expresa la posibilidad de la Extensión, buscando comprender por qué Dios calificaría como cosa extensa, cuando a Dios no se le piensa contenido en un cuerpo. Spinoza piensa que la condición material sólo se hace posible en virtud de su necesidad dentro de la constitución de la Sustancia como ser material e infinito y no sólo metafísica o pensante. En otras palabras, la Sustancia no puede ser solo Pensamiento, ni solo Extensión.

Se vuelve entonces esencial comprender la ligazón entre la Sustancia en cuanto Extensión y la figura de la Naturaleza en el pensamiento de Spinoza. Aquí cobra sentido incluso la relación que tiene el pensamiento de Spinoza con los neoplatónicos, y también con Lucrecio⁷⁸. Spinoza expresa que “toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad”.⁷⁹ Esto significa que el atributo de la Extensión de la Sustancia se está pensando como la infinitud del universo, en cada una de las formas diversas y presentaciones en que esta pueda darse.

La Sustancia es la posibilidad de la Naturaleza, tanto de ella misma como constituyente del mundo, como respecto del mundo que se despliega a través de sus atributos. Hasta el momento tal parece no haberse resuelto la diferencia entre Naturaleza, Dios y Sustancia, y para hacerlo se toma el marco de la diferencia entre la Naturaleza que es causante, y la Naturaleza que es causada. La Sustancia es idéntica a Dios— en tanto este se defina como ente necesario e infinito— e idéntica a la Naturaleza, causa inmanente de las cosas, condición necesaria para la existencia, sea extensa o intelectual. La diferencia estribará

⁷⁷ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el Orden Geométrico*, Parte II, Definición I, pg. 50.

⁷⁸ Puede notarse como hay un eco de las ideas de lo Uno en Plotino y la idea de la Naturaleza como totalidad en Lucrecio dentro del pensamiento de Spinoza, si bien éste puede distinguirse de los antiguos por el tratamiento del cuerpo, y de la idea de Dios a la luz de más de mil años de cristianismo.

⁷⁹ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el Orden Geométrico*, Parte II, Escolio el Lema VII, pg. 67.

en que la Naturaleza causada es contingente e indeterminada, y es a partir de ahí que surge la contraposición, la relación entre aquello que causa y por eso absolutamente necesario, y aquello que es causado y por ende contingente.

El Pensamiento, por su parte, expresado como el otro atributo que puede ser cognoscible, al menos parcialmente, por el ser humano, comprende todas las ideas que puedan darse en el mundo, tanto aquellas que tienen un contenido que se corresponde con la materia, como aquellas que no, sean éstas confusas y mutiladas o claras y distintas. Sin embargo, el atributo del Pensamiento como entendimiento infinito en Dios solamente contiene ideas adecuadas, como formas claras que no requieren de otra cosa para explicarse más que ellas mismas. Sin embargo, el pensamiento como modo de expresión, en el hombre, no contiene solamente ideas adecuadas.

El ser humano no siempre conoce adecuadamente, es proclive al error, a las ideas confusas y mutiladas. Es en el proceso de conocimiento que los hombres tienen ideas que pueden tornarse mutiladas o confusas⁸⁰. Si el proceso de conocimiento tiene como posibilidad el error, ello proviene de la condición de los modos singulares como contingentes y con una duración indeterminada. Expresado en otros términos, si el hombre no conoce con la perfección y la adecuación de las ideas claras que se encuentran en el Pensamiento como atributo de la Sustancia es porque estos son finitos, porque su conocimiento tiene algún límite, y porque ni individual ni colectivamente pueden asegurar con certeza su infinitud. Es a partir de aquí que en la historia del pensamiento, a través de las palabras de Spinoza, se encara a la finitud del conocimiento y de la vida humana en general.

Así, a la hora de pensar el atributo del Pensamiento Spinoza defiende que “el entendimiento infinito no comprende nada aparte de los atributos de Dios y sus afecciones.”⁸¹ En este sentido, cabe establecer la distinción que ya se anticipaba en el párrafo anterior: el entendimiento infinito de Dios es el Pensamiento como atributo, y es a través de los modos de ser —que se comprenden dentro del espectro de ambos atributos— que se producen las

⁸⁰ Esta explicación parece propia del platonismo, sobre todo del mundo de las ideas. Si bien hay una relación, en Platón, las formas son necesarias, y son lo único que puede dar cuenta del conocimiento verdadero. Mientras que en Spinoza, el proceso de conocimiento implica en conjunto tanto el cuerpo como el alma, y dicho proceso no es siempre perfecto respecto de las formas, es decir, hay cabida para el error.

⁸¹ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el Orden Geométrico*, Parte II, Demostración de la Proposición IV, pg. 53.

afecciones, pues Dios no las padece ni es objeto del padecer, en cuanto que éste no es otra cosa que la potencia de su obrar, esto es, su potencia de existir como acto, como Razón. Por el contrario, el humano, como entendimiento finito que participa del atributo del pensamiento, en virtud de su duración indefinida como continuación en la existencia hasta el momento de la muerte, no es el Pensamiento, sino que participa de ello en tanto modo de ser del atributo del Pensamiento de la Sustancia.

De la exposición analítica de ambos atributos por separado en cuanto a su definición como cuerpo y alma, y a su infinitud y eternidad dentro del marco de la idea de la Sustancia se llega al problema central de la unicidad de la Sustancia. Esto es, la Sustancia es una, y aunque tenga infinitos atributos, éstos no son más que uno y lo mismo, no son partes divisibles de la Sustancia, ni mónadas, como posteriormente habría de postular Leibniz, sino que es la misma Sustancia desplegándose en todos sus atributos como ella misma. Spinoza lo expresa de la siguiente manera: “La sustancia pensante y la sustancia extensa es una sola y misma sustancia, comprendida, ya bajo este, ya bajo aquel atributo. Así también el modo de la extensión y la idea de este modo es una sola y misma cosa pero expresada en dos modos distintos.”⁸²

¿Cómo, entonces, puede la Sustancia ser dos, o ser infinitos atributos y al mismo tiempo mantenerse una y la misma? Esto trae de nueva cuenta el viejo problema escolástico tratado por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, en el momento donde trata de descifrar bajo el lente de la investigación racional el misterio respecto de cómo es que Dios es Uno y Trino a la vez. En el caso del pensamiento de Spinoza, evidentemente acercado, pero a la vez alejado de la escolástica medieval, trata el problema de la Sustancia de manera sintética. Esto es, aun cuando podamos pensar divididos los atributos de la Sustancia, de forma que sea posible entender lo que corresponde al cuerpo y lo que corresponde al alma, ello no significa que dentro de la Sustancia dichos atributos se distingan, o conformen dos Sustancias distintas. En la Sustancia, somos incapaces de distinguir el uno del otro.

La forma de ejemplificarlo se expresa a través de las ideas de alma y cuerpo, tan discutidas por la escolástica y desechadas por el pensamiento cartesiano en cuanto a que el

⁸² *Ibidem*, Parte II, Escolio de la Proposición VII, pg. 55.

Yo cartesiano no requiere del cuerpo o de las impresiones sensibles, sino que es este quien abre la idea del mundo y le permite dar cuenta de todo lo existente. Mientras tanto, en Spinoza, de la idea de la unidad de la Sustancia en cuanto a sus atributos, éste logra resignificar la idea del cuerpo y el alma como indisolublemente unidos, tanto en los procesos de conocimiento como en todos los procesos de acción en el mundo. En esta medida, el ejemplo que clarifica la idea de la diversidad y la unidad de la Sustancia para con sus atributos se da en las siguientes líneas: “El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones con que es afectado el cuerpo.”⁸³

En dicha argumentación puede notarse la relación entre el alma humana como Pensamiento y el cuerpo humano como Extensión. Ni el cuerpo es capaz de comprender el mundo ajeno al cuerpo sin las ideas que se estructuran y desarrollan en el alma, ni el alma puede tener ningún contenido ideal si no es a través de las afecciones que provienen como información sensitiva y de movimiento dentro del cuerpo humano. En este sentido, la posibilidad de establecer las obras y las pasiones, los padecimientos y las acciones humanas todas, se encuentra en la conjunción y relación que se halla en el núcleo sustancial entre el alma humana y el cuerpo humano como modos de ser de los atributos de la Sustancia como totalidad de lo existente y posibilidad de la existencia en cuanto a que en esta se encierra la necesidad de su existencia y su esencia.

Ahora bien, ello no significa que a la hora de hacer un análisis sobre la vida en general se utilicen como sinónimos Pensamiento y Extensión. A pesar de ser uno y lo mismo dentro de la Sustancia, metodológicamente, y en cuanto a la comprensión de ambos atributos dentro de la esfera humana se establecen ciertas facultades y formas de relación que permitan comprender las cosas a través de uno u otro atributo, o desde ambos en su conjunto.⁸⁴ La búsqueda de Spinoza por las ideas adecuadas que puedan fungir como fundamento para un modo de ser y accionar que exprese formas éticas se encuentra engarzado con el

⁸³ *Ibidem*, Parte II, Proposición XIX, pg. 72.

⁸⁴ Para ejemplificar esto de mejor manera puede pensarse lo siguiente: Si yo miro un objeto cualquiera, un libro, puedo partir sólo de su Extensión, de su materialidad, color, aroma, peso, etc., mientras que si quiero partir del Pensamiento, tomo su contenido, las ideas que le conforman, el contexto, etc. Puede verse cómo el proceso de conocimiento, para ser integral, implica ambos atributos, y da cuenta de cómo ambos se relacionan para dar la imagen completa de lo que se denomina coloquialmente como el objeto libro. Nuestro intelecto en el proceso de conocimiento implica ambos atributos para dar con la forma y comprensión adecuada de las cosas en el mundo.

conocimiento del mundo, de la Extensión y del Pensamiento en cuanto a las formas en que se dan dentro de la realidad que es cognoscible para el hombre. De este modo, Spinoza esquematiza parte de la metodología a utilizar del siguiente modo:

...en cuanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento; y en cuanto⁸⁵ se consideren como modos de la Extensión, el orden de la Naturaleza entera debe explicarse por el solo atributo de la Extensión.⁸⁶

Así, Spinoza logra mostrar en buena medida las transformaciones científicas que se están gestando en el momento histórico que está viviendo, no solamente en el campo de la física, la astronomía y la física, sino también, y sobre todo, en cuanto a la medicina, a través de la posibilidad de abrir los cuerpos, de conocer su constitución, sus límites y sus capacidades a través de los mecanismos propios de la ciencia. Asimismo, Spinoza está estableciendo el camino respecto del papel que la filosofía, la epistemología y la lógica deben tener en el mundo cuando están tratando de desmenuzar al Pensamiento en general y trasvasarlo en cuanto a contenido de acción para poder establecer una ética, pero sobre todo, una política que pueda fungir para el desarrollo de la sociedad humana en general a través de la razón y la utilidad.

2.3. El hombre y las pasiones

Después de haber establecido el verdadero objetivo que tiene en mente Spinoza respecto de la posibilidad de perfeccionar la vida humana y poner de manifiesto el eje central de las ideas del pensamiento de Spinoza colocado en la Sustancia como concepto fundamental, así como distinguir las funciones analíticas⁸⁷ de los atributos cognoscibles al hombre (Pensamiento y Extensión) y su unión sintética en la forma de la vida humana (alma y cuerpo), este apartado

⁸⁵ El límite de una idea es otra idea, no un cuerpo. Y el límite de un cuerpo es otro cuerpo, no una idea.

⁸⁶ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el Orden Geométrico*, Parte II, Escolio de la Proposición VII, pg. 56.

⁸⁷ El uso del término funciones analíticas, tanto como la aparición de términos como unión sintética o síntesis están expresados para poder distinguir metodológicamente aquellos momentos en donde se piensa a los atributos y los modos de la Sustancia por separado, y a los modos de éstos, y los momentos en que dichos atributos se despliegan o se comprenden de forma unitaria, completa. Queda claro que la importancia de dichos términos en la historia de la filosofía, especialmente en el criticismo kantiano, pueden de algún modo oscurecer la comprensión del texto. No obstante, si se mantiene en mente la definición básica de análisis como dividir en sus partes, y de síntesis como su contrario, reunir las partes en uno solo, puede todavía mantenerse la coherencia y congruencia del texto.

habrá de concentrarse en la idea del hombre que se desprende de la metafísica y la epistemología anteriormente propuestas.

Si bien lo que se desarrolla en Spinoza no es una antropología filosófica, pues este no intenta responder a la pregunta por la esencia del hombre o cómo debe ser, sí pone de manifiesto en sus argumentos el modo de ser de los hombres, sus acciones y sus padecimientos. En palabras de Spinoza, “deseamos formar una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana.”⁸⁸ El modelo para la naturaleza humana se expresará entonces en la posibilidad de comprender qué es lo que el hombre hace, aquello de lo que el hombre es capaz, y aquello que el hombre padece, respecto de lo que está y no está en su potestad, en su campo de acción.

2.3.1. La condición del hombre como modo de los atributos de la Sustancia

El que el ser humano participe de la Sustancia, que contiene todo lo existente a causa de su necesidad, y que en ese mismo sentido el ser humano sea modo de los atributos de la Sustancia, posibilitaría pensar al hombre, y de hecho, a todas las cosas a través de la idea de la perfección, como necesarias en general, y como esenciales. Sin embargo, la condición de la finitud que Spinoza ya plantea de manera directa en la idea de la duración, coloca un dique a lo que el hombre es capaz de hacer, de conocer y de obtener en el mundo que es infranqueable, donde se establece el límite del hombre en su modo de ser.

Esto se expresa del siguiente modo: “La esencia del hombre no implica la existencia necesaria; esto es, según el orden de la Naturaleza, lo mismo puede suceder que este o aquel hombre exista como que no exista.”⁸⁹ La existencia del hombre no es necesaria para la Naturaleza en general, el orden de la Naturaleza obra sin fin alguno, lo que implica que la condición humana empecinada en la idea de la finalidad se encuentra anclada a la posibilidad del cuerpo y el alma como atributos de la Sustancia. Ahora bien, ¿qué significa que el ser humano piense las cosas de forma teleológica y que la Sustancia no obre según fines? Que el ser humano piensa que las cosas sirven para algo y tienen una finalidad que deben cumplir, de forma que toda la Naturaleza es finalista.

⁸⁸*Op. cit.*, *Ética demostrada según el Orden Geométrico*, Parte IV, Prefacio, pg. 174.

⁸⁹ *Ibidem*, Parte II, Axioma I, pg. 51.

Esto es para Spinoza un prejuicio, en virtud de que las cosas en la Naturaleza no obran por una finalidad expresa. Es decir, el que una vaca dé leche no se conecta directamente con que dicha producción sea para la supervivencia de sus crías, el que una planta realice la fotosíntesis no quiere decir que su finalidad de dicha planta sea la de la producción de oxígeno para la supervivencia humana. Las cosas en el mundo no están para los hombres, a diferencia de cómo se expresa en el Génesis bíblico. La Naturaleza no ha sido creada para disfrute del ser humano, y la finalidad de la misma no se encuentra inscrita bajo el orden de la lógica de la finalidad. Expresado directamente con la vida humana, la duración del ser humano es contingente, y su finalidad en la vida no está dada, no nació para algo, para cumplir un supuesto destino manifiesto divino. Sólo puede encontrar su fin—la felicidad— una vez que se ha deshecho de las ilusiones y los errores en el pensamiento, partiendo de ideas adecuadas que le permitan discernir lo verdadero de lo falso.

El límite, por supuesto, es la muerte. La expresión de la vida de los seres humanos está directamente relacionada con el límite de la vida. Ahora bien, este es uno de los primeros puntos que expresa tanto convergencia como divergencia de sus antecesores en el pensamiento en torno a la vida, a la acción humana en general, sus posibilidades y sus límites. En este argumento puede notarse su semejanza y cercanía para con el estoicismo, pero sobre todo para con la resistencia activa y la posibilidad de accionar sin la preocupación directa de la idea de la muerte expresada sobre todo en el estoicismo tardío de Roma en Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, donde el hombre que actúa sobre la vida tiene como última preocupación el pensar la muerte, tanto más cuando tiene la impresión de que la vida que ha vivido ha excedido con creces aquello que podía haber pedido.

A diferencia de la lectura que realiza Montaigne de la filosofía helenística donde se argumenta en favor de pensar el papel de la filosofía en general como preparación para la muerte y reconocimiento de la condición humana anclada directamente al enfrentamiento con la muerte, la posición que Spinoza desarrolla es más bien en favor de los vivientes, en favor de la expresión de la vida pensada a través del conocimiento de las ideas fundamentales sobre las que se desarrolla nuestra visión del mundo, en favor de la diversificación de la experiencia del cuerpo y de las vivencias anímicas, no como padecimientos, sino

posibilidades del gobierno de uno mismo gracias al conocimiento de las afecciones anímicas y físicas tal como se presentan en el cuerpo y cómo se determinan dentro del pensamiento.

En este sentido, a la hora de pensar al hombre, y sobre todo, cómo es que el hombre se ancla dentro de la idea de la Sustancia, Spinoza expresa que “la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios. El hombre es una afección de la Sustancia.”⁹⁰ En este sentido, podría plantearse la idea de que el hombre, como afección de Dios, como modificación de los atributos de la Sustancia podría también modificar a la Sustancia. Por supuesto, lo anterior es impensable para Spinoza, en la medida en que la eternidad y la infinitud de la Sustancia anteceden a la constitución del hombre y el hombre no tiene potestad respecto de la Sustancia, no puede, de hecho, determinarle en ninguna medida, sino por el contrario, este es determinado a obrar gracias a la Sustancia como necesidad y totalidad.

Entonces, ¿qué es lo que se expresa a la hora de pensar al hombre anclado a la Sustancia? ¿Está Spinoza argumentando en favor de una forma determinada totalizadora donde el hombre es incapaz de acceder a la libertad y pueda ser capaz de determinarse a sí mismo autónomamente? Aquí se encuentra la clave de la antropología y la idea del hombre en Spinoza, tanto en su posibilidad de ser libre como en la determinación de que es objeto por formar parte de la Naturaleza; entendida tal determinación enmarcada bajo la condición de la causalidad y comprendida a través de la explicación de la relación entre los atributos de la Sustancia como condiciones que constituyen la existencia del hombre y su conocimiento del mundo. El resultado de tal argumentación antropológica implica que el hombre no sea pensado como contingente, azaroso o caótico, sino que tenga la posibilidad de pensarse a través del orden geométrico de la Naturaleza en cuanto Sustancia.

La relación del ser humano en cuanto afección, sobre todo en términos de cómo se expresa tal afección tanto en el atributo del Pensamiento como en el atributo de la Extensión, encuentra su explicación, a través de la forma de comprender la esencia del hombre, en el siguiente argumento de Spinoza: “El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. [...] El alma humana es, en efecto, la idea misma o el conocimiento del cuerpo

⁹⁰ *Ibidem*, Parte II, Corolario de la Proposición X, pg. 58.

humano.”⁹¹ En la relación entre alma y cuerpo, donde la primera idea que el alma puede tener es la del propio cuerpo, pues de otro modo no habría forma de acceder a la Extensión, ni a la sensibilidad, y donde la comprensión del alma en su totalidad se ancla en la posibilidad de obtener conocimiento del cuerpo humano, se juega la comprensión del conocimiento del hombre como modelo de naturaleza humana.

La idea de la naturaleza humana comienza a cobrar fuerza dentro del discurso de Spinoza en el momento donde debe distinguirlo de las meras cosas que participan del atributo de la Extensión, es decir, son materia, pero que en ese mismo sentido no participan del Pensamiento, en cuanto a que no poseen alma⁹². Este argumento, que tiene eco con las ideas de la máquina cartesiana implica pensar el ser humano como un punto intermedio entre la idea de la Sustancia y su infinitud, así como su eternidad, y la contingencia de la materia expresada en términos de pasividad o de inacción. El hombre acciona gracias a su doble condición como Pensamiento y Extensión.

Asimismo, la idea del hombre se complejiza a la hora de comprender cuáles son para Spinoza las vías de acceso al mundo y la posibilidad del perfeccionamiento del hombre a través de las ideas adecuadas, pero sobre todo a través de un doble perfeccionamiento que comprende tanto al cuerpo como al alma. Dicho de otro modo, “el hombre consta de alma y cuerpo. [...] el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuantas más propiedades tiene su cuerpo en común con otros cuerpos.”⁹³ El alma y el cuerpo son perfectos en la medida en que forman parte de la Sustancia como existentes, pero su perfeccionamiento se desarrolla en la medida del conocimiento respecto de éstos mismos en las ideas adecuadas y las propiedades que el cuerpo adquiere en su diversificación y ejercicio en el mundo con la obra o acción.

La aptitud que tiene el alma se amplía a través del cuerpo, y el cuerpo se ejercita a través de las posibilidades de comprensión que se desarrollan en el alma. Mientras que la

⁹¹ *Ibidem*, Parte II, Corolario de la Proposición XI, pg. 60.

⁹² Hay ideas que se corresponden con la materia, pero sólo el ser humano es capaz de realizar el nexo entre las ideas, el Pensamiento, y la materia, la Extensión. El ser humano es el único modo singular que expresa una naturaleza en alguna medida semejante a la de estos dos atributos de la Sustancia, en donde se conjuntan para formar al ser humano como cuerpo e intelecto a la vez.

⁹³ Op. cit., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte II, Corolario de la Proposición XIII, Pp. 61-62

escolástica en todo momento colocó, al igual que Descartes, la primacía del alma sobre el cuerpo, del ánimo sobre la inerte materia cuyo movimiento solamente se hace posible gracias al alma, en Spinoza, cuerpo y alma se traslapan y se yuxtaponen de forma tal que no se exprese primacía para ninguno de ellos, en cuanto a que el orden de las acciones, o el desarrollo del alma y el cuerpo, como Pensamiento y Extensión, nunca se encuentran aislados el uno del otro. En otras palabras, la apuesta de Spinoza por el pensamiento en torno a las facciones, o mejor, atributos constituyentes del hombre, sea una interacción recíproca: “El orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es por naturaleza simultáneo con el orden de las acciones y pasiones del alma.”⁹⁴

La simultaneidad como característica esencial respecto del cuerpo y el alma permite pensar la constitución humana no como jerarquizada a través de una noción de determinación que tome como eje la figura de Dios como agente voluntario, sino más bien la simultaneidad de la Extensión y el Pensamiento tomados ambos como atributos de la totalidad de una Sustancia cuya obra y actividad se expresa en la figura de la infinitud. En este sentido, no se trata de que el alma ordene al cuerpo, o que el cuerpo ordene al pensamiento sin la figura metafísica de un principio absoluto, sino la interacción simultánea de ambos para la constitución del modelo de la naturaleza en general.

Si se desea contestar a la pregunta por la idea del hombre en el pensamiento de Spinoza, debe comenzarse por pensar la idea de la relación entre los atributos de la Sustancia y el hombre como modificación de éstos. El hombre, en Spinoza, es alma y cuerpo, pero sobre todo, es la conjunción de ambos en su relación con el mundo en el cual conoce, obra y acciona en cuanto modo de ser de la Sustancia. Si bien la inmanencia de la Sustancia como causa eficiente es la base la existencia del hombre y de todas las cosas en el mundo, así como los límites esenciales expresados en sus atributos, ello nada dice ni de la duración de la existencia del hombre ni tampoco de los padecimientos o las acciones que este habrá de tomar en cuanto hombre. Spinoza está haciendo converger a la vez la idea de la individualidad humana como su vínculo con la humanidad, pero más allá, su vínculo con el universo.

⁹⁴ *Ibidem*, Parte III, Escolio de la Proposición II, pg. 106.

2.3.2. Las pasiones en el hombre

Tomando como guía la idea que Spinoza tiene del hombre, a través de los atributos, y sin realizar (como sí lo hace para casi todos los elementos dentro de su discurso) una definición clara, precisa y distinta expresada en un enunciado derivado de una lógica relativamente unívoca, se sigue en el esquema sistemático del pensamiento spinozista el espacio donde se forja el modo de ser propio del hombre, y en esa misma medida la posibilidad de la comprensión de las acciones éticas en cuanto al enfrentamiento con la voluntad humana, en cuanto a su capacidad de obrar o de padecer, de accionar o de ser preso de las pasiones. El primer paso será entonces la comprensión de aquello que Spinoza tomará como eje de su ética, los afectos humanos:

Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones. [...] Si podemos, pues, ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; de lo contrario, una pasión.⁹⁵

La condición y el funcionamiento de las afecciones se expresa tanto en el atributo de la Extensión como en el del Pensamiento, pues la disminución del cuerpo es también la disminución del alma y viceversa. Lo que habrá de buscar la propuesta de las modificaciones de los modos de ser de Spinoza es el camino para que los seres humanos no padezcan de las pasiones y más bien obren respecto de ellas, sean capaces de ejercitar aquello que sienten y piensan de forma tal que esto no represente para los seres humanos una determinación de su comportamiento sino más bien comprendan el despliegue de las pasiones, y también la forma de perseverar en su ser a través de éstas. La forma de realizar lo anterior, según se desarrollan las relaciones en el pensamiento de Spinoza, es a través del conocimiento. Éste funge como puente entre el pensamiento y la acción, de forma que no se padezcan las pasiones, y los afectos puedan resultar en una forma de obrar que sea conforme a la naturaleza del hombre.

¿Cómo puede el hombre no ser preso de sus pasiones y actuar según una forma que le permita vivir de acuerdo con el orden de la Naturaleza? Bueno, la propuesta de Spinoza expresa que en el correcto conocimiento del orden de la Naturaleza a través de un despliegue —tanto interno como externo, en cuanto al conocimiento de las cosas externas al cuerpo

⁹⁵ *Ibidem*, Parte III, Definición III, pg. 103.

como del conocimiento del cuerpo y el alma hasta llegar a la idea necesaria de la Sustancia—racional que dé con las ideas adecuadas para comprender el orden en el mundo. Es aquí donde la relación entre lo epistemológico y lo ético va perfilándose: una idea adecuada es causa de una obra libre; una idea inadecuada es causa de la pasión y el odio, y por tanto, del padecimiento humano. De hecho, Spinoza lanza la siguiente sentencia respecto del comportamiento de los hombres que están presos de ideas incompletas, mutiladas: “El alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene,”⁹⁶

¿Cuáles son, entonces, las pasiones a las que se refiere Spinoza? ¿Cómo realiza la definición de las mismas y cuál es su punto de partida? La cartografía de las pasiones humanas elaborada por Spinoza parte de la idea de que son tres los elementos a tener en consideración: las pasiones alegres, que incrementan la potencia de obrar del hombre y le permiten perseverar en el ser, las pasiones tristes, que decrementan la potencia de obrar del ser humano e impiden perseverar en el ser, y el deseo como elemento necesario para la realización de toda actividad humana. ¿Puede eliminarse algún elemento? No. Para Spinoza, todos resultan necesarios, y el ser humano debe conocerlos, experimentarlos incluso, de forma tal que sepa cómo incrementar su potencia de obrar y cómo evitar, si bien no eliminar, aquellas pasiones que le impidan obrar.

La acción se convierte en la clave para mostrar que el pensamiento está trabajando sobre las ideas. Esto es, el hombre, cuando actúa respecto de ideas inadecuadas, más que actuar, está padeciendo dichas ideas, se encuentra preso de afecciones que es incapaz de controlar en tanto que lo determinan, y elige mantener su camino respecto de dichas ideas inadecuadas en lugar de realizar una investigación racional, de corte autocrítico, que le permita expandir su capacidad, tanto física como cognoscitiva, hasta poder actuar con base en ideas adecuadas. El hombre que padece va forjando su vida hacia el estatismo, hacia la inanidad en términos físicos y cognoscitivos, es un hombre que en apariencia no requiere de dudar de nada, y que se encuentra mermado por las mismas ideas y formas de vivir que lleva.

⁹⁶ *Ibidem*, Parte III, Corolario de la proposición I, pg. 105.

Se encuentra mermado por las pasiones tristes, por un modo de ser que no se vuelve hacia la posibilidad del perfeccionamiento sino más bien confía ciegamente en la confusión.

Ahora bien, la postura de Spinoza se mantiene firme en que “el alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo”⁹⁷ pero no por ello expresa que el alma, al imaginar cosas que favorezcan la potencia de obrar del cuerpo, y en general de la potencia del hombre para actuar, ello tenga una relación directa sobre que el hombre vaya a buscar en todo momento aquello que favorezca su potencia de obrar en comunión con la potencia de obrar de los demás, como se verá en la idea de una propuesta de Estado regido bajo las reglas de la Razón, o lo que es idéntico, las reglas del orden de la Naturaleza expresado en la Sustancia.

¿Qué significa entonces que el alma busque aquellas cosas que aumentan la potencia de obrar del cuerpo? Significa que en el orden de la Naturaleza de las cosas, los seres humanos buscan ampliar el campo de acción del que estos disponen, y en esa misma medida están constantemente buscando realizar sus deseos, aquello que según las indicaciones de su cuerpo y alma les traerá alegría, o en otras palabras, habrá de permitirles mantener su modo de ser tal como éstos lo piensan y desean. El problema se expresa cuando, en palabras de Spinoza, “vemos que cada cual apetece, por naturaleza, que los demás vivan según la índole propia de él, pero como todos lo apetecen a la vez, a la vez se estorban unos a otros, y como todos quieren ser alabados o amados por todos, se tienen odio unos a otros.”⁹⁸

Si todos los hombres desean a la vez que sus semejantes vivan según la regla provisional que ellos componen para su forma de accionar en el mundo, cada uno de ellos pretenderá demostrar de forma parcializada que su visión sobre el modo de ser con que actúan en el mundo expresa la perfección de la misma encarnada en la figura de un hombre, haciendo de todos los demás una idea mutilada, que no alcanza en ningún momento a la adecuación a la que aspira el conocimiento en términos de Spinoza. Dicho de otra manera, si todos deseamos que los demás sigan nuestra norma, actuaremos como tiranos con los demás, partiendo del prejuicio de la ignorancia de los otros y de la posesión de la necesidad y la idea

⁹⁷ *Ibidem*, Parte III, Proposición XII, pg. 114.

⁹⁸ *Ibidem*, Parte III, Escolio de la Proposición XXXI, pg. 129.

adecuada por parte nuestra, sin siquiera intuir intelectualmente por ningún lado a la Naturaleza expresada como necesidad, como Sustancia.

Asimismo, salta a la vista la pregunta sobre la acción humana, sobre todo en cuanto a su relación con las ideas de bien y de mal. Esto será analizado de forma profunda y precisa durante todo el tercer capítulo. Por ahora, baste con saber que el desarrollo de la potencia de obrar de los hombres tiene que ver con el gobierno de sí mismos, con el seguimiento de la regla de la Naturaleza a través del conocimiento del principio propuesto por la existencia de la Sustancia, y con la búsqueda de un perfeccionamiento del que paradójicamente se participa respecto de ser una modificación de los atributos de la Sustancia que ya es perfecta de suyo.

Ahora bien, ¿cuál es entonces la pretensión de Spinoza en su análisis de las pasiones humanas? Está buscando los vestigios primeros de todas las pasiones, y está buscando, en esa misma medida, cómo es que los hombres pueden apropiarse de dichas pasiones como afecciones del cuerpo y el alma para aprovecharlas en su acción, de modo tal que no se vean dominados por ellas, y que esté en su potestad, bajo su responsabilidad, el seguimiento de la norma de la Naturaleza. Esto es, busca que el hombre sea capaz de contraponerse a la servidumbre de las pasiones como causalidades externas e internas en torno a la figura del deseo y la voluntad, para que sea capaz de ejercitar, conforme a la razón, el modo de ser determinado por el orden de la Naturaleza⁹⁹, a sabiendas por supuesto que los hombres, en las más de las ocasiones se verán atrapados en dicha servidumbre, pero sin dudar de la capacidad del ser humano para liberarse igualmente. Teniendo en mente lo anterior, se presenta el siguiente argumento:

Un afecto que se dice pasión del ánimo, es una idea confusa por la cual el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y por la cual, una vez dada la idea, el alma misma es determinada a pensar tal cosa más bien que otra.¹⁰⁰

Spinoza está en busca de aquello que impulsa a los hombres a la acción, una forma de investigar el despliegue de los atributos de la Naturaleza para conocer el mundo, al igual que comprender aquello que habrá de permitir a los seres humanos realizar sus deseos, y al mismo tiempo, vivir adecuadamente. Una pasión del ánimo, a diferencia de una acción del

⁹⁹ Pensada aquí como sinónimo de Naturaleza naturante o Sustancia.

¹⁰⁰ *Ibidem*, Parte III, Definición general de los afectos, pg. 170.

ánimo, será aquella que se encuentre determinada por los afectos, de forma tal que el hombre se convierta en siervo de ellos, en un seguidor pasivo de condiciones que ejercen su fuerza, su causalidad, sobre el hombre. Por su parte, las acciones del hombre se verán inmersas en el esfuerzo por alcanzar la perfección, y es esta búsqueda del hombre por seguir, a través de la razón, la posibilidad de mantener su ser, lo que se desplegará en el pensamiento de Spinoza como perseverar en el ser.

¿Esto significa que los afectos serán siempre nocivos y pasionales, y por ello, deberán eliminarse, como en Cicerón o Séneca? ¡No! Precisamente la razón por la que sobresale la investigación de Spinoza en torno a los afectos es por la capacidad del autor para incluirlos dentro de la naturaleza humana, para pensarlos como modos de ser naturales, que deben conocerse, para así también comprender el funcionamiento del cuerpo y el alma del ser humano, tanto como observar y conocer la riqueza de la diversificación de ambos. El hombre es pasional, y aun teniendo ideas adecuadas tendrá pasiones, podrá verse afectado por la tristeza, el odio, la melancolía, etc.. No obstante, precisamente las ideas adecuadas, el pensamiento y la razón se convierten en mecanismos para saber cómo obrar esas pasiones, cómo determinarse a obrar según la necesidad de lo que provoca el deseo, la alegría y la tristeza según sea el caso que se presente a lo largo de la vida humana.

2.3.3. Perseverar en el ser

Cada cosa se esfuerza, dice Spinoza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser.¹⁰¹ Ahora bien, ¿qué significa la idea de perseverar en el ser en los términos de Spinoza? Conocer y comprender la perfección que obtiene el hombre como Naturaleza naturalizada que proviene de la Naturaleza naturada. Esto es, Spinoza está pensando en la existencia de la naturaleza¹⁰² como en todo momento preservando su conservación. Gran ejemplo de ello será la idea de la vida como la perfectibilidad a través de las reglas y leyes de la Naturaleza. Esto es, una planta persevera en el ser, en tanto que mantiene su vida y se encarga de reproducirse ella misma, de dar fruto, y lo mismo en cuanto a la existencia en general.

¹⁰¹ *Ibidem*, Parte III, Proposición VI, pg. 110.

¹⁰² En más de una ocasión se utilizan los términos Naturaleza y naturaleza. Habrá de clarificarse que el uso con mayúscula implica pensar la Naturaleza como sinónimo de Sustancia, como causa inmanente, y a la naturaleza con minúscula como Naturaleza naturalizada, como causada por la Sustancia, refiriéndose a todos los objetos del mundo, a la materia en su totalidad.

No obstante, este ejemplo sólo es útil para comprender un proceso natural. Perseverar en el ser, pensando en el hombre, implica otra serie de elementos complejos como la acción moral, las pasiones, la obra en sociedad, e incluso el trabajo, aunque eso no es propiamente desarrollado por Spinoza. Esto es, un hombre no persevera únicamente por cuidar de su cuerpo, o por conocerle, sino también por su despliegue ético y político.

Ahora bien, de lo anterior no se deriva necesariamente una posición finalista respecto de la Naturaleza en general. Esto es, Spinoza no está pensando en un plan secreto de la Naturaleza que se va realizando hasta llegar a un desarrollo que se pretenda como fin último de la vida y el cosmos en general. De hecho, piensa la Naturaleza, la Sustancia, como algo que no está cubriendo ningún fin, su esencia es su existencia, y ello no implica en ningún grado una posición valorativa y finalista respecto de la existencia en general. Perseverar en el ser implica el despliegue de todas las potencialidades de los modos de ser de los atributos de la Sustancia.

Esto significa que el hombre persevera, obra y despliega la perfección que se encuentra dentro, en virtud de su determinación como extensión y pensamiento. Dicho de otro modo, el hombre es capaz de obrar cuanto puede su cuerpo y su alma, y perseverar en ello implica descubrir hasta dónde llegan las potencialidades que tiene. Pero, y esto debe tenerse en cuenta en grado sumo, esto no significa que todos los hombres perseveren, o que en todos exista el deseo de obrar. Hay quien se encuentra perfectamente cómodo en la pasividad y la pasión.

Por otro lado, a la hora de enfrentarse a la idea de perseverar en el ser partiendo de la argumentación que formula la pregunta por el hombre, a través de su definición como modo singular de los atributos de la Sustancia, es decir, como alma y cuerpo en conjunto, Spinoza busca clarificar cómo se lleva a cabo dicha idea expresando que “el alma, tanto en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo.”¹⁰³ La vida humana entonces se convierte en un constante esfuerzo que consiste en la búsqueda de la perseverancia en el ser en tanto conservación, pero al mismo tiempo en cuanto producción

¹⁰³ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición IX, pg. 111.

hacia la perfectibilidad, tomando en cuenta la dificultad que representa conocer o establecer los límites de la potencia humana de obrar.

Todos los esfuerzos del ser humano, sin embargo, poseen una finalidad, es decir, parten de una cierta motivación e intencionalidad respecto de aquello que pueden lograr, respecto de un cierto deseo que pretenden cumplir. En otras palabras, no existe acción humana que no posea una finalidad, si bien no todas ellas se expresan a través de la individualidad o el egoísmo de un solo individuo.¹⁰⁴ El ser humano, según Spinoza, acciona bajo ideas claras y distintas, de forma tal que pueda vivir bajo los principios y leyes instaurados en la Naturaleza, y padece, en tanto que se sirve de ideas confusas y mutiladas para la realización de su deseo.

En este sentido, el ser humano puede o no perseverar en el ser, y puede o no padecer. Será de hecho la tarea de la Ética comprender cuáles son los procesos a través de los que el hombre logra perseverar en el ser y aquellos por los cuáles padece en lugar de perseverar. Entonces, Spinoza entrelaza los siguientes conceptos a partir de esta definición:

Hemos visto pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue, la pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección. Por tristeza, por el contrario, la pasión por la cual pasa el alma a una menor perfección.¹⁰⁵

Es entre estas líneas argumentativas que se encuentra la clave metodológica de lo que Spinoza va a considerar para aquello que denomina Ética. La alegría, la tristeza y el deseo serán los ejes fundamentales, junto con el odio y el amor, bajo los cuales se entablará el discurso sobre las pasiones humanas, sobre aquello que permitirá al hombre perseverar en el ser o no hacerlo. De modo que entonces, la mezcla entre los afectos de la alegría y la tristeza implicará la posibilidad o imposibilidad de perseverar en el ser hacia una mayor perfección

¹⁰⁴ Esto puede traer confusiones con el argumento anterior que no hablaba de una finalidad en la Naturaleza. La explicación es la siguiente: la Sustancia no obra con fines, es decir, no es que una gallina produzca huevos con el fin de tener hijos, no es que ella sepa y desee tener hijos, o no tenerlos. No es que en el Universo haya una cantidad determinada de estrellas por un fin en específico. No obstante, los seres humanos sí obramos conforme a fines, actuamos con una finalidad en específico, hacemos las cosas con una intencionalidad y motivación anterior a la acción, de menos, en cuanto a las acciones que parten del pensamiento. Podemos elegir cuándo y cómo comer, e incluso no comer, elegir con quién tener una relación de amistad, amorosa, de trabajo, etc. A esto refiere la diferencia entre la negación de un fin en la Naturaleza, y describir la acción humana conforme a fines.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Escolio de la Proposición XI, pg. 113.

o hacia la posibilidad de ver al hombre sumirse dentro de una menor perfección. La cuestión entonces de si se persevera o no en el ser tendrá una relación directa con la capacidad del hombre de comprender los afectos que lo determinan, y hacer uso de ellos para poder desplegar su potencia de obrar.

Aquí se suscita uno de los primeros problemas que se analizarán posteriormente dentro del tercer capítulo en torno a la idea de la perfección en Spinoza, y cómo es que ésta se relaciona con los afectos alegres y tristes en cuanto a sus concepciones respecto de la bondad y la maldad. Para el caso, basta sentar aquí la pregunta sobre cómo es que aquello que de suyo ya posee perfección gracias a la Sustancia y sus atributos, aún tiene que buscar perseverar en su ser para desplegar, a través de las pasiones alegres, una mayor perfección que aquella que se posee dentro de la existencia.

Los modos singulares de los atributos de la Sustancia —los hombres— son perfectos en cuanto a que su existencia proviene de ésta, pero los hombres también deben buscar, a su vez, perseverar en su ser para desplegar una mayor perfección que aquella que poseen como modos, sin por ello establecer gradaciones de perfección en la Naturaleza como totalidad, esto es, sin decir que un objeto inanimado es menos perfecto que un hombre, o que un animal no racional es menos perfecto que un ser humano. El paso de una menor a una mayor perfección solo podrá darse respecto del despliegue de la potencia de obrar del hombre como modo singular de los atributos de la Sustancia. La perfección será entonces uno de los conceptos fundamentales bajo los cuales se comprenderá el sistema de pensamiento de Spinoza, sobre todo dentro de su aplicación práctica en el comportamiento de los hombres, para diferenciar aquello que los hombres accionan y aquello que padecen como siervos.

Asimismo, la aplicación de la idea de las pasiones alegres y tristes será la forma de definir, a partir de dichos elementos, cada una de las demás pasiones que se han expresado, atravesando gracias a dichas pasiones las ideas del odio, el amor, la cólera, la envidia, la misericordia, entre otras. No se trata únicamente, entonces, de lo que el hombre es capaz de realizar, o de lo que realiza, sino también, las consideraciones que tiene el ser humano para consigo mismo, en su fuero interno, respecto de aquello que se imagina capaz de hacer, y aquello que se considera incapaz de realizar, pues, “cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra; y tanto más cuanto más distintamente se imagina

a sí misma e imagina su potencia de obrar. [...] Cuando el alma imagina su impotencia, por eso mismo se entristece.»¹⁰⁶

A diferencia de Aristóteles, quien podemos plantear como un filósofo de la potencia, del movimiento y la actividad, Spinoza busca integrar dentro de su sistema tanto la potencia de obrar como la impotencia; en otras palabras, aquello que el hombre es capaz de realizar y aquello que se encuentra dentro de su potencia de obrar, al igual que aquello que, al menos en apariencia, no es capaz de lograr, por las razones que sean. De igual manera, el ser humano se conoce a sí mismo como más capaz de realizar las cosas cuantos más conocimientos tiene de ellas. Expresado axiomáticamente: a mayor conocimiento de las cosas, mayor conocimiento de uno mismo, en virtud de la capacidad de interactuar con el mundo en general. Así, cuantas más ideas adecuadas posea para enjuiciar el mundo en que se realiza su potencia de obrar, teniendo por contrapartida la posición de aquel que imagina su potencia de obrar disminuida o nulificada, en tanto que no obra, sino que más bien se ve determinado y coaccionado a través de las pasiones que desconoce, de las pasiones que le dominan en su ignorancia.

Para cerrar, habrá que comprender entonces cómo es que se va realizando el entramado de la red conceptual que Spinoza enarbola a lo largo de toda su obra, donde, del concepto de Sustancia y su relación con la Naturaleza y la idea de Dios, se deriva la posibilidad de comprender el comportamiento humano todo. Puede verse cómo la obra de Spinoza entremezcla y liga la metafísica con la epistemología, y la epistemología con la ética, no como disciplinas o elementos separados sino que se afectan entre sí. La forma que se tenga de explicar y de comprender la Sustancia propondrá las posibilidades que se tengan para el conocimiento humano y para la actividad. Una no se comprende sin la otra, y viceversa. Entonces, en tanto Spinoza piensa al hombre como modo singular de las modificaciones de los atributos de Extensión y Pensamiento de la Sustancia, los conceptos de alma y cuerpo sólo podrán comprenderse en virtud de su relación con los atributos que les preceden, o mejor dicho, les conforman.

¹⁰⁶ *Ibidem*, Parte III, Propositiones LIII y LV, Pp. 146-147.

Dicho argumento se habrá de extender hasta poder llegar a establecer la posibilidad de que el hombre persevere su propia vida, gracias a su posibilidad de conocer y reconocer las ideas claras y distintas, pero también por su condición de vivenciar las pasiones, de elegir la dominación servil o la obra afectiva libre. Se instauran dos vías que terminan en la libertad o la esclavitud, ambas partiendo del mismo inicio, que son los afectos: o se acompaña a los afectos con la razón para obrar libremente, o se padece con la ignorancia las pasiones de que uno es objeto. La clave respecto de la potencia humana de obrar será instaurada en su capacidad de perseverar, de potenciar su propio ser hasta la mayor perfección que le sea posible, sin importar si es que efectivamente se llega a dicha perfección, a sabiendas de que el conocimiento de los límites de la perfección humana, de lo que el ser humano es capaz, se encuentra fuera del alcance del conocimiento humano.

2.4. La libertad en el hombre

Después de un minucioso recorrido a través de los elementos cardinales del sistema de pensamiento de Spinoza se busca cerrar con uno de los elementos más enigmáticos de la filosofía en general, pero que cobra un sentido importante y especial dentro del discurso de Spinoza respecto del hombre, respecto de cuál es su lugar dentro del orden de la Naturaleza y cómo es que éste puede obtener de ello la perfectibilidad. Ese concepto es el concepto de la libertad, que ha recorrido como eje todo el pensamiento filosófico, sea arropado por la idea de la Razón, por la idea de Dios, o de la voluntad.

Durante este último apartado se pretende comprender cabalmente cuál es el papel de la libertad en el pensamiento de Spinoza, así como responder al procedimiento bajo el cual puede el hombre, o no, hacerse dueño de sí mismo, convertirse en un hombre libre, aunque no necesariamente autónomo¹⁰⁷, como ocupando el lugar que le corresponde dentro del orden dispuesto en la Naturaleza. Es claro que la posición de Spinoza respecto de la libertad se corresponde con el escepticismo propio de Montaigne, así como con el de la escuela griega con ese mismo nombre. Spinoza piensa que es sospechoso que los hombres se consideren libres en tanto que:

...los hombres se engañan porque creen ser libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones, pero ignoran las causas que los determinan. Por tanto, la idea de

¹⁰⁷ Es decir, sin determinación alguna.

su libertad consiste en no reconocer ninguna causa de sus acciones. [...] Todos ignoran, en efecto, qué sea la voluntad y de qué modo mueva el cuerpo; los que se jactan de otra cosa y forjan residencias y moradas del alma, suelen mover a risa o náusea.¹⁰⁸

Será la tarea de este último apartado examinar cómo es que la idea de la libertad puede fungir como un engaño para los hombres, en tanto que mientras sea la ignorancia de la Naturaleza, tanto la propia como la de las cosas en el mundo, lo que domine respecto de los hombres, y no sea más bien la investigación de la Naturaleza que presente las determinaciones a las que está sujeto el hombre y las acciones que éste realmente puede realizar dentro del mismo. El hombre en realidad no estará más que engañándose al pensar que por tomar una decisión respecto de sus acciones a través de la noción de la voluntad, por ello es necesariamente libre y su acción no está anclada a ninguna clase de determinación.

2.4.1. ¿Qué es la libertad para Spinoza?

Todo el desarrollo del sistema de Spinoza desemboca fuertemente en el problema metafísico en torno a la idea de la libertad, pues, cada uno de los temas que se trabajan dentro de la obra en sus distintos elementos presentan el problema respecto de la determinación de la actividad humana, de la capacidad de actuar o no conforme a lo que se considera la naturaleza humana, y en esa misma medida, de la capacidad que tiene el ser humano de obrar, con conocimiento y haciendo uso de la razón, de forma tal que ello represente una concordancia con las leyes propias del llamado orden geométrico de la Naturaleza. La filosofía de Spinoza es, en ese sentido, una filosofía de la acción.

Ahora bien, ¿a qué se refiere la conceptualización en torno a una filosofía de la acción? No se está presentando una teoría estática, fija, donde la dinámica del mundo se determine de una vez y para siempre, sino más bien una dinámica que se presenta a través del obrar humano como la posibilidad de comprender el mundo a través del conocimiento preciso del afuera y el adentro, de lo ajeno y lo propio, tanto en lo que refiere a la extensión, la materia, como en lo que refiere al pensamiento, al alma. Ello implica que el modo de ser y la perseverancia que se busca en el sistema de Spinoza tienen, como ya se aclaraba en el primer apartado de este capítulo, un cariz político: “Nadie puede desear ser bienaventurado,

¹⁰⁸ *Ibidem*, Parte II, Escolio de la Proposición XXXV, pg. 82.

obrar bien y vivir bien, sin que desee, al mismo tiempo, ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.”¹⁰⁹

En última instancia, se propone una forma de vida que, más que volcarse a una acción sin conocimiento, a una acción que de hecho se conforme desde la servidumbre pasiva a merced de las determinaciones externas, e internas en cuanto pasionales, pueda examinar el mundo a través de las ideas adecuadas, de principios de conocimiento que tengan firmeza en cuanto a veracidad y legitimidad. En esta medida, Spinoza, consciente de que el ser humano en las más de las ocasiones se lanza a la vida ignorando las cosas, que en esa misma medida se cree que por tomar las decisiones voluntariamente no está por ello encadenado a la servidumbre de las pasiones, busca lanzar el reto de la posibilidad de una vida examinada en torno a la razón como un paralelo de la Naturaleza.

Lo que se busca emparejar, como una relación indiscutible, es el establecimiento de una concordancia entre la Naturaleza y la actividad humana: “En cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza.”¹¹⁰ ¿Cómo responde entonces Spinoza a la cuestión de la libertad en el hombre? En la forma paradójica de una doble condición indisoluble: Libre es aquel ser humano que concuerda y empatiza sus acciones con aquello que encuentra y descubre como su naturaleza a través del examen preciso de la Naturaleza en general. Libre es el ser humano que comprende y domina las determinaciones que le conforman y le hacen ser parte de la Naturaleza. Libre es el ser capaz de actuar racionalmente según las leyes propias de la Naturaleza.

Puede notarse claramente, si bien no se encuentran citados en la obra de Spinoza, la influencia que recibe de una lectura de la filosofía helenística, sobre todo de las escuelas del escepticismo, el estoicismo (hasta la Roma de Cicerón) y el epicureísmo. La propuesta de Spinoza es que entre más libre es el hombre, más cercano se encuentra a la Naturaleza. Ello significa que el padecimiento no es sino el desconocimiento de la Naturaleza, la incapacidad de actuar según dicho orden, resultando en la tristeza, la inacción y el sufrimiento para el hombre y sus congéneres. Para el pensamiento de Spinoza, la libertad implica acercarse al conocimiento más adecuado posible, y por tanto, en esa misma medida, acercarse al

¹⁰⁹ *Ibidem*, Parte IV, Proposición XXI, pg. 191.

¹¹⁰ *Ibidem*, Parte IV, Proposición XXXII, pg. 196.

perfeccionamiento humano en la cumbre de sus potencialidades, de forma tal que quien es libre y está determinado a obrar, obra necesariamente, para Spinoza, el Bien. Quien es libre, elige racionalmente actuar solamente sobre aquello que se expresa como un bien, no sólo de forma individual, sino política, colectiva.

No es casualidad que en este espacio, la libertad sea establecida a partir de la legislación de la Naturaleza, pues es a través de ésta que se comprende que la pasividad, el padecimiento y la servidumbre humana se encuentran anclados más bien a un desconocimiento de las cosas, a partir de ideas inciertas que provocan el padecimiento en el mundo. Este será el gran problema político a taclear a través tanto de la reforma del pensamiento como del empate de la acción libre con la acción que lleva por sello las leyes de la Naturaleza (tal como lo expresa el autor en el *Tratado Político* a la hora de definir el derecho natural). El problema respecto de la acción humana es enunciado entonces de la siguiente manera:

...el hombre es para el hombre un Dios. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal suerte que en su mayor parte son envidiosos y molestos los unos a otros.¹¹¹

Cuando Spinoza se atreve a expresar que el hombre es para el hombre un Dios está denunciando uno de los más grandes problemas para la relación de los unos con los otros. En otras palabras, el hombre cree que su potencia para obrar es infinita, cree que es capaz de realizar lo que sea con el simple deseo y querer de realizarlo, y se justifica a través de un supuesto conocimiento respecto de su voluntad, de su capacidad de decisión, que le faculta para poder hacer una u otra cosa, independientemente de que éste no comprenda de ninguna manera las razones y las determinaciones que le han llevado a obrar de ésta u otra manera.

Denunciar también que los hombres rara vez actúan de forma racional muestra claramente el escepticismo con que Spinoza encara a la humanidad en general. El autor está consciente de que mientras la capacidad humana de conocer y de obrar no ha mostrado aún sus límites, la razón de que dichos límites no se conozcan se encuentra anclada en la servidumbre que los hombres tienen para con sus pasiones, la supuesta comodidad en que se encuentran respecto de padecer las determinaciones de la vida sin preguntarse el origen de

¹¹¹ *Ibidem*, Parte IV, Escolio de la Proposición XXXV, pg. 200.

éstas, o proponerse la comprensión del mundo, no sólo en cuanto a la materia, pues en este plano puede verse, ya en la época de Spinoza, el avance (sea en medicina, en astronomía, en matemática, etc.), sino también en el conocimiento de la vida anímica de los seres humanos, de la comprensión y la definición de la vida interna de los hombres.

¿Quién es, entonces, el hombre libre, según Spinoza? “El hombre libre es aquel que vive bajo el dictamen de la razón.”¹¹² El hombre libre, el hombre racional, y el hombre que conoce las determinaciones de la Naturaleza en los atributos que corresponden con su naturaleza es entonces el modelo de hombre, a través de la lupa de una epistemología anclada en ideas claras y distintas, que va a seguir el modelo político de Spinoza. El hombre libre tiene la responsabilidad de compartir su conocimiento, de forma que sea posible alcanzar la libertad en una clave social, y no únicamente para uno solo. Será necesario enseñar a otros la metodología adecuada para comprender el mundo a través de su necesidad, de aquellos elementos que resultan indispensables, y en esa misma medida propugnar la posibilidad de una sociedad preocupada por las acciones humanas, el conocimiento de los afectos, las pasiones y la investigación sobre la potencia de obrar de los hombres, individual y colectivamente.

2.4.2. ¿Puede el hombre ser libre?

Responder a la pregunta por el significado de la libertad en Spinoza no deriva inmediatamente en pretender que el hombre realmente posee la capacidad de determinarse a partir de una facultad que se denomine como libre. Esto Spinoza lo tiene claro, y es por ello que otra de las tareas que se desarrolla en el entramado teórico de su pensamiento se enmarca en examinar la posibilidad de que el ser humano efectivamente sea capaz de realizar acciones de forma libre, y de ser el caso, de dónde proviene dicha libertad, o cómo es que ésta se expresa en el mundo a través del hombre, así como las consideraciones bajo las cuales se establece dicha libertad.

Por principio de cuentas puede, gracias a lo argumentado con anterioridad, afirmarse que Spinoza va en busca de la libertad humana con la fiel creencia de que puede encontrarla, y que de hecho, la posibilidad de la libertad, de encontrarse en el marco de la naturaleza

¹¹² *Ibidem*, Parte IV, Demostración de la Proposición LXVIII, pg. 228.

humana, deberá situarse bajo la guía de una actividad racional, y no más bien como una facultad ciega que se encuentra directamente anclada al querer, a la volición, donde simplemente se encuentra la posibilidad de elegir entre una cosa y otra. Eso, la elección, no es para Spinoza, ni lo será para autores posteriores (piénsese en Kant o Hegel, entre otros), una muestra de la libertad, ni de la ética.

Empezado el segundo apartado de la *Ética*, Spinoza deja claro que: “El alma no puede ser causa libre de sus acciones, o sea, no puede tener una facultad absoluta de querer y no querer, sino que debe ser determinada a querer esto o aquello [...] en el alma no se da ninguna facultad absoluta.”¹¹³ De esta manera, de inmediato se muestra que, a través de la condición de la inmanencia de la Sustancia en tanto que causa eficiente de todas las cosas, sea de forma inmediata o mediata, se establece que la libertad no es absoluta, y en esa medida, que no se encuentra como algo radicalmente distinto de las determinaciones que por naturaleza se instauran a partir de la Sustancia.

Esto es, Pensamiento y Extensión como atributos de la sustancia, y el alma y cuerpo humanos como modificaciones de dichos atributos que en conjunción indisoluble enmarcan la condición de la naturaleza humana, o la forma humana de ser, están ya de suyo limitados y establecidos a través de las determinaciones que son propias de la naturaleza que permite su existencia. El hombre entonces, no será libre de una forma absoluta, ni tampoco lo será más allá de las determinaciones que están instauradas en las leyes de la Naturaleza que le conforman. De hecho, el hombre no será libre como algo radicalmente opuesto a la fuerza legislativa de las determinaciones naturales, ni podrá forjar caminos que no sean posibles ni estén planteados ya por las condiciones que se encuentren en él.

Entonces, la potencia de obrar del hombre se encontrará anclada directamente con su potencia de conocer. El hombre será más capaz de realizar una u otra cosa respecto de las determinaciones del mundo siempre que parta del conocimiento tanto de la Extensión como del Pensamiento, o mejor, las ideas adecuadas al orden necesario en que se encuentran las

¹¹³ *Ibidem*, Parte II, Escolio de la Proposición XLVIII, pg. 94.

cosas en la Naturaleza. Así, Spinoza lanza la siguiente sentencia como una condición que el ser humano tiene como límite suyo: La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.¹¹⁴

El hombre es lo que es capaz de conocer, o mejor dicho, el hombre hace sólo aquello que de antemano se ha dado a la tarea de conocer. De otra manera, el hombre no sólo no actúa, no hace o produce, sino más bien padece, o se deja llevar en virtud de su desconocimiento. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la potencia de obrar del hombre y la pregunta por si el hombre puede ser libre en realidad? Bueno, la respuesta a tal pregunta se plantea a través del siguiente argumento:

...así que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres se creen libres por esta sola causa; porque son conscientes de sus acciones e ignoran las causas que los determinan; y, además, porque los decretos del alma no son nada aparte de los apetitos mismos, que por lo tanto, varían según la variable disposición del cuerpo. Pues cada cual lo gobierna todo según su afecto, y los que, esto aparte, se debaten entre afectos contrarios no saben lo que quieren; mientras que los que no tienen ningún afecto, son empujados acá y allá por cosas de poco momento.¹¹⁵

Expresado a manera de una fórmula matemática de correlación: a mayor conocimiento, mayor potencia de obrar, y en ese sentido, mayor libertad, y por el contrario, a menor conocimiento, menor potencia de obrar, y por supuesto, menor libertad. Que los hombres se creen libres porque son capaces de distinguir entre sus apetitos y llevar a cabo unos u otros deseos solamente muestra que existe una potencia de obrar. Sin embargo, ello no implica necesariamente la libertad en el hombre, en tanto que sólo quien reconoce las determinaciones de las que parten sus elecciones, comienza a caminar el sendero hacia acciones más libres, pues entiende y conoce de dónde proviene la determinación sobre los deseos y apetitos que tiene.

Entonces, la posibilidad de la libertad se relaciona directamente con la potencia de obrar que los hombres tengan para dominarse a sí mismos, respecto de cómo se dan los afectos, sea por causas internas o externas. Eliminar la creencia de que la libertad es idéntica a la volición como una actividad cotidiana de selección de placeres o de las actividades más propicias para la satisfacción humana sin condición de conocimiento del mundo implica dejar de pensar la libertad expresada fuera de las determinaciones naturales, en pugna por superar

¹¹⁴ *Ibidem*, Parte II, Corolario de la proposición XLIX, pg. 95.

¹¹⁵ *Ibidem*, Parte III, Escolio de la Proposición II, pg. 108.

dichas determinaciones y reconfigurarlas. Así, Spinoza, de forma distinta al pensamiento aristotélico, comienza a pensar además de la potencia, la impotencia humana y su limitación:

A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre; porque el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor.¹¹⁶

El significado que tiene la pretensión de Spinoza de estudiar y comprender la impotencia humana, o lo que él denomina la servidumbre, implica un hito en la historia del pensamiento, pues, mientras que se encuentra dentro de una época marcada por el comienzo de la fe en el progreso de la humanidad, del desarrollo del pensamiento científico y demás, el autor comprende cabalmente que el hombre no lo puede todo, pues hay límites para la actividad humana y es necesario tenerlos en cuenta si se pretende pensar la humanidad. Por esto se expresa una sentencia respecto a la actividad humana: “la fuerza con que el hombre persevera en existir es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas.”¹¹⁷

¿Qué es entonces lo que desea evitar Spinoza? La servidumbre humana, la pasividad e inactividad del ser humano para con el mundo que le rodea y la pretensión de una supuesta acción que no lleve por eje un modo de ser que fomente el uso de la razón. El sistema de Spinoza, sin embargo, no se enmarca bajo la figura del racionalismo o el empirismo, en la medida en que toma en cuenta ambos como uno y lo mismo dentro de su principio, y también dentro de sus atributos, como despliegue del mundo. El acento no está ni en las ideas contenidas en el Pensamiento, ni en la materia del cuerpo en su Extensión, sino en ambos.

Si se pretende responder a la pregunta del apartado, entonces, se afirma la existencia de la libertad, como aquello que se produce a través del conocimiento y seguimiento de las leyes del orden de la Naturaleza aplicado a las acciones humanas. El hombre que es libre mantiene sus afectos, pero deja de ser siervo de sus pasiones. Esto es, el hombre puede hacerse libre, dejar la servidumbre, a través de un proceso de conocimiento que le permita comprender el origen de las afectaciones de las que es objeto, y la forma en que éste puede extender su potencia de obrar gracias a dicho conocimiento. Esto, sin embargo, no quiere

¹¹⁶ *Ibidem*, Parte IV, Prefacio, pg. 172.

¹¹⁷ *Ibidem*, Parte IV, Proposición III, pg. 178.

decir ni que todos los hombres sean libres, ni que la naturaleza del hombre sea la libertad o la esclavitud, ni siquiera que los hombres de hecho deseen ser libres, sino saber que el hombre es capaz de ser libre o siervo según la forma en que conozca y enfrente los afectos que conforman su naturaleza.

2.4.3. La relación entre la ética y la libertad

Una vez que se ha aclarado quién es el hombre libre y qué significa dentro del sistema de Spinoza la libertad, cabe entonces establecer la relación entre la libertad y la ética entendida como modo de ser, así como delimitar el funcionamiento de la libertad en términos de la actividad social del hombre. En otras palabras, pensar a la libertad bajo el marco de la ética y también, en esa medida, ver el lugar que ocupa la libertad como condición para la acción ética. ¿Puede un hombre que es siervo de sus pasiones actuar de una forma ética? ¿Puede el hombre libre, si efectivamente es libre, actuar de forma tal que se le conciba como malo, o irracional? ¿Puede, de hecho, un hombre racional actuar de forma pasional?

El concepto central a tratar en este apartado para pensar la ética es el de la libertad de la voluntad, o la capacidad humana de realizar acciones que ningún otro ser vivo puede, a través del uso de su razonamiento, como Pensamiento. La pregunta fundamental que debe responderse cuando se piensa la libertad de la voluntad corresponde a la idea de la autonomía, que ha sido ampliamente tratada, como se ha visto en el primer capítulo, a través de la historia de la ética. Dos posturas son las que han tenido mayor hegemonía: pensar que el hombre es capaz de realizar el mal porque es libre, o pensar que el hombre libre sólo es capaz de realizar el bien. En el caso de Spinoza, argumenta que:

Es indiscutible que el hombre comparte con todos los demás individuos la tendencia a conservarse en su ser. La única diferencia, en efecto, que podría concebirse respecto de los demás nacería de la libertad de la voluntad humana. Pero, según como concebimos al hombre más libre, más nos veremos obligados a afirmar que ha de conservarse necesariamente, para ser dueño de su espíritu. Es fácil concederme este no confundimiento de la libertad con la contingencia. Por tanto, la libertad es virtud o perfección. En consecuencia, todo aquello que en el hombre es índice de debilidad, no se puede atribuir a su libertad. No se puede sostener que el hombre es libre, porque pueda dejar de existir o de razonar. Se dirá, por el contrario, que el hombre es libre, en cuanto tiene poder para existir y ejercer una acción de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana.¹¹⁸

¹¹⁸ *Op. cit.*, *Tratado Político*, pg. 184.

La posibilidad de apropiarse del propio espíritu, ser dueño de uno mismo, se convierte en la clave para pensar la libertad, pero sobre todo para poner en tela de juicio lo que signifique dicha autonomía. En otras palabras, Spinoza establece que el ser humano libre no sería capaz de actuar en contra de su propia conservación, o en contra de la conservación de la Naturaleza en su conjunto, a sabiendas de que su conservación depende y está estrechamente relacionada con la conservación del resto. Precisamente, aquel que atenta contra la propia conservación, la vida propia o la de otros no podría catalogarse como un sujeto libre, sino todo lo contrario, un esclavo, siervo de una serie de determinaciones que ni siquiera es capaz de conocer.¹¹⁹

En ese sentido, el hombre genuinamente libre es el que es capaz de incrementar su potencia de obrar, no el que termina con la duración de su existencia por su incapacidad de lidiar con ella. El hombre genuinamente libre, incluso podría aseverarse rebelde¹²⁰, es aquel que fortalece su espíritu a través de su potencia de obrar, el que es capaz de hacer más, tanto con su intelecto como con su cuerpo, e igualmente es capaz de convivir con otros, de establecer relaciones políticas instauradas gracias precisamente al despliegue de dicha potencia. Un hombre que, por el contrario, resulta impotente, y su forma de realizar las cosas no es sino pasional, es incapaz de llevar a cabo otra cosa que no sea un padecimiento, aun cuando crea ilusoriamente que al realizar su deseo, obtiene mayor alegría.

Spinoza dice que “es evidente, pues, que ningún deseo que nace de un afecto que es una pasión tendría ningún uso, si los hombres pudiesen ser guiados por la razón. [...] el deseo que nace de un afecto que es una pasión es llamado ciego”¹²¹. Precisamente, si ningún deseo que nace de una pasión resulta útil, y dicho deseo es ciego, vale decir que para Spinoza la sociedad tiene un grado alto de ceguera, de ilusión, lo que hace preciso y necesario el uso adecuado de las ideas, y la reforma del entendimiento, no únicamente para clarificar conceptos o para tener sistemas epistemológicamente válidos, pues eso tendría solamente

¹¹⁹ En este caso puede notarse fuertemente la crítica hacia lo que posteriormente se enarbolará respecto de los estudios del suicidio, o incluso de la libertad negativa en sentido hobbesiano y liberalista, donde no tener obstáculos para realizar mi deseo se convierte en la norma de la libertad. En cambio, Spinoza se muestra escéptico de aquel que se precia de ser libre solamente porque realiza su deseo o hace su voluntad, mientras que dilapida o destruye su conservación.

¹²⁰ Haciendo un eco evidente al hombre rebelde camusino, que sería risible para el hombre en clave spinozista.

¹²¹ *Ibidem*, Parte IV, Escolio de la Proposición LIX, pg. 222.

una función como fundamento, mientras que lo interesante y necesario se encuentra en el campo de la práctica, donde la consecuencia de la investigación adecuada del mundo sea capaz de llevar a los hombres fuera de la ceguera y a dejar de desear pasionalmente, y comenzar a utilizar el deseo en favor de afecciones que incrementen su potencia de obrar, aún si el resultado de dicha acción no se ve inmediatamente, sino en consecuencias posteriores.

¿Eso necesariamente significa que hay algunos hombres mejores que otros, o que se encuentran por encima de los demás por haber incrementado su potencia de obrar? No en realidad. Pues la utilidad del incremento de la potencia de obrar no puede tener consecuencias egoístas, donde el único beneficiado sea quien incrementa su potencia. Así, Spinoza expresa que “la máxima soberbia o abyección es la máxima ignorancia de sí mismo. [...] La máxima soberbia o abyección indica la máxima impotencia del ánimo.”¹²² El hombre soberbio y ensimismado no es sino aquel que utiliza su potencia de obrar en beneficio propio, e ignora que su conservación, e incluso que la posibilidad de que éste despliegue realmente su potencia de obrar, persevere en su ser y también lo conserve es a través de la relación con los demás, no solamente con los demás hombres, sino con el resto de los seres que conforman la Naturaleza.

Una propuesta tal como la anterior implica el reconocimiento de la interconexión entre todo lo que se desprende de la Sustancia, de forma tal que todo lo que es modo o modificación de los atributos de la Sustancia se corresponde, desde el grano de arena más pequeño que se encuentra en la materia hasta el hombre con el coeficiente intelectual más poderoso de la sociedad. Planteado así, el esquema del pensamiento de Spinoza en torno a la libertad tiene consecuencias respecto de la capacidad del ser humano para obrar libremente. Nadie puede obrar de forma egoísta y pretenderse libre, ni puede atentar contra la vida o la conservación y decir que dicho acto tiene por motivo anterior la libertad. Es en este momento donde se separan los conceptos de voluntad, deseo y libertad, pues este último no depende únicamente de la motivación para realizar una acción, sino de la evaluación global de la

¹²² *Ibidem*, Parte IV, Propositiones LV y LVI, pg. 217.

acción respecto de sus intenciones, consecuencias, deseos y problemas para con el resto. Así, Spinoza declara que:

El hombre libre procura unir consigo a los demás hombres por la amistad y no devolver a los hombres beneficios equivalentes conforme al afecto de ellos, sino guiarse a sí mismo y guiar a los demás según el libre juicio de la razón, y obrar sólo aquello que sabe que es primordial.¹²³

El rencor, la malicia y la venganza serían padecimientos propios de un hombre esclavo de sus pasiones, que no sabe cómo manejar sus afectos de forma tal que sea capaz de guiarse a sí mismo a través de juicios adecuados, del conocimiento de sus afectos, y de las consecuencias de sus deseos. El hombre libre, en ese sentido, es incapaz de actuar malamente. La pregunta que resta será, ¿es el hombre libre en todo momento, el hombre que se ha liberado, será libre siempre y con todas sus acciones? No. Spinoza también se encuentra consciente de que las pasiones y las acciones forman parte de la vida de los seres humanos, y que habrá momentos en donde los seres humanos actúen de forma virtuosa, de forma libre, y otros donde sean incapaces de hacerlo. De forma tal que la libertad se convierte en un ejercicio, a sabiendas de que el hombre más libre es aquel que en más ocasiones es capaz de adueñarse de sí y de hacer con sus afectos acciones que resulten útiles, para sí y para los demás también.

Cierre del segundo capítulo

En resumen, ¿cuáles son los ejes fundamentales del sistema de Spinoza? La respuesta a esa pregunta se enarbola a través de la comprensión de las redes conceptuales que el autor desarrolla a lo largo de su obra. Para enumerarlos de la manera más sintética posible se establece lo siguiente:

- Primero, a través del concepto de la Sustancia, y su despliegue en las ideas de Dios, y de la Naturaleza naturante, se establece el principio necesario, universal, unívoco y apodíctico que será la piedra angular de todo posterior desarrollo de la idea del mundo, del hombre y de la vida en general.
- Segundo, al anclar en la inmanencia y la perfección de la Sustancia la posibilidad de todo lo existente, los atributos de Extensión y Pensamiento serán el marco límite de

¹²³ *Ibidem*, Parte IV, Demostración de la proposición LXX, pg. 229.

conocimiento de todas las cosas para el hombre. El cuerpo y el alma como modos de los atributos de la Sustancia que se correlacionan, establecen la posibilidad de conocimiento de todas las cosas, incluso de las ideas claras y distintas sobre las cuales se construirá el marco de la acción humana.

- Tercero, la posibilidad de obrar del hombre está directamente relacionada con su capacidad de conocer. Entre más conoce el hombre sobre el mundo, sobre sus determinaciones y sobre su vida anímica, más se engrandece el rango de acciones que éste puede realizar en el mundo.
- Cuarto, la vida anímica del ser humano está plagada de una serie de determinaciones que forman parte de la Naturaleza de la misma manera que forman parte el calor, el frío, el olor, los colores, etc. El hombre está facultado para conocer su vida anímica, y de no padecer en función de ella. En otras palabras, el hombre puede perseverar a través de un conocimiento que clarifique dichas determinaciones y le permita vivir, sabiendo cuáles y cómo son tales.
- Quinto, el hombre tiene la capacidad de actuar racionalmente, independientemente de la condición fáctica que muestra que la mayoría de los hombres no actúan de esta forma. Aquel hombre capaz de actuar conforme a las leyes de la Naturaleza, y de seguirlas voluntariamente, es el hombre racional, y libre. De hecho, el hombre será más libre tanto más comprenda y actúe conforme a las determinaciones que antes ha conocido de la Naturaleza de la que forma parte.
- Sexto, el hombre libre tiene la responsabilidad de enseñar a otros la condición de las determinaciones de las que toda la humanidad forma parte, y en esa medida fomentar una forma de vida que efectivamente tome como principio la necesidad de las leyes de la Naturaleza, y del orden del que éstas participan. Así, el hombre libre busca, si bien no eliminar el padecimiento de su vida y de la de sus congéneres, sí comprender la necesidad detrás del mismo, de forma tal que se parta de ahí para construir una forma de vida.
- Séptimo y último punto, que será la base de la hipótesis a demostrar en el marco del tercer capítulo. El hombre libre y racional sólo actúa conforme a la alegría y el Bien; Dios representa el bien supremo en tanto que principio inmanente de la existencia del mundo y las cosas; aquel que tiene por principio de conocimiento las ideas claras y

distintas no puede obrar de otra manera que no sea conforme al perfeccionamiento y el bien.

Este último punto será el problema metodológico y argumentativo que se habrá de solventar en el marco del sistema de pensamiento descrito en este capítulo. El problema se expresa como sigue: En Spinoza hay elementos más que suficientes para armar una ontología del Bien y del perfeccionamiento del hombre en cuanto a la descripción y comprensión de la capacidad del hombre para actuar conforme a los dictámenes de la razón, sin embargo, el que el autor también haga uso de los términos bien y mal como categorías de valoración humana que no son más que una serie de prejuicios mutilados que nada tienen que ver con la verdadera naturaleza de las cosas tambalea la posibilidad de determinar a la propuesta de Spinoza como una ontología del Bien. En el siguiente capítulo habrá de demostrarse si efectivamente Spinoza es un autor que plantea una ontología así o no.

El objetivo entonces será demostrar que si se acepta la existencia del estatuto metafísico de la idea del Bien, se debe, necesariamente, aceptar también la idea del Mal adquiera también una esencia como cualidad de la Naturaleza, de la Sustancia, o dicho de otro modo, un estatuto metafísico de la idea del Mal. Sin embargo, la propuesta no es instaurar una metafísica del Mal en Spinoza, pues tal argumentación resultaría absurda. Más bien, se pretende, a través de la figura contradictoria del mal en Spinoza, demostrar la imposibilidad y el problema de un estatuto metafísico de la idea del Bien, donde la razón se muestre como siempre tendiendo hacia el perfeccionamiento humano, y como siempre tendiendo hacia la posibilidad de actuar conforme a un universal progresivo para toda la raza humana.

CAPÍTULO III: EL PROBLEMA DEL MAL

Después de una exhaustiva revisión de los elementos históricos que componen el problema de la definición del bien y del mal, así como desentrañar los vericuetos de la argumentación que compone el sistema de pensamiento de Spinoza, es posible ahora determinar, a través del marco teórico propuesto, la demostración de la hipótesis del trabajo sobre cómo se desenvuelve el concepto del mal dentro del pensamiento del autor, y los problemas que se generan en conjunción con su idea de bien, pero sobre todo en la relación de dichas ideas con la Sustancia.

Responder por qué el mal es un problema dentro de la obra de Spinoza, y desplegar dicho problema de tal modo que se pueda realizar una crítica al pensamiento del mismo, así como establecer de menos resoluciones preliminares para tal problema en términos de sus consecuencias para el pensamiento filosófico en general, dentro de cada uno de los elementos de la propuesta filosófica que compete a este trabajo de investigación, es el objetivo primordial a resolver en este capítulo. Si así se quiere, incluso es posible expresar que los primeros dos capítulos no fueron sino un preámbulo, como base y guía, para poder determinar, esclarecer y precisar este problema.

Es importante realizar una acotación aquí en torno al desarrollo del presente capítulo, pues, mientras que dentro del segundo capítulo se opta por iniciar por la reforma del entendimiento como un pináculo epistemológico a partir del cual comprender los métodos necesarios para dar cuenta de la argumentación de la Ética; en el caso específico de la argumentación en torno a la idea del mal habrá que realizar una inversión en los elementos propios del pensamiento de Spinoza, partiendo más bien de los elementos metafísicos que dan lugar a la idea de la Sustancia y de su relación con las ideas de bien y de mal, y de ahí desplegar los argumentos en torno a los elementos epistemológicos y éticos que se desprenden.

Cabe pues, también, aclarar de antemano que el presente capítulo, así como las ideas que articulan el desarrollo de la investigación en su totalidad no están diseñados para presentar una suerte de apología del mal, o de presentar al mal o la maldad, como algo deseable; sino más bien expresar en su integridad las problemáticas a enfrentar cuando se argumenta en torno a las ideas de bien y de mal en su desarrollo dentro de campos explicativos diferentes—es decir, partiendo o desde la metafísica para explicar esencialmente los conceptos, o desde la ética o incluso la cotidianidad y contingencia para dotar de contenido a dichas ideas, bien y mal—. El objetivo entonces será mostrar una visión integral que pueda identificar dichas contradicciones en el pensamiento de Spinoza y elaborar también sus consecuencias, para su pensamiento, para la historia de la filosofía, para el pensamiento en general.

Si el mal es un problema dentro del pensamiento de Spinoza, ello se debe a la doble condición que entraña la idea del bien dentro de su pensamiento. Esto es, en tanto que la

Sustancia se religa con la idea de la perfección, y de ésta se desprende la concepción de perseverar en el ser dentro de los modos singulares de sus atributos, que en última instancia se relaciona directamente con la idea del bien, la Sustancia es el bien. De hecho, de forma relativamente semejante a lo que se encuentra tanto en Platón como en la escolástica, la idea del bien sufre una metamorfosis que no abarca únicamente el contenido moral, y pasa al plano de la metafísica como una cualidad de la Sustancia.

El mal, mientras tanto, padece de una condición que evidentemente no alcanza ni se asemeja al grado de la metafísica, pues, dada la argumentación spinozista, donde la Sustancia se define como inmanente y única en su condición, no puede haber algo que se le oponga, ni tampoco sustancias varias, sino más bien atributos que forman parte de la misma. En este caso, el mal sólo puede participar como prejuicio, error, y en última instancia, ni siquiera se puede pretender desarrollar dicho concepto como existente dentro de la Sustancia, en tanto que para ello, el mal tendría que ser perfecto, tendría que fungir como parte de la posibilidad de perseverar en el ser, entre otras cosas.

Por último, resta hacer una advertencia antes de entrar de lleno en la argumentación respecto del así denominado problema del mal. Dicha advertencia se presenta del siguiente modo: durante el presente capítulo se verán entremezclados los elementos del sistema de Spinoza; esto significa que no habrá, como en el capítulo anterior, un apartado que sea exclusivamente para tratar lo metafísico, otro para lo epistemológico y otro para lo ético, sino más bien, en el presente capítulo se irán abordando los problemas respecto de la idea del mal a través de los conceptos y temáticas relacionadas con éste, donde tienen que tomarse en cuenta todos los elementos relacionándose entre sí, de forma tal que la argumentación sea lo más integral posible.

3.1. La imposibilidad del mal en la Sustancia

Si uno quiere pretender resolver el problema del mal dentro de la visión presentada por Spinoza, debe enfrentarse a elementos que son controversiales, por decir lo menos, dada la muy peculiar y particular definición que tiene sobre la divinidad en su monismo sustancial. ¿Es el mal parte de la Sustancia?, ¿el origen del mal se encuentra en la Sustancia o esta idea está contenida en ella?, ¿cómo se relaciona la Sustancia con la idea del bien y del mal?, ¿puede tener lugar el mal en la filosofía de Spinoza?, y, de tener un lugar, ¿cómo es posible

la existencia del mal en un sistema cuyo principio es perfecto? Estas y más preguntas son las que se desencadenan del cuestionamiento en torno a la figura del mal en el pensamiento spinozista.

Para empezar, habrá que tomar la idea de la Sustancia y comprender cómo se relaciona ésta con la idea del bien, para desencadenar de ahí su relación con el mal. A sabiendas de que en el capítulo anterior se revisó la definición de la Sustancia, así como los elementos, mejor dicho, atributos que la constituyen, en este caso habrá de desarrollarse el apartado según las características y argumentaciones que Spinoza hace en torno a la Sustancia que resultan inciertas cuando se aplican para comprender la idea del mal dentro de su pensamiento. Si la Sustancia efectivamente es causa de todo lo existente, como causa inmanente, no transitiva (es decir, cambiante) de las cosas en el mundo, entonces, la causa del mal debe ser la Sustancia, en otras palabras, la Sustancia debe contener el mal o la maldad.

Cuando Spinoza afirma que la Sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones¹²⁴, expresa que todo lo que es, es asimismo gracias a la Sustancia, en tanto que la Sustancia es el principio, eje rector de todo lo existente. La Sustancia dota de existencia a todos los modos de ser, su condición anterior a todo lo existente hace que esta se encuentre por necesidad como causa inmanente de las cosas en el mundo, y en tanto que ésta, asimismo es absolutamente infinita e indivisible¹²⁵, debe, por necesidad, incluir dentro de todo lo existente, no sólo la posibilidad del mal sino su existencia efectiva, e incluso, la explicación del mismo debe partir de la Sustancia.

Ahora bien, ¿es eso posible? ¿Qué significaría para la Sustancia incluir, o ser causa inmanente de algo como el mal, en tanto que idea, en tanto que imperfección, en tanto que detrimento o degeneración de las cosas en el mundo? Antes de responder a estas preguntas, y teniendo claro que la Sustancia va a pasar a denominarse como Dios a través del discurso del pensamiento de Spinoza, habrá que hacer una pausa para poder introducir lo que va a comprenderse por mal dentro de este capítulo, puesto que sin una definición preliminar de la

¹²⁴ Spinoza, B. (1958) *Ética demostrada según el Orden Geométrico*. Fondo de Cultura Económica, México, Parte I, Proposición I, pg. 12.

¹²⁵ *Ibidem*, Parte I, Proposición XIII, pg. 21.

idea de mal, todo lo que se diga posteriormente como argumento o crítica a cómo se maneja en Spinoza no tendrá sustento alguno.

Entonces, si bien Spinoza define el mal en la cuarta parte de la *Ética* como lo que impide que seamos poseedores de algún bien, y por bueno aquello que ciertamente nos es útil¹²⁶, no por ello se parte del mismo concepto cuando se contrasta el mal como contrapuesto a lo bueno que cuando se expresa la idea del mal como contrapuesto al Bien. Esto es, cuando se habla del mal se habla de lo que impide el bien, de lo que degrada al hombre, lo convierte en un siervo, siervo de sus pasiones, hombre que padece de su tristeza y que no reconoce las determinaciones de la Naturaleza. La idea del mal, en el caso de Spinoza, está directamente ligada con al menos cinco elementos: la imperfección, la ignorancia, el error, las pasiones tristes (junto con el odio, como lo que impide perseverar en el ser) y por último, la servidumbre. En consecuencia, el mal es aquello que impide que se persevere en el ser.

Sin embargo, cuando se habla del Bien, ello no representa únicamente el contrapuesto al mal, como lo que permite perseverar en el ser, o como el conocimiento, lo correcto, las pasiones alegres y la libertad, sino que además implica la perfección que pertenece a los atributos y modos de ser por provenir o ser efecto causado por la Sustancia, por participar de la Sustancia. En esa medida, el problema del mal tendrá que ver directamente con lo que de ahora en adelante se denominará el estatuto metafísico del Bien, en su calidad de cualidad de la Sustancia.

Mientras que en el caso del bien y el mal definidos a través de la utilidad se está hablando en términos morales, de costumbre y de raciocinio en torno a las decisiones que toman los seres humanos, desde donde puede engarzarse la argumentación spinozista que propone el bien y el mal como prejuicios humanos, en el caso de la idea del Bien, así, escrito con mayúscula, se expresa más bien un estatuto metafísico que empareja esta idea con la condición de la Sustancia, esta es anteriormente perfecta, eterna e infinita, de forma tal que el Bien, en consecuencia, lo es también.

De modo que, de aquí en adelante, el problema del bien tendrá por argumentación la premisa enunciada aquí: el estatuto metafísico de la idea del Bien como perfección dentro de

¹²⁶ *Ibidem*, Parte IV, Definiciones I & 2, pg. 175.

la Sustancia elimina la idea del mal, puesto que propone a dichas ideas como elementos ya no contrarios, sino más bien dentro de categorías distintas, desde donde no hay forma de contraponerlos. En consecuencia, la idea del mal se mantiene como un elemento propio de la condición humana, del modo humano de ser, expresado en la forma de un prejuicio. Dicho prejuicio deberá, según Spinoza, erradicarse, pues sólo a través de la idea de la Sustancia y de la investigación de la naturaleza a través de esta es que el ser humano puede comprender lo que corresponde a sí mismo, su perfección.

¿Cómo se relaciona entonces, lo anterior, con la idea de Dios, con la Sustancia? ¿Qué es la Sustancia sino el Bien? Dios es la causa primera y única de todo nuestro bien y un libertador de todos nuestros males.¹²⁷ Esto hace revivir y remontar la discusión escolástica con Tomás de Aquino sobre que el mal proviene del bien, y que de hecho, uno no se entiende sin el otro, y que la existencia de la una está supeditada a la de la otra. La argumentación de Spinoza, en consecuencia, se desarrolla en función no de la inexistencia del mal, sino en la primacía del Bien y la posibilidad de la erradicación del mal en su condición de prejuicio, servidumbre, ignorancia, error, etc., mientras que la existencia del mal en la Sustancia y la posibilidad de la imperfección en los modos singulares de la Sustancia hace contradictoria la idea de establecer un estatuto metafísico del Bien como cualidad esencial.

Tomando este elemento como punto de partida es que se podrá comprender el desenvolvimiento de los argumentos epistemológicos y éticos que se presentarán en los apartados subsecuentes, donde se mostrará la problemática constante en los distintos elementos que componen el pensamiento de Spinoza. Regresando específicamente a la idea de Dios, y su relación con las ideas de Bien y de mal dentro de la Sustancia, se muestra, como ya se sabe, que, según Spinoza, aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna Sustancia¹²⁸, pero, ¿esto qué significa para el mal? ¿Dónde si no, entonces, se encuentra su origen, su génesis?

Sobre esto es de suma importancia comprender la naturaleza de Dios, o lo que comprende Spinoza por Dios en términos de lo que sucede cuando el hombre erra en la comprensión del mismo. Podría pensarse que en el segundo capítulo se han agotado las dudas

¹²⁷ Spinoza, B. (1990) *Tratado breve*, Madrid, Editorial Alianza, Parte II, 15, pg. 129.

¹²⁸ *Ibidem*, Parte I, Proposición XIV, pg. 21.

sobre la idea de Dios, pero intencionalmente solo se explicaron y describieron los elementos fundamentales de dicha idea para poder criticarla y ampliarla en este apartado. El siguiente pasaje ilustra de buena manera los errores humanos en la comprensión de los elementos que componen la Sustancia, y los prejuicios que se encuentran en el ser humano a la hora de pensar en torno a Dios:

...pues los que ignoran las verdaderas causas de las cosas, todo lo confunden y, sin ninguna repugnancia de su alma, forjan árboles que hablan como los hombres y se imaginan que los hombres se forman tanto de las piedras como del semen, y se imaginan que las formas se mudan en otras cualesquiera. Asimismo, los que confunden la sustancia divina con la humana atribuyen fácilmente a Dios los afectos humanos, sobre todo mientras ignoran también de qué modo se producen los afectos en el alma.¹²⁹

De lo anterior podemos derivar que a) Dios no tiene afectos (amor, alegría, tristeza, odio, etc.); b) los afectos se producen en el alma humana, y que se ignora qué son los afectos, así como su poder o influencia en el hombre; c) hay una naturaleza divina, distinta de la humana. Como puede notarse, de inmediato, Spinoza niega que Dios se comporte de manera humana (por lo tanto, los pasajes bíblicos y la identidad entre Dios y el amor quedan vedadas del análisis siguiente). Sin embargo, de igual modo, se presenta a Dios como existente, con una naturaleza necesaria y sustancial. Dios es la necesidad.¹³⁰

Si la naturaleza humana es distinta de la divina no lo es en sus atributos, esto es, en que dichos atributos son Pensamiento y Extensión, sino que lo es en tanto que la naturaleza humana no se determina a sí misma, y su esencia no es lo mismo que su existencia, mientras que en la naturaleza divina, o lo que es más, la Naturaleza¹³¹, la esencia y la existencia son una y la misma cosa. Sin embargo, el hombre es capaz de realizar el mal, o se acerca a la imperfección a través de sus pasiones, o de sus decisiones, pero no por ello esto implica o significa una afección en o para la Sustancia, pues es anterior a éstas y no puede ser afectada.

De modo que, la posibilidad de que el hombre realice el mal, o sea preso del mismo, de la imperfección, de la elección de no perseverar en el ser, es producto de la Sustancia, es causado por ésta. Sólo lo que es anterior a las afecciones, a los modos singulares de ser, puede

¹²⁹ *Ibidem*, Parte I, Proposición VIII, Escolio II, pg. 15.

¹³⁰ Esto por supuesto sin mencionar la crítica inmediata a la figura de Jesucristo y a la expresión bíblica de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, adquiriendo esta última un nuevo sentido.

¹³¹ Rectificando su uso en mayúscula cuando se refiere a la Sustancia, o a Dios y en minúscula cuando se refiere al bien como ente de razón.

ser causa de las cosas en el mundo, de su desenvolvimiento y desarrollo. En última instancia, el mal, su existencia y su posibilidad se imbrican sobre la definición de la Sustancia. Cuando se expresa a la Sustancia como causa, se extiende el problema que compone para el sistema la idea del mal:

Dios no sólo es causa de que las cosas empiecen a existir, sino también de que perseveren en existir, o (para usar el término escolástico) Dios es causa del ser de las cosas. Pues, ya existan las cosas o ya no existan, cuantas veces atendemos a su esencia, reconoceremos que ésta no implica ni existencia, ni duración; por tanto, su esencia no puede ser causa ni de su existencia, ni de su duración, sino sólo Dios, a cuya sola naturaleza pertenece existir.¹³²

De lo anterior se deriva que el hecho de que las cosas existan o no existan, de la duración que éstas tengan, proviene de la naturaleza de Dios, que no es lo mismo que este intervenga en lo que sucede una vez que existen. Son causadas por éste, y determinadas en cuanto a su forma, pero no más. Tomando este argumento, uno podría expresar de inmediato: el mal existe gracias a Dios, el bien existe gracias a Dios, y sin embargo, ello contradiría la serie de elementos que se consideran propios de la naturaleza de la divinidad, al menos de la divinidad a la que atiende el judaísmo y el cristianismo, pues en estas, Dios expresa el Bien, la naturaleza del amor, la compasión, pero también de la justicia, de la rectitud, etc.

De inmediato surge entonces la pregunta que motiva toda la investigación hasta el momento: ¿Puede ser Dios, la Sustancia, el origen y la causa del mal en el mundo y eje rector de toda acción humana, sea ésta buena o mala? La respuesta que Spinoza da es rotunda: no. Y sin embargo, la problemática se mantiene dentro de la lectura que se está realizando sobre el autor. Si la idea del mal no proviene de la Sustancia, ¿de dónde proviene entonces? ¿se encuentra fuera del alcance de lo que la Sustancia puede? No, pues eso significaría que hay algo más que la Sustancia, o algo fuera de ella, y no puede haber dos o más Sustancias.

¿Es el mal uno de los infinitos atributos que no conocemos de la Sustancia? Puede presentarse el siguiente argumento: si los seres humanos son capaces de conocer la idea del mal, y realizar algo que pueda calificarse de malvado, ello implica que 1) el mal no es un atributo de la Sustancia, en virtud de que puede ser conocido; y 2) el mal debe ser conocido igualmente por la Sustancia, pues el mal debe contenerse en alguno de los atributos que le pertenecen. No obstante, el siguiente hecho se mantiene: los seres humanos son capaces de

¹³² *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte I, Proposición XXIV, Corolario, pg. 33.

realizar cosas, de tomar decisiones en función de perjuicios, daños, acciones en contra de aquello que les permite perseverar, y que significa un detrimento en su actividad, una servidumbre a sus pasiones.

Si el hombre es un modo singular de la Sustancia que participa de sus atributos, ¿puede incurrir en algo que no esté contenido dentro de la Sustancia? ¿No pierde el hombre la perfección de que es partícipe por provenir de la perfección de la Sustancia? De esta serie de elementos se esboza en gran medida el problema del mal a nivel metafísico, a nivel de su genealogía y de la forma en que este o participa o no lo hace de la Sustancia. Lo que es más, se agrega al problema sobre la idea del mal el concepto de la perfección o la imperfección, pues, ¿puede perderse o adquirirse la perfección? Ante esto, Spinoza expresa lo siguiente:

Pues, la perfección no quita la existencia de una cosa, sino que, por el contrario, la pone; mientras que la imperfección, por el contrario, la quita; y, por tanto, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios.¹³³

¿En qué consiste la perfección de Dios entonces? En que al mismo tiempo, en su infinitud, este contiene en su esencia su existencia, o, en otras palabras, que a su esencia le corresponde existir. De modo que Dios es perfecto porque existe, y todo lo que existe, existe de forma tal que es perfecto, pues es efecto de Dios, gracias a su existencia es que se dan las cosas. Spinoza afirma que las cosas han sido producidas por Dios con suma perfección, puesto que, dada la naturaleza perfectísima, se han seguido necesariamente de ella.¹³⁴ Ello significaría que el hombre también es perfecto, pero perfecto por ser existente, no por ser bueno. Aquí es donde empiezan a entremezclarse las ideas metafísicas con las ideas éticas. Esto es, Dios es perfecto por ser existente, pero al mismo tiempo por ser perfecto incluye todo lo bueno, y por tanto es el Bien¹³⁵. En cambio, el hombre es perfecto por ser existente, afirma Spinoza, pero, no por ello quiere decir que es bueno, que es moralmente perfecto, virtuoso, libre, de forma que sólo es capaz de obrar bien. No, el hombre también puede obrar mal. En la entraña misma de la contingencia del hombre se abre la posibilidad, tanto para el bien como para el mal.

¹³³ *Ibidem*, Parte I, Proposición XI, Escolio, pg. 20.

¹³⁴ *Ibidem*, Proposición XXXIII, Escolio II, pg. 40.

¹³⁵ Aquí puede verse el paralelismo con el pensamiento de San Anselmo que afirma que “supone un grado mayor y mejor la existencia que la no existencia. Existir, por tanto, es ya un bien.”

Si este elemento, la idea de la perfección, lo aplicamos directamente sobre la idea del mal, el mal—de pertenecer a la Sustancia—, tendría que ser perfecto también, pero, evidentemente no hay tal cosa como un mal perfecto, o no de menos para Spinoza, pues ello implicaría una contradicción en su sistema. Su alternativa es la de expresar que no hay nada esencialmente malo, y que el mal no existe más allá de su condición como prejuicio, error o ignorancia, y no como algo que posea esencia, que forme parte de lo existente, causado por la Sustancia.

Déjese por ahora la idea de la perfección y la imperfección, pues se analizará con mayor exactitud en el tercer apartado del presente capítulo, pero manténgase en mente la idea de que la problemática sobre el mal gira en torno a cómo puede o no insertarse dicha idea bajo diferentes títulos: como contradictorio respecto de la perfección, en este caso, y también al conocimiento, a lo correcto, entre otros. Baste por ahora con dejar clara la intención del autor por expresar la perfección de Dios, causa de todo lo existente y sumo Bien. Resulta importante resaltar que hasta ahora se ha dado por sentado, de algún modo, que efectivamente el autor argumenta a favor de la identificación entre la Sustancia y la idea del Bien como estatuto metafísico. No obstante, resulta necesario mostrar si dicha afirmación es verdadera.

Spinoza afirma que: “El sumo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suma virtud del alma conocer a Dios.”¹³⁶ De ahí podría derivarse que Dios es el Bien en la medida en que conocerle es lo mejor que puede hacer el ser humano. ¿Cómo podría ser el sumo bien conocer a Dios, si éste no fuera asimismo el Bien en cuestión? En esta afirmación puede notarse un conflicto argumentativo entre los tres elementos del sistema: la idea de la Sustancia como elemento metafísico, el conocimiento de la Sustancia como elemento epistemológico, y el bien que representa dicho conocimiento en términos éticos. Si se acepta la interrelación de los elementos que componen el sistema de Spinoza, el conocimiento de Dios no podría ser el sumo bien si a su vez Dios no fuera el Bien que se busca conocer, o el Bien no fuera una cualidad perteneciente a la idea de Dios, así fuese únicamente por su existencia, pues en Dios ya es todo.

Pero, ¿efectivamente Spinoza acepta que Dios es el Bien, o que de hecho la idea del bien supremo se encuentra enmarcada dentro de la esencia de la Sustancia, en tanto antes se

¹³⁶*Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte IV, Proposición XXVIII, pg. 194.

ha dicho expresamente que a la naturaleza de la Sustancia le pertenece existir, que su esencia es esa y no otra? Incluso, ¿sólo porque el bien supremo del hombre sea conocer a Dios, eso hace a Dios y el Bien lo mismo? Para no incurrir en interpretaciones fuera de lo argumentado por el autor, basta atender a lo que él comprende como bien supremo, y cómo es que efectivamente se relaciona esencialmente con la Sustancia:

Finalmente, le llaman bien supremo. Ahora bien, si por tal entienden algo distinto de lo que ya han dicho, a saber, que Dios es inmutable y una causa de todas las cosas, o están embrollados en su propio concepto o no logran entenderse a sí mismos. Lo cual proviene de su ignorancia del bien y del mal, ya que piensan que es el hombre mismo, y no Dios, la causa de su pecado y su mal. Ahora bien, de acuerdo con lo que acabamos de demostrar, esto no puede ser, o tenemos que afirmar que el hombre también es causa de sí mismo.¹³⁷

¿Qué significa que Dios sea el bien supremo, o el Bien? Esto no significa otra cosa que el hecho de que Dios es la causa de todo lo existente. No se está pensando a Dios en una clave antropomórfica, pues, como ya se aclaró de antemano, Dios no padece ninguna clase de afecciones, ni actúa en virtud de la libertad de la voluntad¹³⁸. Dios es lo que es, es existente, no es un hombre, ni se parece al mismo¹³⁹, Dios no es bueno ni es el bien en la medida en que imaginamos su acción volcada hacia los hombres de bien, les hace mejores o les ayuda, o está al pendiente de ellos, así como Dios no es el mal porque envíe plagas, castigue a los hombres o los enjuicie. La afirmación hecha en el pensamiento de Spinoza y la clave de su lectura es la de expresar a la Sustancia, y a la divinidad de una forma no antropomórfica¹⁴⁰.

Asimismo, será importante tomar en cuenta las últimas tres líneas de la cita anterior, pues es ahí donde se expresa con claridad que, en la medida en que el hombre no es causa de sí mismo, sino es causado por la Sustancia, éste no puede ser responsable del todo de cualquier mal provocado por él o que le sea perpetrado, sino habría también responsabilidad

¹³⁷ *Op. cit.*, *Tratado Breve*, Parte I, pg. 91.

¹³⁸ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Proposición XXXII, Corolario I, pg. 38.

¹³⁹ Sobre esto puede profundizarse en la interpretación que hace el mismo Spinoza en el Apéndice de la *Ética*, donde Spinoza expresa: "...de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aún, sienten, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a Él..." (*Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Apéndice, pg. 43).

¹⁴⁰ Otro elemento con que se sustenta una visión no antropomórfica de Dios, y una forma no finalista del mismo se encuentra al principio de la segunda parte de la *Ética*, donde se dice que: "Dios obra con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo [...] la potencia de Dios no es nada aparte de la esencia activa de Dios [...] esa potencia que finge el vulgo en Dios, no sólo es humana (lo que muestra que Dios es concebido por el vulgo como hombre o a semejanza del hombre), sino que también implica impotencia." (*Ibidem*, Parte II, Proposición III, Escolio, pg. 53).

de la Sustancia como causa. El hombre mismo no puede ser causa de su mal y su pecado, pues éste no actúa fuera de las determinaciones propias del orden de la Naturaleza en que se inserta, como modo singular propio de la Sustancia. Esto no quiere decir que el hombre no es responsable, ni es agente de sus acciones, pues sí es él o ella quien las realiza, pero el impulso para obrar o padecer, el contexto y las circunstancias, en donde como causa también se encuentra la Sustancia, interviene y determina de algún modo su actuar.

El hombre no se parece a Dios sino en cuanto comparte los atributos que son propios de la Sustancia. De modo que la idea de mal no puede expresarse en una clave antropomórfica, puesto que el hombre no puede ser, al menos dentro de la argumentación propuesta, esencialmente malo. De igual manera, el Bien se propone como parte esencial de la Sustancia, entre otras razones, porque es condición de posibilidad de lo existente, causa de la existencia del ser de las cosas. En consecuencia, el hombre tendría que ser esencialmente bueno, de donde se deriva el problema de que trata este capítulo. Dios es el Bien, pero, ¿cuál es la consecuencia de lo anterior? ¿Cómo se conoce su condición de Bien y a dónde lleva al hombre la implicación de la Sustancia como el sumo bien? Ante esto se proponen las siguientes líneas:

Dios es, como hemos probado, el sumo bien y todo bien. De ahí se sigue, sin discusión, que quien usa correctamente su entendimiento, no puede caer en tristeza alguna. ¿Pero cómo? Descansa en el bien que es todo bien y en el que reside la plenitud de toda alegría y satisfacción.¹⁴¹

La problemática entre sumo bien, o Bien, y mal, fuera de las críticas y directamente dentro de la propuesta de Spinoza proviene del contraste entre las dos citas anteriores. Al mismo tiempo que Dios es la causa de todo bien, y se instaura como el Bien mismo en toda su condición, es también, al menos, causa indirecta de todo mal, tanto como lo es de todo bien, de las acciones humanas que perpetran daño, que son imperfectas, y cuyo fin no es la alegría, la satisfacción, o la posibilidad de perseverar en el ser. De igual modo, puede notarse la forma en que se van engarzando los conceptos, pues, al ser Dios el sumo bien, quien conoce a Dios, o mejor dicho, quien usa adecuadamente su entendimiento, no puede padecer de tristeza alguna, ser siervo o realizar el mal. La importancia del uso adecuado del entendimiento implica, antes que el absurdo de deslindarse de toda responsabilidad sobre las

¹⁴¹ *Op. cit.*, *Tratado Breve*, Parte II, 7-8, pg. 117.

acciones, sean buenas o malas, el reconocimiento de que las acciones no se encuentran aisladas, sino más bien proceden de una serie de causas e interconexiones, donde todos somos en alguna medida responsables.¹⁴²

En consecuencia, puede argumentarse que un buen entendimiento es la posibilidad de comprender la perfección de la Sustancia, a través de la identidad del buen entendimiento con el atributo de Pensamiento, y de éste para convertirse en alegría o satisfacción. De aquí proviene la justificación de lo que habrá de examinarse a profundidad en el siguiente apartado, la forma en que el Pensamiento, como atributo, y el entendimiento humano comprenden las ideas de bien y de mal, y la forma en que éstas se relacionan con la Sustancia como Bien, como unidad total que causa lo existente.

Entonces, tomada la argumentación de Spinoza en torno a Dios y su relación con la idea del mal, se pueden establecer las siguientes proposiciones: a) o el mal existe y proviene de la Sustancia, lo que rompería con la idea de que la Sustancia es el Bien, o que la Sustancia es perfecta; b) o el mal no tiene existencia sustancial y nada de lo existente es malo, ni imperfecto, que, en caso de ser cierto, resultaría contradictorio con la posibilidad humana de obrar inadecuadamente y perpetrar algún mal; c) o el mal existe y se encuentra fuera de la Sustancia, lo que implicaría la existencia de más de una Sustancia, rompiendo con la condición de totalidad propuesta por Spinoza. Como puede notarse claramente, Spinoza se inclina por la segunda proposición, incluso cuando se le increpa al respecto en la correspondencia que tiene con un obispo holandés, de donde se producen las así llamadas *Cartas del Mal*:

...o bien no hay mal en el movimiento o en la voluntad del Alma, o bien Dios mismo hace expresamente ese mal. Porque también las cosas que nosotros llamamos malas ocurren por el Alma, y por consiguiente con una expresa influencia y concurso de Dios.[...] En otros términos: o no se da en nosotros determinación de la voluntad alguna de la que Dios no sepa eternamente, o estamos poniendo en Dios una imperfección. ¿Pero cómo sabe Dios sino por sus decisiones? Ergo, sus decisiones son causas de nuestras determinaciones, y así parece seguirse otra vez que la voluntad mala o no es un mal o que Dios causa un mal expresamente.¹⁴³

¹⁴² Una propuesta tal desencadena en pensar a la ética en relación directa con el marco de la política. Si bien no se propone, por poner un ejemplo, que alguien en el Tibet sea responsable en algún grado de un asesinato en México, sí implica que cada una de nuestras acciones tiene antecedentes y consecuentes que se relacionan directamente con el mundo en general, y que no podemos deslindarnos de dichas determinaciones, ni pretender que no afectan la forma en que nos acercamos o decidimos qué acción realizar y cuál no.

¹⁴³ Spinoza, B. (2008) *Las cartas del mal*, Buenos Aires, Caja Negra, pp. 21-22.

El argumento del obispo es como sigue: o nuestra voluntad no se encuentra determinada a actuar a través de los atributos propuestos por la Sustancia, o nuestra voluntad depende de la Sustancia. Si lo hace e incurrimos en una acción errónea, mala, entonces la causa de dicha acción, en tanto causa inmanente, es la Sustancia; de no ser así, entonces nuestra voluntad no se encuentra arraigada a la Sustancia y por tanto nuestras acciones, y su causalidad, dependen enteramente de nuestra actividad, de forma tal que el mal que resulte como consecuencia de las decisiones y las acciones humanas no puede ni podría provenir de la Sustancia, pero, nuestra acción sería una negación y oposición directa a la Sustancia.

Si Dios tiene conocimiento de las acciones humanas como atributo del Pensamiento que se corresponde con el nuestro como modo singular, cuya naturaleza perfecta es la de su existencia, el que el ser humano incurra en acciones que con conocimiento implican un error, un daño y una actividad que puede clasificarse como mala, como impidiendo la adquisición de un bien, o como una acción inútil, entonces la imperfección de dicha acción provendría también de la imperfección de la Naturaleza, de Dios, argumento que es, para Spinoza, absurdo.

Pero, igual de absurdo sería proponer que hay algo de la actividad humana que no se desprende de la Sustancia, de los atributos de la misma; tan absurdo como es proponer que hay algo de imperfecto en el conocimiento o en la condición de la Sustancia que hace posible la acción errónea o mala. Aquí es donde más fielmente puede notarse lo que ya se expresaba: La problemática no es entre actuar de forma buena o mala, como modos de relacionarse, sino entre la idea del Bien como fundamento y como esencia de todo lo existente propuesto a través de la idea de la perfección, y la idea del mal como imperfección, como falla y error dentro de lo que se presenta como esencialmente perfecto.

En suma, vale preguntar, ¿El mal forma parte de la Sustancia? ¿Es la Sustancia perfecta y sus modos también o hay imperfección? ¿Es la imperfección solo una gradación de la perfección o hay tal cosa como una imperfección radicalmente opuesta a la perfección? ¿Cuáles son las consecuencias que se desprenden de la existencia del mal en la Sustancia? En lo que respecta a la respuesta a estos cuestionamientos, se atiende a pensar que no hay una forma unívoca de cómo resolverlos, en la medida en que primero deberá cuestionarse si el fundamento metafísico que propone Spinoza se sostiene, o si más bien no sería preferible

negar que la Sustancia participa de un estatuto metafísico que incluye la idea del Bien como una propiedad esencial de la misma.

No es gratuito que Spinoza no esté dispuesto a darle existencia sustancial al mal, pues eso significaría que la Sustancia no es perfecta, y que de ella no se desprende la perfección de lo demás. Sin embargo, la vida práctica de los seres humanos enseña que la imperfección, el mal, las pasiones, entre otras cosas, son una realidad que, de aceptarse la premisa de la necesidad de la existencia de la Sustancia, y de la explicación de su naturaleza, debe provenir también necesariamente de ahí. De forma tal que restan dos vías para solucionar el conflicto: o se acepta que la Sustancia no puede contener como propiedad esencial al Bien, ni ser idéntica al mismo, o se expresa al mal con un estatuto semejante al del Bien.

Dado que la idea de que el mal sea una cualidad esencial de la Sustancia implicaría como consecuencia que todo lo existente es malo de suyo, obteniendo como resultado que nada puede haber que sea bueno, tal premisa se descarta como una vía para resolver el problema del mal. Ello significa que el resto del presente capítulo tendrá que explicar cómo es que la Sustancia no es el Bien, y de qué forma es que resultaría un problema que Sustancia y Bien sean idénticos, no sin olvidar que se parte de la formulación propuesta en el pensamiento de Spinoza en donde se da fuerza al argumento respecto de dicha identidad, y que la alternativa deberá también poder contenerse entre los argumentos del pensamiento del autor en cuestión.

Por último, será necesario aclarar que, si bien dentro del presente apartado y en la investigación en general se pretende dejar fuera el estatuto metafísico de la idea del Bien, ello no significa que se dé al traste o se niegue la metafísica en su totalidad en la propuesta de Spinoza. Esto es, se acepta que el fundamento del sistema de Spinoza es la idea de la Sustancia y sus infinitos atributos, así como se mantiene la idea de establecer un principio metafísico que funja como eje para la comprensión de todo lo demás. No obstante, eso no significa que la idea del Bien sea una cualidad que posea o se identifique con dicho principio. A lo sumo, se acepta que la idea del bien, tanto como la idea del mal, se contienen en uno de los atributos de la Sustancia como modos de pensar, pero no así como cualidades esenciales intrínsecas a la definición y constitución del principio metafísico del que parte Spinoza: la Sustancia. Dicho así, la Sustancia no puede ser esencialmente buena o mala.

3.2. Epistemología del mal

De principio, se puede aseverar que hablar de una epistemología del mal en Spinoza tendría que ver con emparejar el concepto del error, de la gradación del conocimiento que es capaz de obtener el hombre, como modo singular de los atributos de la Sustancia, a la idea del mal. Sin embargo, en este caso, más allá de establecer la relación que puede haber entre la idea del mal y el error en el conocimiento, o lo que correspondería a la ignorancia socrática como el peor de los males, también es esencial comprender, a través de las definiciones del autor, sus axiomas, y los elementos propios de su visión epistémica, las condiciones de posibilidad de la existencia del mal dentro del sistema y su peculiar posición dentro del mismo.

Esto es, no sólo determinar que el mal provendría de la Sustancia entendida como inmanencia, tal como se ha buscado mostrar en el primer apartado de este capítulo, sino, además establecer la forma en que el conocimiento del mal se desencadena de los elementos de la Sustancia, sobre todo basado en la causalidad, partiendo de la comprensión y distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas, de forma tal que pueda desplegarse la idea del mal en el hombre, su actividad, su acción, pero sobre todo, su forma de conocer el mundo. De modo que, más que explicar o atender específicamente qué es una idea inadecuada, o la diferencia entre ideas verdaderas, verdades eternas, o ideas falsas¹⁴⁴, se examinará la relación de la idea del bien y del mal con base en el marco de la epistemología de Spinoza, y de sus fuentes¹⁴⁵.

Habrá que partir de uno de los elementos esenciales en el pensamiento de Spinoza, y en el pensamiento filosófico en general, el concepto de causalidad, y la forma específica en que el autor lo entiende para que de ahí se puedan desprender las ideas adecuadas, la determinación de las cosas y también su conocimiento en el mundo. La forma en que Spinoza comprende la causalidad, si bien no es del todo distinta de la propuesta por la escolástica a través de la deducción racional del nominalismo, o del método cartesiano, tiene un sello peculiar, el de partir de un principio total, donde “dada una determinada causa, de ella se sigue necesariamente un efecto, y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga efecto alguno.”¹⁴⁶

¹⁴⁴ Para esto véase Spinoza, B. (2014) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 50-76, pp. 120-136.

¹⁴⁵ Esto se justifica por lo expresado en el apartado 109 del *Tratado de la reforma del entendimiento*, pg. 155.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte I, Axioma 3, pg. 12.

Ahora bien, se parte de la causalidad como posibilidad de conocimiento de las cosas en la medida en que de dicho proceso se puede deducir la determinación de las cosas en el mundo, y su génesis, dentro de la idea más perfecta y adecuada, la de la necesidad de la existencia de la Sustancia, expresada como la totalidad de la Naturaleza, como *Naturaleza naturalizante*, causa inmanente, etc. El entendimiento es capaz de conocer la determinación de las cosas de la Naturaleza, sus relaciones y conceptos; éste posee la capacidad de conocer la determinación y clasificación de las ideas que el atributo del Pensamiento contiene, de forma tal que sea posible explicar el mundo tal como se piensa.

Cuando Spinoza expresa que la primera idea que tiene el Pensamiento es la de su propio cuerpo¹⁴⁷, y que cuanto más experimenta el cuerpo, más percibe y conoce el alma¹⁴⁸, lo que se expresa es la capacidad de conocimiento en su infinitud, en la infinita posibilidad de dar cuenta de los nexos causales que componen el mundo, y de llegar a las ideas más perfectas para, asimismo, partir de ahí para pensar y actuar en el mundo. Si se atiende específicamente la idea del bien y del mal surge la pregunta siguiente: ¿Son el bien y el mal objetos en el mundo que puedan clasificarse bajo las determinaciones de la Naturaleza? ¿Hay una sola clase de bien o de mal de forma que pueda definirse unívocamente lo que es bueno y lo que es malo, a partir de distinciones claras? Ante este problema, donde la respuesta evidente es que no, Spinoza expresa que:

...todo lo que se dice del pecado, tan sólo se dice en relación a nosotros, como cuando comparamos dos cosas entre sí o una bajo distintas perspectivas [...] bien y mal o pecado no son otra cosa que entes de razón y, en modo alguno, unas cosas o algo que tiene existencia, como bien fácilmente mostraremos con más amplitud en lo sucesivo. Porque todas las obras que hay en la naturaleza son perfectas.¹⁴⁹

El conocimiento de las ideas de bien y de mal se da únicamente expresado bajo el atributo del pensamiento, éstos no son entes extensos, no poseen cuerpo, no vamos a la Naturaleza a encontrar el bien o el mal, sino que dichas ideas se encuentran instauradas en el entendimiento humano como conceptos comparativos, cuyo uso implica relacionar ideas,

¹⁴⁷*Ibidem*, Parte II, Proposición XIII, Corolario, pg. 61.

¹⁴⁸*Ibidem*, Parte II, Proposición XIV, pg. 67. Véase también, Parte II, Proposición XIX, pg. 72; Parte III, Proposición II, Demostración, pg. 107; Parte III, Proposición XXVIII, Demostración, pg. 126.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, *Tratado Breve*, Parte I, 6-7, pg. 88.

acciones, e incluso, aunque de forma ilegítima¹⁵⁰, a la Naturaleza. Algo es malo sólo en la medida en que no es bueno, y algo es bueno en la medida en que no es malo. Si algo es bueno para mí y malo para alguien más, no se expresa una medida total en que algo sea bueno para absolutamente todos los seres vivos.¹⁵¹

Puede notarse entonces que el bien y el mal, el pecado, no pueden clasificarse como cosas en el mundo, no tienen características unívocas y precisas bajo las cuales se pueda expresar su determinación dentro del marco y el orden de la Naturaleza, pero ello no significa que no existan, o que no tengan injerencia en cómo son y se perciben las cosas en el mismo. Entonces, ¿a qué se refiere Spinoza cuando dice que bien y mal son entes de razón y que no pueden comprenderse sino en relación a unas u otras cosas? La explicación se encuentra en que el bien y el mal, expresados en términos del entendimiento humano, y de la forma en que los seres humanos utilizan tales conceptos, son modos de pensar que sólo es posible comprender a través de la comparación y el contraste con otras cosas.

Cuando se expresa que decir que la Naturaleza es buena o mala es hacer uso ilegítimo de los conceptos de bien y de mal, se atiende a la idea de que un terremoto, un desastre natural, o la misma muerte puedan ser categorizadas bajo las ideas de bien o de mal. La Naturaleza, en esa medida, no es buena o mala, sino más bien amoral. Sin embargo, esto no implica que las ideas de bien y de mal no tengan su génesis, hablando en términos de Spinoza, dentro de la Sustancia, pues, como entes de razón, deben provenir de la naturaleza del atributo de Pensamiento de la Sustancia¹⁵², pues de otro modo, tendría que explicarse de dónde

¹⁵⁰ Cuando se dice que se conceptualiza a la Naturaleza de forma ilegítima respecto de las ideas de bien y de mal se atiende a la idea de que un desastre natural puede ser bueno o malo, que un huracán que mata gente es malo, o que un terremoto es un castigo divino.

¹⁵¹ Puede evidenciarse entonces el problema y contraste con la idea de la Sustancia y de Dios como el Bien. Mientras que en el primer apartado se ha problematizado la posibilidad de la identidad entre la Sustancia y el Bien, cuando se enfrenta a los conceptos de bien y de mal con el fundamento epistemológico respecto de su constitución y origen, se muestra la idea de que el bien no puede comprenderse sin el mal, y viceversa, en virtud de que ambos no son sino modos de pensar que califican como entes de razón, y su uso se restringe precisamente al Pensamiento.

¹⁵² Es esencial decir lo siguiente: la idea de los entes de razón no está planteada de manera tal que se confunda con el mundo de las ideas platónico, donde las ideas son las formas de los objetos en el mundo, y entre más perfecta la idea, más se acerca al conocimiento, tal como sucede con la idea del Bien, ya abarcada en el primer capítulo. La diferencia aquí estriba en que dichas ideas se contienen en un principio, la Sustancia, que además posee como atributo la Extensión, y que dichos entes, en especial los que nos competen—bien y mal—, no se encuentran desligados en un mundo distinto, superior o supraterrrenal, sino forman parte de la Sustancia y se aplican directamente sobre las acciones humanas, no sobre las cosas. Los entes de razón no son formas

proviene los entes de razón, y cuál es la causa de estos mismos, atendiendo a otro principio que no sea el de la misma Sustancia.

¿Qué es entonces un ente de razón sino un concepto del pensamiento, un modo de pensar del entendimiento con que se analizan, o mejor dicho, se relacionan los distintos objetos en el mundo y las distintas ideas que se tienen de éste? ¿Cómo un hombre puede realizar una acción malvada o una buena acción, sino en función del juicio y la relación que se haga de este con lo que se está haciendo, y con las consecuencias de dicha acción? En este punto, y sin atender el estatuto metafísico de la idea del Bien, se concuerda con la argumentación de Spinoza, bien y mal sólo se comprenden en función uno del otro, y efectivamente no pueden clasificarse como cosas, como objetos del mundo, de forma que no puede tratarseles como tal, en la medida en que no tienen una referencia material, un cuerpo, una Extensión que pueda percibirse.

La consecuencia que se sigue de la argumentación anterior es la de comprender que el bien y el mal funcionan como modos de pensar, entes de razón, que expresan una forma de relación y de enjuiciamiento sobre cómo son las acciones, los hombres, las ideas, las cosas, etc.¹⁵³ Expresan en alguna medida la forma en que se dan, aunque no son propiedades esenciales de las cosas. Un hombre no es esencialmente bueno o malo, sino que es considerado como tal a través de la serie de acciones que realiza, y en comparación con otros hombres. Esto se expresa de mejor modo cuando Spinoza dice que:

La cuestión es, pues, si el bien y el mal se incluyen entre los entes de razón o entre los seres reales. Ahora bien, puesto que el bien y el mal no son otra cosa que relaciones, está fuera de duda que deben ser colocados entre los entes de razón. Pues jamás se dice que algo es bueno, sino en relación a otro que no es tan bueno o no nos es tan inútil como otra cosa. Y así cuando uno dice que un hombre es malo, no lo dice sino en relación a otro que es mejor...¹⁵⁴

A partir de aquí habrá de comprenderse la forma en que Spinoza está pensando el bien y el mal, desde un marco crítico epistemológico donde ambos se encuentran como entes de razón, buscar soluciones o alternativas respecto de lo ya analizado en el primer apartado sobre la condición de la Sustancia como Bien, o mejor dicho, del Bien como propiedad

delimitadas de cosas en el mundo o ideas perfectas, sino categorías según las cuales pensamos a las acciones realizadas por los seres humanos en el mundo, al menos estas dos.

¹⁵³ Es a través de esta argumentación que incluso se comprende a qué se refiere Spinoza cuando expresa que bien y mal son prejuicios que se hacen sobre las cosas.

¹⁵⁴ *Op. cit., Tratado Breve*, Parte I, 10, pp. 94-95.

esencial de la Sustancia, de Dios. En el conflicto y la problemática entre estas dos perspectivas se juega la argumentación completa de toda la investigación. La relación entre el Bien, el mal y la Sustancia queda en un vacío argumentativo, en la medida en que la existencia del mal, como ente de razón, imperfección, o cualquier otro concepto que clasifique como una forma de relación en términos de pensamiento pone en tela de juicio la perfección metafísica de la Sustancia como totalidad de lo existente, si y solo si se identifica a la Sustancia con el Bien.

Una vez aclarada la forma en que habrá de pensarse el bien y el mal, puede dar pie a analizar cuál es la relación entre la idea del mal y el error. Cuando Spinoza afirma que la percepción que se denomina como primer acercamiento al conocimiento, denominada *de a oídas*, es la forma más imperfecta, y por tanto, en la que más posibilidades hay de incurrir en el error¹⁵⁵, afirma que en el error hay imperfección tan solo en la medida en que se está partiendo de ideas inadecuadas, de ideas mutiladas, que no logran adquirir el grado de necesidad, de certeza, con que se puede conocer el mundo— en otros términos, no puede identificarse la causa, génesis, consecuencia y efectos de tales ideas, y por tanto es poco probable obtener conocimiento de ello— haciendo de este tipo percepción el que menos utilidad procura.

Sin embargo, el autor no descalifica dicha percepción por ser el menos útil para obtener conocimiento certero, dado que efectivamente también se acepta que permite alguna clase de utilidad. Si se trae a colación la idea del bien expresada en la cuarta parte de la *Ética*, recordando que implica la adquisición de algún bien, de algo que nos sea útil, entonces, se encuentra aquí una relación conceptual aparentemente ambigua: en la medida en que la percepción menos perfecta, de donde se obtienen más errores, aún resulta útil, esta se considera algo bueno, pero, siendo los errores partícipes de ideas mutiladas, de imperfección, éstos no pueden sino traer pasiones tristes, equívocos, y formas sobre las cuales no es posible perseverar en el ser, de forma tal que serían consideradas algo malo.

Ahora bien, si el verdadero método consiste en la búsqueda del conocimiento adecuado, de la idea adecuada respecto de la cual partir para conocer la naturaleza de las

¹⁵⁵ *Op. cit.*, *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, 19, pg. 105. Véase también, *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte II, Proposición XL, Escolio II, pp. 86-87.

cosas en el mundo, y dicha idea no es otra que la de la Sustancia, se pregunta entonces, ¿puede el conocimiento ser algo imperfecto? No. De hecho, toda percepción que parta de ideas mutiladas no podrá calificarse como conocimiento, sino como prejuicio. Que el error resulte útil no implica que éste forme parte del conocimiento; ello tiene como consecuencia pensar si el conocimiento puede resultar útil para otra cosa que no sea el bien, y si todo lo que sea calificado de malo proviene, a su vez, de ideas mutiladas, pasiones tristes y de hombres que no son sino siervos.

De ahí se deriva la pregunta de si el error es algo bueno o malo, en consecuencia de los resultados que de este se derivan, y la relación que se obtiene a partir de una percepción que es imperfecta, o que no califica como conocimiento por no provenir de una idea adecuada, con la condición de certeza que se expresa en la necesidad de la Naturaleza. Es en esta clave que se cuestiona de nueva cuenta a Spinoza en su correspondencia con el obispo, cuando se presenta la posibilidad de que el ser humano, en su perfección, cometa errores y peque:

Y por consiguiente, aquel que yerra no debe haber recibido de dios la perfección de poder no errar, pues si no, no erraría jamás, porque según el planteo de V.S. el accionar es siempre tan perfecto como la esencia recibida. [...] Pero nuestros errores son una prueba de que nuestro poder no es tan dependiente de dios. [...] O bien no somos tan dependientes de dios, o bien no tenemos en nosotros la capacidad de evitar el error.¹⁵⁶

La argumentación antes propuesta implica que si el hombre es causado por Dios, y participa de los atributos que provienen de este, el hombre es perfecto, como perfecto es Dios. En esa medida, el hombre no podría realizar acciones imperfectas, ni tampoco podría obrar de una forma tal que lo producido por éste no tuviese esa misma condición de perfección, a menos que su naturaleza igualmente sea incapaz de evitar el error, pero, ¿puede una naturaleza ser perfecta si es incapaz de evitar el error? La experiencia humana muestra que los hombres cometen errores, que los hombres padecen y en muchas de las ocasiones son incapaces de tener por fundamento la racionalidad, el pensamiento, las ideas adecuadas y la Sustancia como eje de su actividad. Entonces, resulta contradictorio presentar al hombre como perfecto, y al mismo tiempo falible, pues la perfección no puede implicar fallas.

¹⁵⁶ *Op. cit., Las cartas del mal*, pg. 38.

Ejemplos claros de la afirmación anterior pueden encontrarse a lo largo de la historia de las religiones, pero en el caso del pensamiento de Spinoza respecto de Dios hace falta mirar qué significa la perfección de Dios y qué la perfección del hombre, para ver en qué consiste la problemática entre la perfección y la falibilidad. Si Dios es perfecto por ser existente, como ya antes se ha anotado, y el hombre es falible porque puede equivocarse, desconocer y obrar mal, ¿cómo puede el hombre a su vez ser perfecto? Si la perfección del ser humano se reduce a su existencia como ser causado por la Sustancia, y se niega la posibilidad de la perfección ética, donde el hombre actúe de buena manera, entonces el hombre es perfectamente falible. Pero al menos desde la óptica de la presente interpretación, si el hombre ha de ser perfecto, como se pretende que la Sustancia sea perfecta, pues no hay posibilidad de error en ella, no puede únicamente ser perfecto por ser existente.

Si la voluntad humana depende de Dios, el error no es humano, sino divino, y en virtud de ello, perfecto. Los hombres no pueden más que actuar conforme a la naturaleza que les fue determinada de antemano. La otra opción implica que los hombres, su voluntad y sus acciones no estén directamente ligadas con las condiciones y la causalidad que proviene de la Sustancia, que, en el marco del pensamiento spinozista, no es sino un absurdo, pues todo lo que es, es en Dios, aunque mediado por las modificaciones de sus atributos. De modo que si la esencia humana es falible, y el hombre es capaz de errar, como lo muestra la experiencia más común que pueda tener cualquier ser humano, ello sucede o es producto de la Sustancia, que en su totalidad o envuelve la posibilidad del error, o la figura del error no es sino una actividad de la Sustancia ya perfecta que el hombre es incapaz de enjuiciar adecuadamente.

Esto último representa la posición que se instaura en la *Reforma del Entendimiento*, pues, si el hombre comete errores no es sino porque es incapaz de reconocer lo correcto, lo adecuado, en virtud de que las ideas de las que parte no son ideas adecuadas. En tanto las ideas de las que el hombre parta no sean adecuadas, la norma es el error. Y eso no implica que la Sustancia esté plagada de errores, o que sea malvada, sino que el entendimiento humano yerra en virtud de que los principios de su investigación no son adecuados, y por tanto, sus resultados no pueden serlo tampoco. Lo que la reforma deberá lograr es demostrar la existencia de un principio adecuado, la Sustancia, respecto del cual pueda construirse la

investigación sobre la naturaleza de las cosas, cuyo resultado sea que las obras humanas no sean sino buenas.

Es dentro de esta serie de argumentos que surge la problemática respecto del criterio con el cual se juzga que una acción es equivocada, errática o mala. ¿Hay un criterio específico que se aplique en el esquema epistemológico de Spinoza para determinar con certeza si algo es equivocado o no? Sí¹⁵⁷, y efectivamente esto tiene que ver con los atributos y la forma de la experiencia propuesta por Spinoza, donde el error proviene, no de la Sustancia, sino del desconocimiento, de la ignorancia, de una carencia en la experiencia que el cuerpo ha tenido, y que por tanto impide que las percepciones del alma sean lo más adecuadas posibles. La reforma del entendimiento se propone como la vía para evitar las ideas mutiladas, sin por ello pretender eliminarlas, o pretender que el error se desvanezca, partiendo de la posibilidad de tomar la necesidad de la existencia de la Sustancia como el principio bajo el cual se van a conocer el resto de las cosas.

Si el error es malo, no lo es gracias a que se encuentre en la naturaleza humana, las cosas o la naturaleza; su posibilidad se encuentra anclada a un acercamiento confuso de las cosas, y no únicamente en la acción o pensamiento errado. De modo que el error deja de proponerse como una figura del mal, en la medida en que el criterio para tomarlo, como criterio humano, está incompleto, falto de experiencia suficiente para enjuiciar a partir de una certeza las cosas en el mundo. Ahora bien, ¿cómo es que el error puede ser considerado malo? El otro criterio que se utiliza, ya no atendiendo únicamente a la condición del error ligado a la naturaleza de la Sustancia, proviene de las consecuencias que se siguen para la acción humana de partir de ideas mutiladas, de errores, a la hora de actuar.

A partir de aquí se realiza el nexo entre lo que el hombre es capaz de conocer, y lo que el hombre es capaz de hacer, entre lo epistemológico y lo ético. El error se califica como malo, más allá de estar incompleto o de impedir el conocimiento de las cosas, en la medida

¹⁵⁷ Si bien dentro de la investigación se ha propuesto desentrañar y tratar de resolver los problemas que surgen con la idea del mal dentro del pensamiento de Spinoza, no por ello se descalifica el sistema en su totalidad o se pretende que no es posible encontrar alternativas dentro del mismo. Precisamente, la idea de esclarecer los problemas es poder encontrar una forma de solventar, a través de los argumentos del propio Spinoza, el problema del mal dentro de su obra, sin apelar a decir que se invalida por completo su pensamiento.

en que éste puede causar acciones perniciosas para los seres humanos¹⁵⁸. Es en la acción humana en donde el error tiene sus consecuencias más graves, pues quien actúa conforme a ideas inadecuadas, se convierte en un siervo de sus pasiones. Spinoza expresa que “El alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.”¹⁵⁹ Las deducciones hechas por Spinoza expresan cómo el hilo conductor de un entendimiento que parte de ideas inadecuadas desencadena en la servidumbre de las pasiones, en una pasividad donde el hombre solamente padece, de forma tal que se convierte en alguien determinado únicamente por su deseo, siervo del mismo.

De forma que, calificado en sí mismo, el error no puede designarse como malvado, así como no puede etiquetarse de tal modo a la Sustancia, ni a ninguna cosa del mundo, pues el mal no es una categoría esencial bajo la cual pueda definirse una cosa, o a un ser humano. El error, más bien, califica de malo en la medida de las consecuencias que devienen de su uso para tomar partido en una acción, tanto como es pernicioso por provenir de una percepción o idea inadecuada. Es precisamente en la condición del error que este se relaciona con la idea del mal, así expresado dentro del marco de la correspondencia donde Spinoza atiende el problema:

...manteniendo nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento no sólo nos conservamos tan perfectos como somos, sino que nos volvemos todavía más perfectos mientras servimos a dios. [...] Porque si no creemos que dios tenga conocimiento de lo malo, mucho menos podemos creer que él vaya a castigarlo.¹⁶⁰

El buen entendimiento se convierte en sinónimo de buena acción, o de una acción expresada conforme al orden geométrico de la Naturaleza. Del conocimiento que parte de ideas adecuadas se obtiene una acción buena, mientras que, de la ignorancia que implica el error causado por las ideas inadecuadas se obtiene padecer acciones malas. Este es el paralelismo que hay entre lo que puede el pensamiento, la epistemología, y lo que puede obrar el ser humano, la ética. El hombre se convierte en acreedor de la perfección que le pertenece, piensa Spinoza, en la medida en que comprende las determinaciones de que forma

¹⁵⁸ Como fundamento de dicha argumentación véase lo expresado en *Op. cit., Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte IV, Proposición XXVII, pg. 193: “Nada sabemos ciertamente que sea bueno o malo, sino lo que conduce, en realidad, a entender o lo que puede impedir que entendamos.”

¹⁵⁹ *Op. cit., Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición I, Corolario, pg. 105.

¹⁶⁰ *Op. cit., Las cartas del mal*, pp. 41-42.

parte como modo singular que participa de los atributos que componen la Naturaleza, a la Sustancia, y sólo el error, que a su vez resulta útil por servir de primer acercamiento al conocimiento, puede, de mantenerse sobre el camino errado, convertirse en causa de la servidumbre de las pasiones, de un hombre incapaz de hacer uso de ideas adecuadas a la hora de enjuiciar y obrar en el mundo.

Ahora bien, ¿por qué se cuestiona a Spinoza sobre el conocimiento que puede o no tener Dios en torno a lo malo, y en torno a los castigos que éste mismo puede perpetrar como juez justo que habrá de poner orden sobre los cielos —por supuesto propuesto desde la óptica de la visión judía y cristiana del mundo—? Puede mirarse cómo el obispo se encuentra en gran medida empecinado por mostrar una figura de Dios como apasionado, como afectado por la ira, por el amor, como capaz de obrar libremente a causa de sí mismo e instaurar el orden que le plazca.

Es esta visión precisamente la que de inicio se descartaba, en la medida en que la Sustancia no padece ninguna afección, y en su esencia no se encuentra más que la necesidad de su existencia, de forma tal que el conocimiento que Dios tiene es en virtud de ser el atributo del Pensamiento, infinito, pero ello no implica de ningún modo que vaya a castigar algo, o que tenga injerencia jurídica o moral sobre el mundo. Si efectivamente se trata del conocimiento, se acepta que todo el conocimiento se encuentra contenido dentro de la Sustancia, pero, la forma de obrar de la Sustancia no implica arbitrariedad, pasión o juicio alguno, sino la simple necesidad de la causalidad del obrar que se ha puesto en marcha gracias a este.¹⁶¹

Finalmente, ¿qué significa entonces hacer una epistemología del mal? ¿A qué se quiere llegar examinando los conceptos de bien y de mal bajo la estructura de la epistemología de Spinoza? Lo que se ha pretendido mostrar a través de este apartado son dos cosas: la condición de los conceptos de bien y de mal como entes de razón, como conceptos de relación que el ser humano utiliza para contrastar y comparar sus acciones con las de otros hombres— apuntando la problemática que se establece con la idea del Bien como estatuto

¹⁶¹ Nótese que este y otros argumentos tales como denominar a la religión el refugio de la ignorancia fueron lo que, entre otras cosas, le ganaron a Spinoza ser perseguido, y que sus libros fueran prohibidos por la Iglesia durante más de un siglo.

metafísico— y, mostrar la forma en que se relacionan los conceptos del error y del mal, para comprender la forma en que dentro del sistema de pensamiento de Spinoza, lo que sucede a nivel metafísico se deriva a nivel epistemológico, desencadenándose en la forma de la actividad humana en sus consecuencias éticas.

Valga entonces pensar que la epistemología del mal pretende demostrar concepto del mal precisamente como categoría humana, comprendiendo que los criterios para distinguir con precisión las ideas de bien y de mal no son arbitrarios, sino que atienden a la experiencia humana, y a una teoría del valor que se desglosará en las pasiones humanas, de forma tal que no se caiga en un relativismo epistemológico donde cualquier cosa puede calificarse buena o mala según sea el caso y según convenga al momento. A continuación habrá de analizarse el lugar que tiene el bien y el mal dentro del campo de las pasiones humanas, atendiendo a la propuesta ética del autor, de forma tal que se presenten los pormenores del concepto del mal.

3.3. Hacia una teoría de las pasiones humanas y el valor: perseverar en el ser.

El seguimiento de los argumentos y contradicciones en torno a los conceptos de bien y de mal en el pensamiento de Spinoza terminan por centrarse en lo que podría pensarse es el culmen y objetivo de toda la propuesta en la *Ética* de Spinoza, donde estos conceptos cobran mayor sentido, en virtud de encontrarse precisamente en el espacio propicio para su despliegue. Sin embargo, puede verse también cómo el propio Spinoza elige, y no gratuitamente, dejar de lado los conceptos de bien y de mal, y partir más bien de los fundamentos propuestos en la Sustancia y sus atributos para así abordar lo que considera es la verdadera noción de ética, referida más bien a la etimología propia de la palabra como modo de ser.

Lo que Spinoza propone, entonces, no es una forma prejuiciosa — según la terminología que utiliza en el apéndice de la primera parte de la *Ética* — de mirar los conceptos de bien y mal, sino, entrañar los modos de ser propiamente humanos, los modos de padecer y obrar que están directamente relacionados con la forma de accionar en el mundo y la forma de ser del hombre. La descripción, comprensión y fundamentación de las pasiones humanas como el mapa para comprender toda acción humana se traduce en una antropología descriptiva, una analítica del modo humano de ser, expresada en las pasiones que determinan al ser humano, tanto como aquellas que le liberan. En las pasiones el autor encuentra la clave

de las determinaciones que padece el ser humano, al igual que los medios propuestos para su liberación. Es bajo la óptica de una antropología filosófica que deberá leerse el presente apartado.

La propuesta y el objetivo de desarrollo, lectura y análisis del pensamiento de Spinoza en este apartado estará en función de esclarecer cómo funcionan los conceptos de bien y de mal como entes de razón dentro del pensamiento de Spinoza, tratando de salvaguardar la clave universal e infinita de la que se parte. Esto es, la pregunta a responder es cómo se relaciona la universalidad de la Sustancia con los conceptos de bien y de mal en el esquema de las pasiones propuesto por el autor, de forma tal que no se caiga en un relativismo moral, donde todo valga, y donde se justifique cualquier acción con base en argumentaciones tergiversadas.

En última instancia, conviene pensar que la finalidad aquí descrita proviene de mostrar en el pensamiento de Spinoza una teoría crítica del valor, a partir del marco de las pasiones alegres y las pasiones tristes. Dicho en otras palabras, se trata de establecer los criterios bajo los cuales se puede realizar una lectura de la propuesta ética de Spinoza que no tenga por resultado únicamente decir que no se sabe lo que puede un cuerpo¹⁶², o que cada quien experimenta, comprende y actúa con base en conceptos distintos de bien y de mal según le place o le conviene. Nace entonces la pregunta para este apartado, ¿cuáles son, en Spinoza, los criterios a seguir para poder responder por las ideas de bien y mal?

El uso del concepto de teoría del valor es conscientemente anacrónico, es decir, evidentemente Spinoza no está pensando en una teoría del valor al estilo del pluralismo multicultural de valores propuesto por autores como Herder¹⁶³ o Isaiah Berlin¹⁶⁴, en los siglos XVIII y XX, respectivamente. En este caso, se propone una reinterpretación de la teoría de las pasiones de Spinoza como una posibilidad de instaurar, a través de un modelo de hombre, una teoría ética del valor fundada en las pasiones para así comprender las nociones de bien y de mal, así como su función dentro de la antropología y la política. Una *teoría del valor*

¹⁶² O un entendimiento, siendo que una cosa está directamente relacionada con la otra.

¹⁶³ Respecto de la idea de la teoría del valor y el pluralismo de valores *cfr.* Herder, J.G. (2007). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, España: Espuela de Plata. y, Berlin, I. (2000) *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid: Cátedra

¹⁶⁴ Para más información al respecto *cfr.* Berlin, I. (2011). *The proper study of mankind*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

entonces habrá de definirse como una forma de medición, de establecer los criterios respecto de las acciones y respecto de sus intenciones y consecuencias, cuyo fundamento, de tomarse uno —como sería el caso de Spinoza con el monismo de la Sustancia — éste no podría pensarse en una clave únicamente ética o moral, sino metafísica, o, en su caso, pensando en el fundamento que explica la condición humana como partiendo de las condiciones materiales, biológicas y racionales que el ser humano posee.

En consecuencia, cuando se dice que Spinoza no elige el bien y el mal como los conceptos centrales de su *Ética*, sino más bien a las pasiones, ello no quiere decir, como se ha mostrado ya en apartados anteriores, que por ello elimine los conceptos o no los tome en cuenta. Sin embargo, los relega a una condición secundaria, pensando más bien la condición humana como forjada por elementos distintos, que no le hacen primordialmente buena o mala. El hombre no es bueno o malo por naturaleza, el hombre es parte de la Naturaleza, es un modo singular de ser de los atributos que le determinan, que forman su ser causado por la totalidad de la Sustancia. De forma que, a la hora de preguntar cuál es el lugar que los conceptos de bien y mal van a tener a lo largo del pensamiento ético de Spinoza, vale atender lo siguiente:

Por bien entiendo aquí todo género de alegría, y además todo lo que conduce a ella y principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera sea éste. Por mal, en cambio, todo género de tristeza y principalmente lo que frustra un anhelo. En efecto, hemos demostrado más arriba [...] que nada deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, llamamos bueno lo que deseamos; y, por consiguiente, llamamos malo, lo que aborrecemos; por lo tanto, cada cual juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno, lo que es malo, lo que es mejor, lo que es peor, y, en fin, lo que es óptimo o lo que es pésimo.¹⁶⁵

De inmediato puede notarse la primera manera que tienen de colarse los conceptos de bien y de mal como entes de razón, propuestos aparentemente como semejantes de la alegría y la tristeza, vivenciadas según el marco crítico de la descripción spinozista de las pasiones humanas. De hecho, la alegría y la tristeza serán los conceptos esenciales, junto con el deseo, respecto de los cuales habrá de describirse el resto de las combinaciones y clasificaciones en torno a la vida humana. Esto es, todas las pasiones serán determinadas a través de cómo se relacionan directamente con la alegría y la tristeza. Entonces, en el caso de los conceptos de bien y mal, habrá que verificar la relación que mantienen con las ideas de alegría y tristeza,

¹⁶⁵ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición XXXIX, Escolio, pg. 135

jerarquizar si las pasiones están determinadas por las ideas de bien y mal o si es al revés, buscando desligarse de la condición tradicional y moralina de dichas ideas.¹⁶⁶

De igual manera, nótese la forma que tiene Spinoza de establecer una jerarquía y cronología en el funcionamiento respecto del entendimiento de los conceptos de bien y de mal. Es decir, para juzgar con base en las ideas de bien y de mal primero debe tenerse un cierto deseo, una motivación pasional que determine al hombre a obrar, y es posteriormente que, como entes de razón, las ideas de bien y de mal cobran sentido para pensar, sea para pensar lo que se hará y evaluar la pertinencia del acto o para evaluar lo hecho en retrospectiva. Ahora bien, cabe pues preguntar si el que Spinoza denomine como pasiones alegres o pasiones tristes a unas u otras pasiones no es ya un enjuiciamiento expresado en términos de la relación que dichas pasiones tienen con la voluntad, con la posibilidad de realizar lo que se anhela, o con que el anhelo se vea frustrado. ¿No serían las nociones de pasión alegre y pasión triste una forma de determinar los conceptos de bien y mal?, es decir, ¿no anteceden las pasiones a las consideraciones sobre lo bueno y lo malo?

Hasta el momento, pareciera que la formulación spinozista sobre las pasiones humanas es sencilla, reducida a los tres elementos antes mencionados: alegría, tristeza y deseo. No obstante, es necesario aclarar lo siguiente: la cartografía de las pasiones hecha por Spinoza no es tajante, no es que una acción vaya a resultar siempre en una pasión alegre y otra en una triste, o que una pasión alegre vaya a mantenerse siempre, y viceversa con las pasiones tristes. Esto significa que el dinamismo de las pasiones está dinamitado por la fuerza de las mismas. La fluctuación en el ánimo, la duda e incluso la duración de las pasiones en el pasado, presente y futuro implican que no hay tal cosa como pasiones fijas, o completas, sino sus descripciones, mientras que su actividad se mantiene móvil.

Respecto de la relación entre la alegría y la tristeza con las ideas de bien y de mal, habrá que responder si unas anteceden a otras. Como entes de razón, las ideas de bien y de mal son Pensamientos, mientras que las pasiones parecen tener un lugar ambiguo en el

¹⁶⁶ El concepto de moralina aquí utilizado expresa la perversión de los conceptos de bien y de mal, o mejor dicho, su relativización expuesta, de forma tal que todo pueda ser bueno o malo, lo que justamente se trata de evitar. Evitar la moralina implica no hacer un uso prejuicioso de las ideas de bien y de mal, o pretender que alegría es necesariamente sinónimo de bien y tristeza necesariamente sinónimo de mal. La investigación en este momento se propone alejar lo más posible el discurso del relativismo moral.

esquema de Spinoza, pues, si bien se encuentran en el alma, tienen consecuencias que se hacen patentes y visibles en el cuerpo. Dentro de la presente investigación se pretende resolver lo anterior argumentando que las ideas de bien y mal no pueden aplicarse si no tienen el contenido de una acción, sea pasada, presente o futura, mientras que las pasiones tienen un contenido independientemente de si están aunados a las acciones o no, provienen del sujeto que obra o padece las pasiones.

Esto es, no puede decirse que algo sea bueno o malo si no tengo un contenido al cual referirme, mientras que la tristeza o la alegría, o en su defecto cualquier afección, son ideas que refieren a un estado anímico, que no necesariamente se corresponde con una actividad. Entonces, sólo en la medida en que se reconozca a las pasiones y las acciones como necesarias para dotar de sentido al uso de las ideas de bien y de mal, puede pensarse las pasiones como previas a las ideas de bien y mal, pues como entes de razón son propios del pensamiento, y no son antecedidos por ninguna otra cosa que no sea la Sustancia.

El problema se encuentra justamente en el momento donde se argumenta en favor de que cada cual juzga o estima lo que es bueno o malo según le provoque felicidad o tristeza, pues el resultado de ello sería poder expresar como un bien asesinar a otro si esto me provoca tristeza, o robar algo si ello cumple mi deseo, o mentir cuanto sea necesario si ello atiende a poder encontrar lo que considero que me es bueno, que no sería de ningún modo algo bueno si se parte de la idea que hay principios esenciales que regulan aquello que puede ser considerado bueno o malo. La apuesta de Spinoza para escapar a ello, de menos en apariencia, es establecer el estatuto metafísico de la idea del Bien como cualidad esencial, y sin embargo, como ya se ha visto, ello también resulta problemático.

Es posible pensar que aun si se niega la idea del Bien como cualidad esencial, ello no significa caer en el relativismo moral, que de no tener una ley moral necesaria no se sigue que cada cual decida por su cuenta lo que significan las ideas de lo bueno y lo malo. Tal argumentación es precisamente lo que sostiene la posibilidad de presentar la idea del pluralismo de valores, de la verosimilitud y un cierto grado de certeza respecto de las ideas de bien y de mal. La regulación a través de la racionalidad humana es la apuesta de la presente investigación, que dicho sea de paso, incluso con el estatuto metafísico de la idea del Bien, es también la propuesta de Spinoza. El uso de la razón como Pensamiento que hace al ser

humano capaz de investigar sobre sus acciones y determinar una serie de normas que sea posible exigir en la sociedad en su conjunto es la consecuencia de una forma que, sin tomar al Bien por cualidad esencial, permite establecer formas para pensar lo bueno y lo malo.

Esta doble problemática, abismo entre leyes necesarias o cualidades esenciales y prácticas sin regulación alguna, donde bien y mal no son sino conceptos vacíos, representa un problema para la filosofía en general. En medio de ello se encuentran múltiples propuestas que intentan salvaguardar un cierto grado de universalidad sin apelar a que las ideas de bien y mal sean inamovibles. Entonces, si se renuncia a la idea de que la Sustancia es buena, ¿cómo evitar el relativismo moral? ¿Qué otra opción se establece como una alternativa que permita cierto grado de universalidad, de forma tal que haya fundamentos para establecer criterios de necesidad en torno al bien y al mal respecto de las acciones humanas?

La respuesta de eso se encuentra en la formación de las ideas de bien y de mal, donde los elementos del sistema de Spinoza convergen, echando mano tanto de la metafísica, la epistemología y la propuesta ética que lo sostienen. Si bien la Sustancia no tendrá ningún atributo moral, se sostienen las ideas de bien y de mal como entes de razón, como categorías fundamentales que se utilizan en lo humano para discernir y gradar las acciones humanas en función de sus intenciones, sus medios y sus finalidades. Entonces, dentro del mismo sistema de Spinoza se encuentra una resolución y alternativa, sobre todo partiendo de las determinaciones que son propias de las acciones humanas, respecto de su procedencia, esto es, si provienen de un padecimiento o de una obra.

Es a través del conocimiento de la naturaleza de las ideas de bien y de mal, de su procedencia, y de las consecuencias que se derivan de ello que se establecen los límites cognoscitivos con los que realizar el escrutinio sobre las acciones humanas. De modo que, ¿cómo denominar a tal forma de enjuiciar las acciones humanas sino como una teoría del valor, como una teoría en torno a la forma de obrar o de padecer humana conforme a la cual demarcar y determinar lo bueno y lo malo según su relación con el mundo, con el orden de la Naturaleza? Así, Spinoza expresa que:

Hemos dicho anteriormente que todas las cosas están sometidas a la necesidad y que en la naturaleza no existen ni el bien ni el mal. De ahí que todo cuanto queramos del hombre, deberá ser de su mismo género y éste es un ente de razón. Y así, cuando hemos concebido en nuestro entendimiento una idea de un hombre perfecto, ésta debería ayudarnos a ver,

investigándonos a nosotros mismos, si existe en nosotros algún medio para alcanzar tal perfección. De ahí que todo aquello que nos hace avanzar hacia esa perfección, lo llamaremos bien, y, por el contrario, a lo que nos estorba o incluso no nos ayuda, lo llamaremos mal.¹⁶⁷

Aquí surge un problema conceptual que será necesario esclarecer en virtud de cualquier argumentación posterior. Cuando Spinoza expresa que el hombre es un ente de razón está poniendo de manifiesto la condición del hombre como partícipe del atributo del Pensamiento que se desprende de la Sustancia. Pero, cuando se expresa que las ideas de bien y de mal son asimismo entes de razón no se pretende equiparar las ideas de bien y de mal con la racionalidad humana, sino más bien pensar precisamente cómo el hombre es también un modelo, un ente poseedor de razón que se contiene como modo de ser en el atributo del Pensamiento y que se realiza en la Extensión, en la materialidad, mientras que las ideas de bien y de mal, por el contrario, no se encuentran en la Naturaleza como entes materiales, sino únicamente racionales y relacionales.

En esa misma medida, decir que todas las cosas están sometidas a necesidad es algo que se piensa gracias a la Sustancia como principio de dicha necesidad. De modo que si el bien y el mal no existen en la naturaleza es precisamente porque éstos no proceden de la necesidad. Preguntar si hay algo que sea necesariamente bueno o necesariamente malo es ya el problema de la universalidad de dichos conceptos, y de su participación o no en la Sustancia. Entonces, si se acepta la hipótesis de esta investigación respecto de la imposibilidad de establecer el estatuto metafísico de la idea del Bien, en otras palabras, otorgarle necesidad metafísica a tal idea, dichos conceptos—los de bien y de mal— deben obtener su significado en otras esferas, en este caso del atributo del Pensamiento y de su categorización como entes de razón susceptibles de ser conocidos en términos epistemológicos. De la idea de que sin dicho estatuto las ideas de bien y de mal quedan carentes proviene la posibilidad de pensarles como ilusiones o prejuicios.

Entonces, también es posible enmarcar dos elementos que es posible derivar: el primero, que la idea del modelo de hombre, o idea de hombre perfecto se desenvuelve como una posibilidad racional para expresar cuáles serían los elementos que el hombre debe comprender para poder enaltecerse como un hombre perfecto; y segundo, que la relación entre la perfección humana y las ideas de bien y de mal complejiza de nueva cuenta la

¹⁶⁷ *Op. cit.*, *Tratado Breve*, Parte II, 4-5, pp. 107-108.

posibilidad de expresar la idea del bien únicamente a través de la condición de su concepción como ente de razón. Esto saca a relucir uno de los problemas centrales en el planteamiento ético del autor: ¿la perfección es algo que el hombre adquiere, o es una cualidad suya, y en caso de ser una cualidad suya, qué relación tiene la perfección con la idea de Bien?

Cuando en el primer apartado se atendía al problema de la perfección en la Sustancia precisamente se desenvolvía esta argumentación: Si la Sustancia es perfecta en la medida en que su esencia y su existencia son una y la misma cosa, de forma que la Sustancia sea causa de sí y por sí, todo lo causado por ella, sus atributos y modos tendrán que ser, asimismo, perfectos. El hombre, como modo singular de los atributos de la misma, tiene que ser perfecto. Sin embargo, el hombre es corruptible, el hombre puede ser siervo de sus pasiones e igualmente puede actuar de una forma que no corresponde con la razón, o su opuesto, ser libre y actuar conforme a la razón. Entonces, o el hombre es perfecto y por tanto no es capaz de errar, o sus errores son perfectos también, o hay alguna suerte de grados de perfección que Spinoza no desenvuelve más allá de la diferencia entre lo que es causa de sí y lo que es causado.

Es importante traer de nueva cuenta también, como complemento a lo que recién se argumenta, la explicación que escuetamente se mencionó en el primer apartado, en torno a la proposición que expresa que Dios no obra en virtud de la libertad de la voluntad. Es decir, Dios, la Sustancia, y sus infinitos atributos, no puede ser o hacer nada más que lo que es, y lo que contiene es únicamente la necesidad de su existencia. Cuando se atiende a la serie de cuestionamientos que se le adjudican a Epicuro, evaluados en el primer capítulo, puede comprenderse que Spinoza está pensando que, si el mal llegase a tener existencia sustancial y efectiva, éste no podría ser detenido por Dios, ni podría obrar libremente para modificar las decisiones de todos los hombres, o hacerles distintos de aquello que son. De existir, el mal inevitablemente es natural, es lo que es producto de la Sustancia.

La idea de la Sustancia como necesidad, como totalidad de lo existente, implica que las cosas, tal como son, así han sido ordenadas a través de la forma en que se expresan los modos, las modificaciones y los atributos de la Sustancia. Éstos no obran sino aquello que está dentro de su potestad, ni perseveran nada que se encuentre fuera de sus posibilidades, independientemente de que no se sepa a ciencia cierta el límite de lo que se puede, ni sobre

el cuerpo, ni sobre el intelecto. En esa misma medida, cuando Spinoza afirma que la Sustancia no constituye la forma del hombre¹⁶⁸, se pueden pensar, por lo menos, dos argumentos: que la Sustancia no es el límite de la actividad humana, cosa que sería de suyo absurda para el autor, o que la condición del hombre no es idéntica a la de la Sustancia, en tanto que el hombre no es causa de sí, de forma que su perfección no es la perfección de la Sustancia.

Entonces, ¿en qué medida el hombre es perfecto, y de qué forma es que esto se relaciona con la perfección de la Sustancia como fundamento? Para lo que refiere a la presente investigación se argumenta lo siguiente: el hombre no es perfecto. El hombre forma parte de la Naturaleza en la medida en que éste se conforma según los atributos en que participa de la Sustancia, y dichos atributos son perfectos por ser existentes, pero ello no quiere decir que el hombre los conoce, los comprende, o tiene idea de los límites que lo conforman. De saberlo, la perfección del hombre sería total, de forma que no tendría que obrar o perseverar nada, pues gracias a su perfección el orden y la armonía se mantendrían en todo momento, el conocimiento de los atributos de forma total le permitiría obrar en todo momento y nunca padecer. Sólo la Sustancia como totalidad contiene la posibilidad de la perfección como causa de sí.

De forma que la argumentación en torno a perseverar en el ser, a la posibilidad del conocimiento de la capacidad humana en su conjunto —cuerpo y alma o intelecto— indica las formas mediante las cuales se expresa la posibilidad de desentrañar los atributos de la Sustancia, el fondo infinito de los atributos del Pensamiento y la Extensión. Que en la Naturaleza dichos atributos estén acabados, es decir, sean absolutos, eternos e infinitos, no quiere decir que su expresión en los modos singulares tenga la impronta de la perfección como algo que el hombre conoce. Que el hombre no conozca la perfección de los atributos no significa, por supuesto, que no sean perfectos, sino más bien implica la condición de ignorancia que el ser humano tiene. El hombre conoce su perfección en la medida en que la despliega dentro de su actividad.

Partiendo de dichos argumentos, cabe entonces preguntar, ¿el que el hombre participe de la perfección de la Sustancia lo hace también por ello esencialmente bueno? La respuesta

¹⁶⁸ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte II, Proposición X, pg. 58.

es no. Si se acepta el estatuto metafísico, tendría que aceptarse que el hombre es ya perfecto, y por ello bueno también. Sin embargo, basados en lo anteriormente propuesto, el hombre no es bueno de suyo, no es bueno esencialmente, y la relación de la idea del bien con la idea de la perfección solamente se comprende a través de la posibilidad de perseverar en el ser, desplegar la actividad humana tanto en el cuerpo como en el intelecto. De forma tal que la perfección en el hombre se expresa como potencia de obrar a través de la capacidad cognoscitiva, a través del entendimiento humano como herramienta de investigación sobre la Naturaleza.

El hombre no será perfecto, ni bueno, sino hasta que este comprenda el papel y la constitución que tiene dentro de la Naturaleza, y las determinaciones que hacen posible su desenvolvimiento dentro del mundo. Es en las obras humanas donde el hombre persevera, o no lo hace, donde la acción humana se convierte en el punto de partida respecto de la perseverancia, la perfección y el enjuiciamiento en torno al bien y al mal. De toda esta serie de argumentaciones puede llegar por fin la discusión en torno a las pasiones humanas como formas de obrar o de padecer, como formas de perseverar en el ser, de incrementar la potencia humana de obrar.

El autor se da a la tarea de realizar una radiografía clara respecto de las pasiones de las que el hombre está prendado, al igual que del modo humano de ser donde la voluntad es determinada a obrar según su capacidad, y en esa misma medida padece tanto aquello que sale fuera de su dominio como lo que dentro de su potestad es incapaz de comprender. En tal marco, las ideas de la alegría y la tristeza como descripción directa de las pasiones que incrementan la potencia de obrar o la decrementan, esto es, impiden o permiten al hombre perseverar en el ser, se inaugura también una forma de describir cómo el hombre llega a las ideas de odio y de amor, elementos sumamente importantes respecto de las ideas de bien y de mal, e incluso, de cómo se darán las descripciones para el cúmulo de la totalidad de las pasiones humanas en el discurso y sistema spinozista:

Por esto entendemos claramente lo que es el amor y lo que es el odio. A saber, el amor no es nada más que la alegría acompañada por la idea de una causa externa y el odio nada más que la tristeza acompañada por la idea de una causa externa. Vemos, además, que aquel que ama

se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama; y por el contrario, aquel que odia se esfuerza por alejar y destruir la cosa a la que tiene odio.¹⁶⁹

¿De dónde proviene, entonces, la necesidad de hablar del amor y del odio en las pasiones? Las ideas de amor y odio expresarán todo un entramado en las pasiones humanas, pues es a partir de estos conceptos que habrá de pensarse la actividad humana como un obrar o como un padecer. Los hombres que están prendados del odio padecen, de forma tal que las acciones que realizan no son sino expresión de las pasiones que les determinan a destruir, a causar daño, en virtud de la sensación de enemistad provocada por la necesidad de alejar el objeto o la persona odiada. Por el contrario, quien obra a partir de la idea del amor, incrementará por ello las posibilidades constantes de que su alegría se mantenga, o se desarrolle.

El hombre desplegará su potencia de obrar o su impotencia en aquello que ama y en aquello que odia, invertirá en ambos, pero sólo en uno, en el amor, obtendrá la posibilidad de perseverar en el ser. Esta posición, por supuesto, no deviene sin alguna serie de ambigüedades respecto de las cuales el hombre que destruye la cosa que odia obtiene por ello alegría y satisfacción, mientras que la pérdida del objeto amado provoca tristeza, convirtiendo al amor en odio. Es a partir de los conceptos de amor y odio que Spinoza desenvuelve su propio esquema dinámico en torno a la actividad humana, y lo liga directamente con las causas externas, es decir, con lo que provocan en nosotros los objetos en el mundo, las acciones de otros hombres, el paso del tiempo, etc.

El amor y el odio son, al igual que las pasiones en general, modos de pensar con que se relacionan las sensaciones del hombre con el Entendimiento, el deseo en torno a un objeto con su realización, la forma que tienen los objetos exteriores a los hombres de influir en su estado anímico y las pasiones que devienen como consecuencia del estado en que se encuentran las causas externas, así como la potencia que tiene el hombre de instaurar un orden bajo el cual este pueda obrar lo que le produce alegría, lo que le permite perseverar, hacer asequible su felicidad.¹⁷⁰ ¿Cuál es, entonces, la relación entre las ideas de odio y de

¹⁶⁹ *Op. cit.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición XIII, Escolio, pg. 115.

¹⁷⁰ Es en este momento donde cobra sentido lo expresado en el primer apartado del segundo capítulo, donde se busca demostrar que el objetivo final real de una Reforma del entendimiento es la posibilidad de que los hombres adquieran los elementos y el conocimiento propicio para hacer asequible la felicidad, propia y la de una sociedad en su conjunto.

amor respecto de las ideas de bien y de mal? Spinoza piensa esta relación en función de lo que provoca para la acción humana, sobre todo las consecuencias que provienen de determinar algo como bueno o como malo:

El odio, por su parte, al ser justo lo contrario del amor, surge del error que procede de la opinión. En efecto, si alguien ha llegado a la conclusión de que una cosa es buena y otro viene a causar algún daño a la misma, surge el odio en contra de quien lo hizo. Tal odio jamás hubiera surgido si él conociera el verdadero bien, como diremos más adelante. Ya que todo cuanto existe o se piensa, en comparación con el verdadero bien, no es más que la miseria misma.¹⁷¹

Quizás resulte para este momento reiterativo exponer nuevamente cómo, dentro del discurso de Spinoza, el verdadero bien no es otro que la idea del Bien, el estatuto metafísico donde la idea del Bien que, antes incluso que la libertad y la voluntad, permite la perfección de todo lo existente, y de hecho es lo que habrá de instaurarse como la clave para el amor, pues el amor lleva a perseverar, y perseverar en el ser, de modo que se comprenda la perfección del hombre, pero es precisamente este problema el motor del que proviene la posibilidad de pensar una alternativa distinta a expresar la existencia como esencialmente buena, y a la divinidad de esa misma manera. Si el odio proviene de un error en el enjuiciamiento sobre lo bueno y sobre las cosas es precisamente por no atender a un bien que sea universal, que no sea sino bueno en todo momento, ahora y para siempre.

Cuando Spinoza piensa en el verdadero bien, lo hace justamente pensando en la forma de evitar que la ética se exprese de forma relativa. Un verdadero bien, un bien necesario se convierte en un bien total, de forma que sólo bajo un fundamento que sea bueno intrínsecamente puede instaurarse la ética pensada desde un orden geométrico, perfecto. Sin embargo, es precisamente la posibilidad del error, del desconocimiento, la ignorancia, el fallo humano, y en última instancia la idea del mal lo que clausuran la posibilidad de que dicho estatuto metafísico pueda funcionar. Entonces, el criterio de demarcación, si bien debe mantenerse con miras a la universalidad y la legislación respecto de lo bueno y lo malo, debe asimismo comprender que dichos conceptos no son sino entes de razón y que su universalidad no implica esencialidad de los objetos en el mundo o del fundamento.

Precisamente, si se pensara lo bueno y lo malo para mí, de una forma individual, entonces, dichos conceptos se convierten en criterios que parecen estar condenados al acaso,

¹⁷¹ *Op. cit., Tratado Breve, Parte II, 3, pg. 105.*

al azar, a no ser sino marcos de referencia contingentes. En cambio, pensados los conceptos de bien y mal como entes de razón, se propone la posibilidad de que dichos conceptos aspiren, si no a la necesidad e infinitud de la Sustancia, o de sus atributos, a tener cierto grado de certeza, a constituirse como modos de pensar las acciones humanas. El hombre, modelo del ser humano al que se atendía en la nota anterior, confiere la posibilidad de distinguir criterios válidos para valorar lo bueno y lo malo en función de la racionalidad, y del conocimiento de las pasiones humanas. Será precisamente la idea de un hombre racional, capaz de dominar sus pasiones, la de aquel que conoce su cuerpo, su razón, sus límites, y por ende, los de la Naturaleza, aquel que puede fungir como norma para las ideas de bien y de mal.

Siguiendo con lo anterior, cuando se argumenta que el odio proviene del daño causado a un objeto o persona que se ha determinado erróneamente como bueno, también está expresando la causa de la miseria humana: no únicamente la ignorancia o el error sino, como se ha dicho anteriormente, también, y mucho más, las consecuencias que provienen de ello. El hombre que odia, lo hace por utilizar de forma ilegítima, errónea, su entendimiento respecto del mundo, y siguiendo ese argumento, el hombre padece, es impotente en virtud de no elegir propiamente odiar, sino en ser llevado por éste a cometer acciones que, de haber utilizado su entendimiento adecuadamente, no habría llevado a cabo.

Sentadas las bases respecto de la necesidad de interpretar una teoría del valor a partir de las pasiones humanas y de las figuras del amor y el odio en su relación con los conceptos de bien y de mal en el pensamiento de Spinoza, como alternativa para atajar el problema de la idea del mal y el estatuto metafísico de la idea del Bien, de forma tal que no se piense tal idea como cualidad de la Sustancia, es posible volver sobre la condición humana, la antropología, y particularmente las ideas de perseverar en el ser; examinar así la forma que el autor propone para incrementar o decrementar la potencia de obrar en el hombre con respecto de las pasiones, para dar cuenta cabalmente de lo que puede significar la perfección en el hombre.

Entonces, a sabiendas de que la perfección humana no es propiamente la de la Sustancia, hace falta pensar cuál es la condición en que dicha perfección es posible, y bajo qué criterios se expresa la idea del hombre como perfecto. Spinoza tiene claro que los hombres no obran en todo momento, y que de hecho, son determinados por las pasiones a

realizar actividades como siervos, pues bien dice que “padecemos, en cuanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí y sin las otras partes.”¹⁷² Padecer, entonces, como obrar, es parte de la naturaleza humana, en virtud de que tal condición no es una que pueda considerarse acabada; el hombre como modo singular de los atributos de la Sustancia, no es eterno, su duración es indeterminada (entendiendo por lo anterior que el hombre es incapaz de conocer y determinar cuánto tiempo vivirá, o cuándo morirá).

La condición de carencia, finitud, mortalidad e incompletud a la que se somete la naturaleza humana por ser esta su forma, condiciona todo lo que el hombre es capaz de realizar en la Naturaleza. Esto es, la necesidad que los seres humanos tienen de las cosas externas a ellos, que les permiten mantenerse, conservar su ser y en esa misma medida desenvolverse en el mundo, implica que el hombre no puede considerarse propiamente autónomo, o mejor, autosuficiente; el hombre siempre está sujeto a condiciones respecto de las cuales no tiene potestad, y sobre de las que no necesariamente tiene conocimiento. En otras palabras, el hombre padece las determinaciones que ignora y domina aquellas que conoce a cabalidad en virtud de hacer uso de ideas claras.

Consecuentemente, el hombre como parte de la Naturaleza está ligado constantemente a condiciones materiales que le determinan, a las que es imposible escapar. Ejemplos claros de lo anterior serían que el hombre no escapa a las leyes naturales, no puede salir a voluntad de su propio cuerpo, no puede más de lo que la Naturaleza es, en esto se va su límite. Sin embargo, igualmente, el hombre como parte de la Naturaleza, pero como pensamiento, es capaz de realizar múltiples cosas: los atributos que le componen, en su condición de infinitos, le permiten asimismo infinitas cosas, a conocer y explorar, sobre sí mismo y sobre el mundo que le rodea; éste tiene la necesidad de investigar respecto de lo que es capaz con las condiciones de que dispone, haciendo uso de su Naturaleza, comprendiendo su posición en la misma como cosa natural y relacionándose con el resto de las demás cosas materiales que le rodean (el resto de los seres humanos, seres vivos, objetos, etc.).

Si el hombre tiene la posibilidad de padecer es precisamente por no estar absolutamente constituido, y por verse afectado constantemente por todo aquello que no es él mismo, aquello que éste no ha causado, y precisamente por su desconocimiento de sí

¹⁷² *Ibidem*, Parte IV, Proposición II, pg. 178.

mismo. Si el hombre fuera causa de sí mismo, éste sabría bien a bien cada uno de los elementos que lo componen y los límites precisos de lo que le corresponde. Sin embargo, es evidente que la condición humana como modo singular natural de la Sustancia no es tal que conozca la totalidad. A partir de lo anterior se argumenta la necesidad de que el hombre adquiriera, a través del conocimiento de su cuerpo y su intelecto, los elementos para perseverar, para obrar en el mundo.

La carencia¹⁷³ del hombre se convierte propiamente en el impulso de la adquisición de una perfección que potencialmente le pertenece, pero de la cual sólo se hace acreedor en la medida en que ha obrado y conocido de tal forma que sea su potestad la obra, y no un padecimiento donde éste fue un mero medio. En esa misma medida, consciente de las limitaciones de la vida humana y fiel a su análisis, Spinoza tiene claro que el hombre no puede todo, que el ser humano, en las más de las ocasiones, es incapaz de realizar algo, no siendo sino un mero medio, una mera cosa natural que existe, pero que no obra nada. De ahí viene que “la fuerza con que el hombre persevera en existir es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas.”¹⁷⁴

Las causas externas al ser humano, las condiciones materiales con que se enfrenta, las condiciones históricas¹⁷⁵, son siempre elementos a considerar en lo que el hombre es capaz de obrar y lo que el hombre padece, y es precisamente de las ideas de amor y de odio de donde puede pensarse la potestad del hombre. En otras palabras, la forma en que el hombre es afectado por las causas externas, y si éste tiene o no amor u odio por ellas implicará la forma en que el hombre convivirá y se relacionará con estas. Si el hombre es determinado a la acción por el odio, por la tristeza, el hombre no será sino un siervo, un sujeto pasivo, alguien que no hace sino padecer los acontecimientos y las cosas, mientras que, si el hombre

¹⁷³ Para una interpretación distinta de la idea del mal desde la carencia *cfr.* Reyes Vera, S. (2012). *Las cartas del mal. Resignificación del mal en Spinoza*, Revista Laguna 31, pp. 123-152.

¹⁷⁴ *Ibidem*, Parte IV, Proposición III, pg. 178.

¹⁷⁵ Cabe pues tener cuidado con esta aseveración, pues no se encuentra en Spinoza una teoría sobre la historia, ni se expresa en alguna parte de sus textos idea alguna sobre si la historia forma parte de la Naturaleza, o la forma en que esta se incrusta en el sistema de pensamiento, de modo que esta es una aseveración, un argumento que es débil y cuya justificación no es otra sino la condición de carencia, de padecimiento del hombre, que puede examinarse ya en la teoría política. Será importante entonces no pretender encontrar una filosofía de la historia en el autor, o tomar las condiciones históricas como parte de la naturaleza salvo que se piense en la Naturaleza como sinónimo de la Sustancia, como totalidad que debe incluirle.

tiene como fundamento de su acción al amor, a la alegría, entonces, en esa medida, el hombre obrará, realizará obras que le permitirán perseverar en el ser.¹⁷⁶

¿Cómo, entonces, derivar de lo anterior una propuesta de teoría del valor y de qué forma interpretar el perseverar en el ser como la adquisición, a través de la experiencia y el conocimiento del cuerpo y el alma, de la perfección humana? Incluso, ¿qué relación puede tener todo lo anterior con los conceptos de bien y mal si éstos no están presentes, al menos en apariencia, dentro del discurso y la argumentación de Spinoza? La respuesta que puede darse es la siguiente: si la valoración humana de lo bueno y de lo malo se configura a través de las pasiones humanas, de pensar las pasiones alegres como aquello que permite una forma de vida mejor, para el ser humano como individuo y para la sociedad en su conjunto, y las pasiones tristes se conforman como aquello que impide perseverar, entonces, el criterio para demarcar las acciones humanas como buenas o malas se derivará del deseo, la voluntad y las pasiones humanas, respecto de si el hombre padece, y como consecuencia hace padecer a los demás, o si es lo contrario.

Ahora bien, no por ello eso significa eliminar las pasiones tristes, es decir, prohibirlas en términos legales o proponerles propiamente como algo malo, o entenderles a través de la idea de la maldad, pues el propio autor remarca que sólo el conocimiento sobre las pasiones entendidas como algo natural, algo que existe en el hombre y que es inevitable en virtud de que habrá cosas que naturalmente provoquen alegría, tristeza, amor y odio, puede permitir y abrir la posibilidad de que el hombre sea capaz de ponerse por encima de dichas pasiones y dominarlas a través de la razón. Más bien, las pasiones alegres y las pasiones tristes, así como su expresión en el amor y el odio no son sino los marcos límite respecto de lo que puede

¹⁷⁶ La consecuencia de una vida en obra y lo que Spinoza piensa respecto de cómo debe el hombre vivir, cuál sería el modelo de acción que es el propio de la Ética spinozista, desde donde se desencadena el modelo antropológico del autor puede encontrarse en las siguientes líneas, en, *Op. cit., Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte IV, Propositiones XX y XXI, pp. 190-191: Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está; por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que le es útil, esto es, su ser, es impotente. [...] Nadie puede desear ser bienaventurado, obrar bien y vivir bien sin que se desee, al mismo tiempo, ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.

considerarse como bueno o malo, donde el conocimiento de la tristeza y de la alegría permitirán juzgar de mejor modo ambos conceptos.¹⁷⁷

No obstante, resulta necesario fundamentar la presente propuesta de una interpretación respecto de una teoría del valor en la obra de Spinoza, pues precisamente el hecho de que se evite el uso de los conceptos de bien y de mal, y que prevalezcan los de la perfección, la imperfección, la alegría y la tristeza implicaría más bien una antropología y una teoría ética que se deshaga de dichos conceptos en tanto que problemáticos, es decir, que como prejuicios impidan la posibilidad de conocer a cabalidad la condición humana. De forma tal que vale respaldar la idea de la teoría del valor, partiendo de la relación de los conceptos de bien y de mal, a través del propio argumento desarrollado por Spinoza:

El conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos conscientes de él. [...] El verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto, sino sólo en cuanto es considerado un afecto.¹⁷⁸

De lo anterior pueden derivarse dos argumentos: primero, que el conocimiento de lo bueno y de lo malo no precede a las pasiones ni las reprime, esto es, que las pasiones anteceden como fundamento al conocimiento de lo bueno y de lo malo, así como de la aplicación de dichos conceptos al producto de las obras o padecimientos humanos que devengan de las pasiones. Segundo, que el conocimiento de lo bueno y de lo malo es precisamente la consciencia respecto de las pasiones humanas. Dicho conocimiento es precisamente la clave de la posibilidad de perseguir el bien, de perseverar en el ser tal como lo propone el autor y de pretender la perfección humana en la potencia de obrar. De ahí proviene entonces la importancia crucial de los conceptos de bien y mal en el pensamiento de Spinoza, y en esa misma medida, el problema de pensarles esencialmente.

Es precisamente de la condición expuesta respecto de cómo las ideas de bien y de mal están subordinadas a las pasiones humanas de donde se puede plantear una teoría del valor cuyo fundamento sean las pasiones humanas, como algo propio de las determinaciones cuyo último fundamento metafísico no es sino la Sustancia. Si las pasiones anteceden a los

¹⁷⁷ Si dicha teoría del valor se sostiene respecto de cada uno de los elementos de la vida humana, y cada una de las condiciones de una legislación, no es motivo de esta investigación, pues ello más bien implicaría pensar las consecuencias de proponer una teoría del valor a partir del conocimiento de las pasiones humanas como límites que demarcan lo ético.

¹⁷⁸Op. cit., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte IV, Propositiones VIII y XIV, pp. 181-185.

conceptos de bien y de mal, dichos conceptos solamente pueden funcionar y tener contenido a través de la serie de acciones y reacciones que se dan en el ser humano, en el cuerpo y el alma, que son, a su vez, interpretadas por el intelecto, por el Pensamiento, de forma que el hombre las traduzca bajo la conceptualización de bien y de mal. Entonces, tal como se afirmaba ya, las pasiones humanas son el fundamento y límite de la Ética en Spinoza, pero éstas adquieren sentido en el intelecto a través de su explicación en términos de bien y de mal.

Todo lo expuesto hasta el momento tendría sentido si se aceptara la existencia del mal como algo efectivo dentro del mundo, como algo posible dentro de la perfección ya inmaculada de la Sustancia, y es aquí donde se instaura la médula de lo propuesto en toda la investigación, pues si bien el estatuto de la idea del Bien es el primer conflicto y el que justifica la investigación en torno al mal, es la condición del mal en el pensamiento de Spinoza lo que se torna un problema. Si se retorna a la discusión sobre la existencia del mal, es precisamente porque la existencia de tal como ente de razón, para la posibilidad de establecer una teoría del valor resulta necesaria. Durante gran parte de los primeros apartados, resultó necesario concentrarse sobre la idea del Bien, de forma que ahora resulta necesario atender la idea del mal una vez que ambos conceptos—bien y mal—se encuentran en un mismo elemento, como entes de razón.

Podría pensarse sin duda, en la medida en que el propio autor, a lo largo ya de varias citas propuestas aquí expresa al mal como ente de razón, como un concepto de relación, etc., que la idea del mal, y el mal existen en el pensamiento del mismo. El mal, como se ha visto, constituye un problema por pensar que éste puede destruir la perfección de Dios, o de la Sustancia, que la existencia del mal sería tanto como aceptar que hay una condena esencial en todo lo existente a participar de algo que sea malo, como si la existencia fuese ya algo anclado al padecimiento. De forma tal que a partir de aquí podrán verse los argumentos en contra de la existencia del mal, propuestos por Spinoza, y la forma en que los resuelve para dar significado a la definición del mal como ente de razón:

Pero yo no podría conceder que los pecados y el mal sean algo efectivo, y mucho menos que algo fuera u ocurriera contra la voluntad de Dios. Al contrario, digo no sólo que el pecado no

es algo efectivo, sino también que no se puede decir que se peca en contra de la voluntad de Dios, o como se dice, que la gente provoca la ira de dios, sino hablando muy humanamente.¹⁷⁹

¿Qué significa en este contexto que Spinoza exprese que el mal y los pecados, referidos a la interpretación judeocristiana del mal, no sean algo efectivo? Tal como ya ha sucedido en otros momentos, hay al menos dos posibles interpretaciones: una sería precisamente pensar que el mal no existe, que dentro de la idea de Dios no puede haber nada que le oponga, y que el conocimiento y omnipotencia de la voluntad de Dios implican que nada puede estar en contra suya sin que este de antemano no lo haya determinado, tal como se expresa en los ejemplos de Adán, Noé, Abraham o cualquier otro personaje bíblico al que se pueda hacer referencia.

La otra posibilidad es una que ya se había barajado en este mismo capítulo, la de que el mal y los pecados no son sino una interpretación del intelecto humano y que no tienen existencia material, de forma que se puede argumentar que no hay nada esencialmente malo porque no puede encontrarse en la Naturaleza el mal como objeto material. No obstante, es la segunda parte de la cita, la que hace referencia a la voluntad de Dios y problematiza la condición del mal en la forma del pecado la que más interesa. En tanto que nada puede establecerse en contra de Dios, dado que como Sustancia no es sino la totalidad lo que éste representa, o mejor, lo que éste es, cualquier posibilidad del mal, o de una acción mala no es posible, pues está ya de antemano predicha, presupuestada y determinada por Dios.

Entonces, ¿qué hacer con la condición de la idea del mal como inexistente o como inefectiva dentro del esquema de pensamiento de Spinoza si la fuerza de esta idea queda relegada en virtud de que toda determinación que provenga de la Sustancia carece de maldad precisamente por estar subordinada a la perfección de la Sustancia, de sus atributos y de su actividad como totalidad que obra en todo momento? La solución a la problemática presentada para la existencia e inexistencia del mal dentro de la Sustancia que al menos parece mantenerse hasta este momento en el discurso del autor tiene su solución en la interpretación dada en el primer apartado de este capítulo: La Sustancia no padece afecciones, no sufre, no ama, no puede de hecho ser moral. Entonces, Dios no puede ser bueno ni malo,

¹⁷⁹ Op. cit., *Las cartas del mal*, pg. 26.

ni su obra considerarse en este sentido, porque la lógica del mundo humano no es la que se aplica al fundamento de dicho mundo.

En otras palabras, los conceptos de bien y de mal están contenidos en la Sustancia como formas de pensamiento que se dan dentro del intelecto humano, pero ello no implica nada que haga de la Sustancia algo imperfecto, algo malvado, o algo impuro; esta no deja de ser otra cosa que lo que efectivamente es, fundamento de la existencia por ser causa de sí. La idea del mal es una idea propiamente humana, una idea necesaria para el hombre, para la comprensión de sus acciones, intenciones y las consecuencias que de ello resulten, pero no es sino propiamente un concepto para enjuiciar la acción humana. De forma que esta clave permite la existencia del mal en cuanto concepto, pero no como objeto o cualidad esencial de las cosas, o de los hombres en su defecto.

No obstante, aunque la resolución sobre el problema del mal en Spinoza parece ser semejante a la de Tomás de Aquino, donde el bien es la causa del mal, y la Sustancia no puede sino contener al mal, también será necesario comprender las diferencias que hacen de la propuesta de Spinoza una fundamentada más bien en preceptos propios ya de la modernidad. Mientras que Tomás de Aquino toma su conflicto partiendo de que el bien posee una esencia objetiva que puede analizarse y desde la cual puede explicarse causalmente al mal, de forma tal que existe la posibilidad de discriminar entre hombres buenos y hombres malos—aunque no, por supuesto, esencialmente buenos o malos—, y Dios puede sólo ser bueno, la propuesta spinozista se separa tomando las ideas de bien y de mal (salvo, claro, por el estatuto metafísico de la idea del Bien) como entes de razón, modos de pensar que se encuentran contenidos en la Sustancia y de los que el hombre echa mano para pensar y clasificar las acciones humanas.

Precisamente partiendo de ahí, del argumento que propone el bien y mal no como cualidades esenciales ni como objetos, sino como ideas que participan del atributo del Pensamiento de la Sustancia, la resolución que se aporta obtiene un resultado distinto. Dios ya no es causa del mal esencial y objetivo, como sucede en Tomás de Aquino cuando únicamente el Bien, lo bueno, puede ser la causa de lo malo, y donde no puede haber otra esencia de donde provenir la maldad sino de la bondad, sino más bien, la Sustancia es la

causa inmanente de las ideas de bien y de mal por ser estas modos de pensar inherentes al ser humano.

Entonces se deja de lado el puro nominalismo formal de las ideas de bien y de mal, y el esencialismo respecto de las mismas, para poder pensarles como entes de razón, como relaciones entre las acciones humanas, los modos de pensar y las actividades dadas entre los integrantes de la humanidad junto con las cosas en el mundo. En ese sentido, atendiendo a una clave moderna, puede atenderse a las preguntas que le hace un obispo escolástico a la hora de pensar el mal como sinónimo de pecado, de una mancha que hace indigno al hombre para Dios:

Si los pecados, el mal, los errores, o cualquiera sea el nombre que se prefiera darles, no son otra cosa que la pérdida o la privación de un estado más perfecto, entonces parece seguirse que el mal o la imperfección no pueden ser una esencia, pero sí que de una esencia puede llegar a surgir algo malo. Porque lo perfecto no perderá ni se verá privado de un estado más perfecto por una acción igualmente perfecta, pero sí al inclinarse hacia algo más imperfecto por no emplear suficientemente la fuerza que le es dada.¹⁸⁰

Estas injerencias provienen de la disputa que el obispo tiene con Spinoza, pues precisamente no logra comprenderse cómo la privación no significa la posibilidad del mal, o como, de menos, de la esencia de la divinidad no se deriva directamente el surgimiento del mal en el ser humano. El obispo está pensando en una clave esencialista al mal, lo que, como ya se había argumentado, resulta absurdo para Spinoza, el mal carece de esencia por no ser cuerpo, no ser extensión. Dicho en otras palabras, la existencia del mal se acepta formalmente pero se niega materialmente. La consecuencia de esto es que la privación, la perfección, la imperfección, etc., no son propiamente formas de denominar el mal, e incluso, la relación con este concepto no es de sinonimia.

El mal no es la imperfección, ni el mal puede pensarse únicamente a través del foco de la carencia. Más bien se pretende reconocer el mal como la forma en que el hombre denomina a la imperfección o la carencia con base en el criterio de las pasiones, no propiamente de la sensibilidad irrestricta o irracional, sino de una elaboración racional en torno a la generalidad de las acciones humanas, o mejor dicho, al contenido de las acciones humanas pasado por el tamiz de las entidades éticas del bien y del mal como reflejo de las consecuencias y las intenciones de dichas acciones aplicadas a la relación entre los seres

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 33-34.

humanos.¹⁸¹ Dentro de los prejuicios que giran en torno a las ideas del mal, se encuentra la de pensar que éste es producto de la carencia, o que incluso son una y la misma cosa; que el mal produce la imperfección, como el pecado provoca la impureza en el relato bíblico, igual que la desobediencia.

Sin embargo, en el orden geométrico, pensado en términos de la necesidad, de la esencia, de la Sustancia, el mal, tanto como el bien, no pueden producir la imperfección, ni la perfección, no pueden tampoco producir la pureza o la impureza, pues no son objetos del mundo, no son cualidades o propiedades esenciales o necesarias con las que se impute a la humanidad en su conjunto sino formas de juzgar con las que se analizan y se comprenden las relaciones del hombre con el mundo y con los demás seres humanos. Nótese entonces la relación directa entre los elementos epistemológicos y conceptuales del aparato crítico de Spinoza con su propuesta ética, de lo que el hombre conoce a lo que el hombre hace.

Vale entonces preguntar, ¿con que conceptos se traslapan las ideas de bien y de mal de tal forma que puedan ser considerados como otra cosa? En ello se va gran parte de la investigación: aclarando en qué medida y cómo la utilidad, el error, las pasiones alegres o tristes, la perfección y la imperfección se relacionan con estos conceptos, y qué les diferencia también.¹⁸² Sólo mediante dicha investigación se puede dar con el significado de las ideas de bien y de mal, sus problemas y sus consecuencias en la obra de Spinoza:

...pensamos que está claro que aquellas cosas, que nos estorban o nos han estorbado, pueden ser eliminadas, si es necesario, sin turbación por nuestra parte. Porque, ¿qué es mejor, que huyamos de las cosas con aversión y odio o que las soportemos con la fuerza de las razones y sin perturbación del ánimo, ya que estimamos que esto es posible? En primer lugar, es seguro que, si hacemos sin pasiones lo que nos corresponde hacer, no puede resultar de ahí

¹⁸¹ Lo anterior no debe confundirse con que las ideas de bien y mal antecedan a las pasiones. Las pasiones son el marco respecto del cual las ideas de bien y mal tienen significado. Puede haber pasiones sin la necesidad de enjuiciarse como buenas o malas, pero no puede haber ideas de bien y de mal como formas puras, pues el contenido de estos conceptos está en función de las acciones humanas, y las acciones humanas son determinadas precisamente por las pasiones de que son efecto, u obra. La relación, si bien no lineal, sino dinámica, es como sigue: la pasión es causa del padecimiento u obra del ser humano, en conjunto con la libertad y la voluntad, y las ideas de bien y de mal toman el contenido de la acción, antes, durante o después de su realización, para enjuiciarla y calificarla en términos éticos.

¹⁸² Toda posibilidad de una teoría del valor en el pensamiento de Spinoza se deriva de la clarificación de cada uno de los conceptos que pueden confundirse o relacionarse con las ideas de bien y de mal, de forma que pueda concebirse aquello que el autor piensa como el verdadero conocimiento del bien y del mal, en la misma medida en que se pueda derrocar la hegemonía de la idea constante del estatuto metafísico de la idea del Bien que obliga en todo momento a pensar el fundamento, la Sustancia, Dios, como algo siempre bueno, siempre bondadoso.

ningún mal. Y, como entre bien y mal no hay término medio, vemos que, así como es malo obrar con pasiones, debe ser bueno obrar sin ellas.¹⁸³

De lo anterior puede comenzar a perfilarse la relación que se va a establecer en el pensamiento de Spinoza entre la ética y su proyecto político. Cómo debe ser el hombre y cómo el hombre obre o padezca con las pasiones que le determinan dirá mucho de las relaciones que éste podrá tener con los demás seres humanos, e incluso con los demás objetos en el mundo. Si las pasiones son la medida y el criterio respecto del cual tienen sentido las ideas de bien y de mal, la aplicación del conocimiento de las pasiones, o mejor, una vida donde las pasiones sean superadas, dominadas por el hombre a través de su razón, se convierte en el modelo al que anteriormente se atendía para pensar la humanidad toda. No una humanidad sin pasiones, descarnada, sino una humanidad que pueda alzarse por encima de las pasiones, que en el conocimiento de las mismas erija una sociedad racional.

Aun provisionalmente, es importante comprender cómo se da el tránsito de lo ético a lo político en el pensamiento de Spinoza, es decir, ¿cuál es la relación de las pasiones como cartografía de la condición humana con la organización social y política dentro de un espacio contextual como el de Spinoza, entre la monarquía y la aparición de los Estados nación modernos? Si bien no se expresa el pensamiento político de Spinoza ni se le inscribe dentro de una tradición en ciencia y filosofía política¹⁸⁴, puede aseverarse que se está pensando en la posibilidad de la realización de una legislación que parta del conocimiento verdadero del orden de la Naturaleza, de forma que la legislación no sea sino espejo de ello, y que las relaciones entre los hombres se den con base en criterios de conocimiento. En ese sentido es que podría pensarse el orden político, y su relación con un orden ético partiendo del conocimiento de la Naturaleza como eje y guía de una legislación.

¿Es posible, entonces, una sociedad racional, o una sociedad sin pasiones? La respuesta a ese planteamiento estará en función de lo que los hombres hagan los unos por otros, de la forma en que el gobierno se instaure, y de la forma en que las legislaciones funcionen y tengan por fundamento el examen de las pasiones humanas, y la comprensión de la imposibilidad de que todos los hombres actúen en todo momento de forma pasional, o

¹⁸³ Op. cit., *Tratado Breve*, Parte II, 6, pg. 114.

¹⁸⁴ Es decir, como liberal o conservador, a favor o en contra de la monarquía, la democracia o en su defecto cualquier forma de gobierno y organización política.

también de forma siempre racional. Es aquí donde el error y la condición de falibilidad del hombre expuesta en la epistemología del mal adquieren su fuerza. No se legisla sino respecto de lo que los hombres pueden, respecto de lo que los hombres son; se legisla pensando no en que los hombres actuarán siempre de forma racional, pero sí atendiendo, a través de la razón, al conocimiento de las pasiones para de esa forma legislar pensando en la Naturaleza:

Por tanto, si un aspecto cualquiera de la naturaleza nos parece ridículo, absurdo o malo, ello es porque nuestro conocimiento de las cosas es tan parcial, que la totalidad de la coherencia ordenada de la naturaleza entera se nos escapa y que pretendemos aplicar a todas las cosas los preceptos de nuestra razón. En realidad, aquello que la razón declara malo, no lo es en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino con relación solamente a las leyes de la naturaleza humana.¹⁸⁵

¿Cuál es, entonces, la diferencia entre las leyes de la Naturaleza y las leyes humanas? ¿Y cómo se relaciona esto con las ideas de bien y de mal? Puede notarse cómo la moralidad entonces desaparece dentro del orden de la Naturaleza, en la medida en que los juicios desarrollados según las ideas de bien y de mal no son sino juicios humanos, obra del hombre y no de la Sustancia. La legislación de la Naturaleza se encuentra más allá de las formas de lo humano, más allá de los conceptos de bien y de mal, si bien esta los contiene necesariamente en virtud de que el hombre sea un modo singular de expresión de la Sustancia.

¿Cómo debe ser según Spinoza la legislación humana, si bien es falible, no es completa y no es la de la Naturaleza? Bueno, tal como se vio en el último apartado del segundo capítulo, de la misma manera en que la libertad no es sino el dominio sobre el conocimiento de las determinaciones de la naturaleza y el uso adecuado de la razón para obrar según dichas determinaciones, en esa misma medida la ley humana, piensa Spinoza, deberá ser una emulación de la forma en que se desenvuelve la legislación de la Naturaleza, un orden que pretenda la perfección que de suyo corresponde a la legislación de la Sustancia. Ahora bien, vale preguntar, ¿es eso posible? ¿el hombre puede y debe legislar pensando en la perfección?

Es aquí donde la idea del mal se torna en un problema de índole política, muy semejante al que se enarbola en las disputas sobre la condición humana que encabezan Hobbes y Maquiavelo en sus respectivos textos, donde se encara la condición humana como,

¹⁸⁵ Spinoza, B. (2010). *Tratado Político*, Técnos: Madrid, pg. 185.

si no esencialmente mala, sí tendiendo hacia la realización de acciones egoístas, injustas, perniciosas para la sociedad. En vista de lo anterior vale introducir una concepción en la legislación humana, que, siendo una legislación racional, propuesta precisamente como siguiendo los atributos de la Sustancia, partiendo del Pensamiento como regente, debe también pensar en las ideas de bien y de mal, no únicamente desde la ética y la moral propia del tiempo o la nación a que se atiende, sino precisamente como un concepto que es necesario para legislar. No será lo mismo partir de la idea de que los hombres son capaces de realizar acciones en su mayoría buenas que hacerlo pensando que la sociedad está corrompida, y no podrá legislarse, pensarse o castigarse sin antes justificar que una acción efectivamente es punible, es algo nocivo o malo para un individuo o una sociedad.¹⁸⁶

Por último, vale rescatar algo para esclarecer cualquier duda posible en torno a la noción de razón y de racionalidad en el pensamiento de Spinoza. Como se vio en la introducción, Spinoza no puede ser considerado propiamente un racionalista sin más, pues su investigación incluye elementos que entremezclan posiciones empiristas y racionalistas, incluso antes que los propios ingleses. Sin embargo, también se reconoce que el autor pone especial énfasis sobre las ideas, sobre la capacidad racional, y sobre la acción humana con base en un conocimiento necesario, que parta de un fundamento perfecto. No obstante, eso no significa que el autor piense que la razón lo puede todo, pues, de hecho, no puede.

¿Qué es la razón, para Spinoza, entonces? Una respuesta preliminar, que si bien no resulta del todo completa, puede expresar que la razón es la facultad humana que expresa el atributo del Pensamiento en el hombre, cuyo límite se encuentra precisamente en el conocimiento de la Sustancia, y en la ignorancia de otros infinitos atributos a los que no tiene acceso del fundamento de donde proviene. El hombre puede ser racional, está en su potestad como atributo suyo, pero en esa misma medida, el uso de su razón es limitado, su conocimiento no es total, ni perfecto, o de menos no inicialmente. La vida humana cobra

¹⁸⁶ Si no se continúa indagando sobre la idea del mal dentro de la propuesta política de Spinoza es por dos razones: una, porque la visión política del autor ha sido tratada ya en múltiples ocasiones por otros— véase si no cómo su pensamiento político llega hasta autores como Bertrand Russel quien defiende que las ideas políticas de Spinoza provienen de Hobbes, y que expresan que en el estado de Naturaleza no hay bien y mal porque el mal precisamente es desobedecer a la ley que no es sino ley humana, en Russel, B. (1972) *The History of Western Philosophy*, Simon & Schuster: United States, pg. 570—, y porque dicha visión política parte de condiciones respecto de las cuales en apariencia el mal no tiene potestad, sino la razón, la libertad y la justicia. Este elemento puede abarcar otra investigación completa.

sentido a través de la capacidad de conocer, de perseverar y continuar investigando sobre los límites de lo que el cuerpo y el intelecto pueden. El resultado de esto es pensar la razón como la facultad de conocer del hombre, cuyo límite no se conoce del todo, pero cuya capacidad se estima no es infinita, como no es infinita la vida humana. La finitud del hombre, de la humanidad en su conjunto es también la finitud del conocimiento.¹⁸⁷

En suma, puede concluirse este apartado argumentando la posibilidad y solidez de una teoría del valor en Spinoza, que haga uso correcto de las ideas de bien y de mal como entes de razón cuyo fundamento se encuentra en el conocimiento adecuado de las pasiones, en el fortalecimiento de la potencia de obrar del hombre como modo singular de los atributos de la Sustancia. El hombre se hace realmente hombre, adquiere su perfección, en la medida en que este es capaz de conocer y dominar tanto su cuerpo como su intelecto, de hacerse dueño de sus pasiones y obrar de tal modo que sea la razón quien guíe su actividad.

3.4. El mal como posibilidad de la Ética: la libertad y la servidumbre

Este último apartado debe pensarse como postilla y apéndice del trabajo de investigación en su totalidad. Después de haber examinado al final del segundo capítulo la idea de la libertad en el hombre en el pensamiento de Spinoza — si bien el tema no ha sido agotado por completo—, este apartado está pensado más bien para comprender la relación de la idea de la libertad con la propuesta ética del autor y darle continuidad a solidificar la posibilidad de una teoría del valor desde el sistema propuesto. De modo que en este apartado la pregunta principal a responder es la siguiente: ¿Se puede hacer el mal libremente?, es decir, ¿puede hacerse uso de la libertad para realizar acciones injustas, perniciosas o que puedan considerarse malvadas?

La respuesta para dicha pregunta se funda en la peculiar forma que tiene Spinoza de pensar la libertad del hombre como estrechamente ligada a la serie de causalidades y determinaciones que se forman a partir de la Naturaleza. El fundamento y la posibilidad de la libertad en el hombre resulta ser el mismo del que provienen las determinaciones que forman al ser humano tal como es. Entonces, la libertad y la razón sólo pueden surgir a partir

¹⁸⁷ Esta afirmación no debe confundirse con la máxima que expresa que *el hombre es la medida de todas las cosas*, pues el hombre no es sino uno de los infinito modos singulares en que se expresa la Sustancia, de forma que por encima de este, y siendo este únicamente una millonésima, pequeñísima parte de la totalidad, no es capaz de aprehender y comprender la totalidad más que como concepto de su razón.

del conocimiento de las determinaciones de la Naturaleza y del correcto uso del entendimiento para su aplicación en la actividad humana. En suma se pregunta si la razón puede utilizarse con motivos que no sean los del bien. En esa medida, Spinoza expresa que:

Por todo lo ahora dicho se puede comprender muy fácilmente cuál es la libertad humana, que yo defino como sigue: es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados. Así aparece, con un simple golpe de vista, qué cosas están en nuestro poder y no están sometidas a causa ninguna externa.¹⁸⁸

¿Qué significa que la libertad se comprenda como una existencia firme alcanzada a través de la unión con Dios? Si se atiende la idea de Dios ya ampliamente presentada en apartados anteriores, se comprende que la libertad se desprende necesariamente de la idea de Dios en la medida en que este funge como fundamento inmanente de la existencia. Tal pareciera retomarse la argumentación bíblica que reza diciendo que el libre albedrío ha sido otorgado por Dios a los hombres. Sin embargo, aquí la forma de argumentar es distinta en la medida en que Dios no es una figura antropomorfizada que decide otorgarle a los seres humanos el don y dote de la libertad, sino más bien que Dios es la condición que permite la existencia de la libertad en el hombre entendida como la unión con la Naturaleza, o, dicho de otro modo, la comprensión que el ser humano adquiere de sí mismo y de sus posibilidades en la Naturaleza, su rol y su lugar.

Tener claras cuáles son las cosas que están en nuestra potestad como seres humanos, lo que podemos producir y aquello que efectivamente podemos realizar da luz respecto de lo que significa la libertad. El hombre no hace de sí lo que quiere y como quiere, su voluntad no es una producción infinita que puede romper con la barrera de lo establecido como determinación en la condición de infinitud que es esencia de la Sustancia. Es potestad del hombre conocer y desarrollar tanto lo que su intelecto puede, como lo que su cuerpo puede. Esta premisa, tan utilizada y conocida popularmente en la juerga spinozista encierra la idea de la libertad entendida en términos de su sistema. La acción libre es una acción que se enmarca conforme a los dictados de la Naturaleza, es una acción que concuerda con el orden de las cosas.

¹⁸⁸ *Op. Cit., Tratado Breve, Parte II, 26, pg. 167.*

A diferencia de la pretensión de que la voluntad lo puede todo, incluso la idea de que el hombre libre no tiene determinación alguna que le impida actuar, tal como se presenta en otros discursos sobre la libertad, la libertad en Spinoza es la obra y acción conforme a la Naturaleza, es el resultado del conocimiento verdadero de las cosas a través del fundamento que se encuentra en la Sustancia, de forma tal que pueda saberse cómo son las cosas en el mundo. El hombre no es ya libre por naturaleza, ni la libertad es una condición de la que todos los seres humanos participen. Por el contrario, la mayor parte de los seres humanos están conformes con no obrar, con no ser libres sino padecer y caminar a tientas, sin conocimiento de nada, y actuando con una pretendida voluntad que no es sino el engaño producto de engarzar a la libertad con la posibilidad de tomar decisiones que resulta aparentemente libre, natural, incondicionada.

La libertad en Spinoza no es incondicionalidad¹⁸⁹, sino la condición que posibilita al hombre vivir conforme a la razón, conforme a los preceptos descubiertos por la investigación y conocimiento de la Naturaleza, entramada en una clave que tiene como principio la investigación de la totalidad, de un fundamento omniabarcante que por su esencia inmanente sea causa de todo. Tomando lo anterior como punto de partida, resulta entonces pertinente evaluar lo que puede la libertad, y lo que la libertad significa o produce dentro del marco de la argumentación del autor. Esto es, en pocas palabras, se pregunta, ¿para qué sirve la libertad? Y a ello se añade el siguiente argumento:

El Eclesiastés también parece haber tenido el mismo pensamiento cuando dijo: *Quien añade ciencia, añade dolor*. Y no digo esto con el fin de concluir de aquí que sea más excelente ignorar que saber o que entre el necio y el inteligente no haya ninguna diferencia en cuanto al gobierno de los afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, para que podamos determinar lo que puede y lo que no puede la razón en cuanto al gobierno de los afectos...¹⁹⁰

Traer a cuenta la idea de que el conocimiento implica dolor pone de manifiesto la pregunta sobre el sentido de la libertad. Es decir, ¿qué implica la libertad? ¿Para qué sirve y cuáles son sus consecuencias? Pues el camino para ser libre no es propiamente el camino de la felicidad, si bien su búsqueda y su finalidad sí lo son. ¿Cuál sería la respuesta que

¹⁸⁹ Otra forma de decir, por vía de remoción o a través de la negatividad, lo que la libertad puede, sus consecuencias y sus límites se encuentra ya inscrita en Op. cit., *Las cartas del mal*, pg. 58: “Nuestra libertad no consiste en una cierta correspondencia, ni en una cierta arbitrariedad, sino en una manera de afirmar y de negar, de modo que con cuanta menor arbitrariedad juzgamos un caso u otro, más libres somos.”

¹⁹⁰ Op. cit., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte IV, Proposición XVII, Escolio, pg. 187.

probablemente podría darse desde el esquema spinozista? Primero, que la libertad se adquiere a través del conocimiento, de modo que el hombre libre solo puede ser el hombre que ha investigado la Naturaleza. Sin embargo, eso se piensa respecto de lo poco que es capaz de lograr un solo hombre. La investigación de la totalidad de lo que corresponde a la Naturaleza es trabajo de todos los seres humanos, y en esa misma medida, la libertad y el conocimiento no corresponden únicamente a uno, si bien cada uno tiene en esa medida responsabilidad de buscar el conocimiento, de desarrollarlo, y también de compartir y ofrecer el conocimiento para la humanidad en su conjunto.

Segundo, que el conocimiento, pero sobre todo sus consecuencias, la mayor parte del tiempo implican romper con una serie de prejuicios, hábitos, costumbres y formas de accionar erróneas que se encuentran arraigadas dentro del modo de ser de los hombres de una sociedad; de forma tal que el conocimiento implica deshacerse de varios elementos, creencias y nociones de los que no es fácil desprenderse. Esto es, la posibilidad de la libertad se abre como camino gracias al conocimiento, a la determinación de las formas de ser de las cosas en general, para así establecer criterios distintos respecto de los cuales relacionarse con el mundo, y con el resto de los seres humanos.

No obstante, si ello implica dolor es precisamente en virtud de que, descrito individualmente, no porque un ser humano comprenda el mundo según el propuesto orden geométrico, o establezca criterios racionales para determinar las cosas, ello tiene como consecuencia que el resto de los seres humanos igualmente dejarán sus prejuicios, sus formas habituales de ser, o incluso harán caso al conocimiento que está siendo presentado como una forma racional de vivir. El límite de la acción humana es precisamente este: el fuero de uno, y no el del resto.

Tomando lo anterior en cuenta, ¿sirve de algo la libertad o la felicidad, si éstas se obtienen únicamente bajo la forma de una clave individual cuya única finalidad sea la de obtener una vida llena de comodidades en la que no se tenga que realizar nada además del propio deseo, o de aquello que en alguna medida tenga por resultado el placer de uno? El hombre que sabe, si sabe en soledad, no es propiamente el más feliz, ni tampoco el más libre, pues tiene que enfrentarse al resto de los seres humanos que siguen sumidos en la comodidad de la servidumbre, donde ser llevados por las pasiones con la ilusión de la libertad de la

voluntad¹⁹¹ hace pensar que no hay ninguna otra forma mejor que vivir que la de poder cumplir irrestrictamente el deseo, la de pretender no estar determinado.

Se cae pues precisamente en argumentar lo siguiente: ¿para qué quiero la libertad si no es mi libertad? ¿de qué me sirve compartir con otros la libertad si ello implica que no puedo hacer lo que yo quiero? Cuando la libertad se piensa en clave individual, y como ligada únicamente a mi voluntad, resulta inoperante. De ahí proviene la argumentación spinozista que separa la voluntad y el deseo de la libertad, y coloca más bien a la libertad como resultado del conocimiento de la determinación. Esta serie de argumentos es la que se recrimina cuando se piensa en lo que puede el intelecto cuando se le piensa como pretendidamente libre, como desligado de todo lo que pudiera impedir al conocimiento llegar a lo verdadero, y a la sociedad a desenvolverse de una forma supuestamente mejor. Ante esto, puede mirarse una recriminación más:

¿de qué me sirve la libertad de la voluntad si lo considero profundamente? ¿No parece una contradicción que se nos dé un orden para mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento, y que no se nos dé una esencia lo suficientemente perfecta para que podamos hacerlo?¹⁹²

La recriminación a la idea de la libertad proferida por el vulgo en general, más que a Spinoza, se piensa respecto de la clave de la creación en sentido bíblico. Es decir, se pregunta: si el hombre fue creado perfecto, a imagen y semejanza de Dios, ¿qué sentido tendría la libertad? ¿Para qué el libre arbitrio si la perfección debiera, por su condición, ser suficiente como para que todas las acciones se correspondieran con las del Plan de la divinidad? No obstante, este problema con la perfección es el que pone en tela de juicio la idea de la libertad. Si el hombre es perfecto, no requiere la libertad como posibilidad suya, y si no lo es, es la libertad la que le permite adquirir su perfección —en otras palabras, ser perfectible, capaz de perseverar—.

¹⁹¹ En el contexto de Spinoza, y en gran medida también en la filosofía a partir del renacimiento, pero también como legado de la escolástica cuando se discutía el concepto de libre albedrío, voluntad y libertad no son idénticos. La voluntad es el deseo, es la posibilidad de tomar decisiones según lo que se quiera realizar, mientras que la libertad, específicamente en Spinoza, tal como ya se ha enmarcado, resulta ser más bien lo que el hombre puede lograr a partir del conocimiento de las determinaciones naturales que le conforman y que componen el mundo en que obra.

¹⁹² *Op. cit.*, *Las cartas del mal*, pg. 38.

La afirmación anterior en torno a la relación entre la libertad y la perfección implica ver que la libertad parte de la acción, y la acción no puede realizarse sin deseo, de igual forma que el deseo se significa a través o de la motivación o de la carencia. La perfección no implica movimiento o acción, sino inacción, precisamente porque la perfección implica la esencia y la existencia, la necesidad y la totalidad. De ser el hombre un ente perfecto, no habría necesidad alguna además de su existencia, ni habría razón alguna para la acción, moral, cognoscitiva o política. Esta es precisamente la clave para separar libertad de perfección, la libertad aspira a la perfección, a la identidad entre la Naturaleza y la acción, sin por ello conseguirla del todo.

La contradicción entre la determinación y la libertad en Spinoza no es tal, si se entiende efectivamente cómo está pensando la libertad el autor. La libertad no es un contrapuesto de la determinación, no es lo contrario a esta, en virtud de que sólo puede surgir del mismo fundamento del que proviene tal determinación: la Sustancia. En ese sentido, aun si el hombre no es capaz de conocer con certeza los límites de su intelecto o las capacidades que su cuerpo tiene, dichos límites existen, y la libertad consiste precisamente en la posibilidad de examinar y de estirar el conocimiento lo más que se pueda en busca de tal límite. ¿Cómo puede el hombre conocer si no es a través de la acción, de la obra? Quien padece, no conoce; quien conoce, obra. De forma tal que toda acción que se califique de libre implica conocimiento, del cuerpo y del intelecto. La libertad es la herramienta del cuerpo y el intelecto que permite ir en la búsqueda de la infinitud, del conocimiento de la totalidad.

Si se acepta que no se conoce ni se puede conocer a Dios, más allá de la afirmación de su existencia y su esencia como necesarias¹⁹³, se acepta, en esa misma medida, que el conocimiento del hombre tiene un límite, y que de hecho es insuficiente para conocer la totalidad, pues sólo puede conocer aquello que está en su potestad. En ese sentido se mantiene todavía en algún grado el misterio de la totalidad de la idea de Dios, y sin embargo, la explicación de Spinoza, pero sobre todo la apuesta por la libertad, por la potencia de obrar en el hombre como algo que puede realizarse en virtud de la investigación del conocimiento y la búsqueda de la verdad, enarbolan también una forma de vida, un modo de ser del hombre

¹⁹³ La propuesta de Spinoza, aun con ciertos hitos de la escolástica, y tremendamente propia del pensamiento judío y cristiano, es amar a Dios, por ser fundamento infinito y condición para todo lo existente como esencia y causa (directa o indirecta) de todas las cosas en el mundo.

que parte más bien de aquello que sí es capaz de conocer, de tomar un fundamento del cual derivar y examinar el mundo, y tomar ese examen como base para toda acción posterior.¹⁹⁴

En el juego entre conocimiento e ignorancia, entonces, se establece la idea de la libertad:

...no podemos saber cómo es que nuestra libertad y todo lo que de ella depende se componen con la provincia y libertad de Dios para que nosotros no podamos encontrar, considerando la creación de Dios, ninguna contradicción en nuestra libertad, ya que simplemente no podemos entender cómo Dios ha creado las cosas y, lo que es lo mismo, cómo las mantiene.¹⁹⁵

No sabemos de dónde viene la libertad a menos que atendamos a la idea de que proviene de Dios. Si se comprende la relación entre la idea de Dios y la Sustancia en el pensamiento de Spinoza, y se mantiene la idea de la totalidad como fundamento, tratando de dejar fuera cuantos tintes de interpretación religiosa o antropomórfica puedan darse, resulta la idea de que el fundamento de la libertad no puede ser otro que el de la totalidad, y que si efectivamente nada está fuera de la Sustancia, la libertad es también consecuencia de esta. Tal como el mal, la libertad tiene su fundamento ahí. En consecuencia, ¿cómo se relacionan según su condición la libertad y la maldad? Dicho de otra manera, ¿qué papel juega y cómo interactúa la libertad dentro de la problematización de las ideas de bien y de mal? ¿El que el hombre sea libre le permite tener la posibilidad de decidir entre algo bueno y algo malo o el hombre libre es siempre bueno?

La respuesta a lo anterior es como sigue: el hombre no elige entre algo bueno y algo malo, pues el que algo sea bueno o malo se juzga no según una cualidad esencial de las cosas, sino en virtud de la relación que las cosas tienen entre ellas y las pasiones que desatan como causas externas a quien juzga. De modo que, si bien la voluntad del hombre se encuentra enredada bajo la ilusión de que las cosas son buenas o malas, la libertad implica la posibilidad de comprender y conocer adecuadamente las cosas, y hacer uso correcto de los conceptos de bien y de mal como fundados en las pasiones, y en las intenciones, acciones y consecuencias de la actividad humana. En ese sentido, la libertad no puede ser fundamento ni producir acciones buenas o malas, ni puede en esa misma medida, hacerse uso de la libertad para el mal, si bien puede elegirse, erróneamente por supuesto, hacer el mal.

¹⁹⁴ Este argumento confirma de nueva cuenta, como puede verse, el significado propuesto en la Introducción para el orden geométrico con el que Spinoza pretende formar y conocer al mundo en general.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 55-56.

Cuando se lanza la pregunta respecto de si el hombre puede hacer el mal libremente, es evidente que no se piensa únicamente en que el hombre pueda perpetrarse un mal a sí mismo, sino que esta pregunta se da en clave social, pensando precisamente en los personajes que a través de la historia incurrieron en equivocaciones, guerras o acciones dañinas para una sociedad, pero también en los maleantes de a pie y sobre todo en cualquiera de los seres humanos que en algún momento han realizado alguna acción que resulte en aquello que consideran malo u algo de lo que se arrepienten. Pero, ¿cómo podría el ser humano querer conscientemente hacerle daño a alguien más, o hacerse daño a sí mismo?

Sin atender a alguna premisa sobre algún agente supranatural que dé sentido a la idea de la maldad, se piensa en que el hombre actúa juzgando bueno aquello que desea porque no logra pensar con base en la idea de la totalidad como fundamento, es decir, teniendo por guía a la razón en la realización del proceso del conocimiento¹⁹⁶. En este sentido, preguntar por la relación entre la libertad y la maldad implica pensar que la posibilidad de juzgar algo como malo sólo puede darse en virtud de una serie de interacciones sociales y epistémicas en donde se realiza algo que no es benéfico para todos, y reconocer, en ese mismo sentido, la imposibilidad de que todas las acciones, si no es que ninguna pueda ser universalmente benéfica para todos¹⁹⁷. Partiendo de lo anterior es que Spinoza reconoce los problemas en los que incurre el intelecto como facultad de juzgar, pero también comprende que la libertad y la racionalidad son el camino para no depender absolutamente de todos los demás para la realización de uno, o de la sociedad en su conjunto:

Incluso la facultad de juzgar puede caer bajo la dependencia de otro, en la medida en que un espíritu puede ser engañado por otro. De aquí que el espíritu no goce de una independencia plena, sino cuando es capaz de razonar correctamente; sin duda, como el poder humano ha de apreciarse, no tanto por el vigor del cuerpo como del espíritu, se sigue que los hombres más independientes son aquellos cuya razón se afirma cada vez más y cada vez más se dejan guiar por la razón. Porque de este modo sus actos están determinados por causas que se pueden entender adecuadamente, sólo según su propia naturaleza.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Puede notarse la relación directa de este argumento con los tipos de percepciones en la adquisición del conocimiento ya citadas en el segundo capítulo, tanto en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento como en la Ética*.

¹⁹⁷ Esta premisa resulta ser común en los discursos liberales, tanto como es premisa fundamental del utilitarismo posterior: el bien para la mayoría, en virtud de que el bien para todos es imposible.

¹⁹⁸ *Op. cit.*, *Tratado político*, pp. 186-187.

¿A qué viene la argumentación en torno a la dependencia de unos y otros, y el problema de ser engañado por otro hombre? En este caso pueden derivarse un par de argumentos que son de suma importancia para el desarrollo posterior en la historia del pensamiento, sobre todo para la Ilustración. Primero, se reconoce que la mentira es una posibilidad para el ser humano, y de hecho, algo cuasi natural, algo común en la historia de la humanidad. El que el ser humano esté en búsqueda de certeza, de verdad y de conocimiento que resulte fundamental, necesario, responde igualmente a la condición de precariedad en que el hombre se encuentra, manifestándose esta precisamente en la capacidad humana de mentir, omitir o modificar a través de las acciones y el lenguaje aquello que se pretende como verdadero, como un hecho.

Segundo, se reconoce, en la idea de que el hombre más independiente es aquel que tiene la capacidad de ser dueño de sí mismo a través del uso racional de su intelecto, la máxima utilizada en la Ilustración que hizo fama en boca de Immanuel Kant: atrévete a conocer por ti mismo. Un siglo antes ya Spinoza estaba planteando el poder y límite de la razón, pero sobre todo la esperanza respecto de que fuese el conocimiento la norma para el gobierno de uno mismo, de la Naturaleza y también de la sociedad en su conjunto. El hombre que hace mal, en este sentido, no es sino ignorante de sí mismo, de la Naturaleza, y de las determinaciones de las que está preso.

El hombre que realiza algo que se califica como malo no está sino padeciendo sus acciones, sin ser capaz de obrar, de determinarse a hacer las cosas, más bien se encuentra preso. No obstante, sólo es posible juzgar las ideas de bien y mal racionalmente. Quien puede juzgar racionalmente hace suya la empresa de actuar conforme a una idea de bien, mientras que aquel que hace mal, no tiene idea siquiera de qué está realizando, pues ilusoriamente cree que sus decisiones le pertenecen, como si su voluntad estuviese por encima incluso de la naturaleza que le determina.

¿Puede el hombre, en suma, utilizar la razón y la libertad para la maldad? No. O de menos, no en el pensamiento de Spinoza. El hombre que actúa según los criterios de la razón y con un fundamento que obra según la necesidad, no puede cometer un acto que pueda juzgarse como malvado, siguiendo esta óptica. Sin embargo, el hombre puede equivocarse, el hombre puede juzgar erróneamente, y en esa misma medida puede, si usa su intelecto de

forma parcializada, de forma mutilada, y únicamente a través del foco del deseo, provocar o actuar de forma tal que se le juzgue a él o a su acción como malvado. No es el ser humano o sus acciones lo que es malvado, ni el intelecto la raíz de donde proviene la idea del mal, sino el desconocimiento, la mutilación, la contingencia que forma parte de la vida la que provoca, finalmente, que dicha forma de juzgar sea tal que la maldad forme parte del mundo.¹⁹⁹

Cierre del tercer capítulo

Para cerrar adecuadamente este tercer capítulo valdrá hacer una serie de afirmaciones que engloben de forma sucinta los elementos más esenciales que se ha tratado de demostrar a lo largo de la argumentación. Es a través de estos puntos esenciales que se perfila completamente la propuesta de esta investigación, tal como las interpretaciones realizadas y las consecuencias que provienen de las argumentaciones. Entonces, lo que se ha tratado de probar en este capítulo es lo siguiente:

- El estatuto metafísico de la idea del Bien debe ser negado en virtud de que la Sustancia, para fungir como fundamento, debe ser amoral. La Sustancia no es buena por naturaleza, ni lo son los atributos o los modos que se desprenden de ésta.
- Las ideas de bien y de mal, en el marco del pensamiento de Spinoza, son entes de razón. Esto significa que su naturaleza es la de ser conceptos relacionales cuya utilidad proviene de servir como guía de las acciones humanas fundadas en el correcto dominio de las pasiones a través de la razón. Como entes de razón permiten al hombre juzgar y calificar las acciones humanas, y en última instancia se convierten en ejes fundamentales para la formación de las relaciones humanas, las leyes y la sociedad.
- Es posible derivar de la propuesta de Spinoza en torno a las pasiones una teoría del valor, una teoría ética que se fundamente en el marco de las pasiones como marcos límite respecto de lo que el hombre puede y no, respecto de lo que la capacidad

¹⁹⁹ Cuando se hace uso del concepto de la contingencia sobre de la idea del bien y del mal no debe entenderse que el hombre no es responsable de nada de lo que hace, o que cuando actúa de una manera en que hace daño a otros no puede imputársele la acción, pues este sí está actuando voluntariamente, es decir, está deseando realizar aquello que hará daño, a sí o a otro, o aquello que será malo. Sin embargo, quien actúa de forma errónea no es dueño de sí mismo, no quiere hacer mal o hacerle mal a otros, o de menos, no es capaz de saber que ha hecho mal, pues no es más que siervo de sus pasiones, siervo de su condición como ser humano que voluntariamente relega su intelecto y lo subordina a algo más, a algo que no tiene carácter de necesario, sino que sólo es deseado al momento, que provoca una sensación de placer de inmediato, pero que, igualmente, de inmediato se esfuma.

humana de obrar tiene bajo su potestad, de forma que las ideas de bien y de mal sólo tienen sentido y utilidad dentro de dicho marco referencial.

- La idea del mal se encuentra dentro de la Sustancia, sin que por ello se piense que esto implica la imperfección, la carencia o que la Sustancia esté incompleta. Esto es, la posibilidad de una acción que provoque daño a otros, o cuya consecuencia pueda instaurarse respecto del concepto del mal está contenida en la Sustancia en virtud de la concepción del mal como un concepto propio del hombre, propio de su razón. Su uso se restringe propiamente al del enjuiciamiento de las acciones, pues, evidentemente no se encuentra en la Naturaleza un objeto que sea esencialmente malo, tal como tampoco se encuentra uno que sea esencialmente bueno.
- La libertad concebida en el sistema de pensamiento de Spinoza sólo cobra sentido respecto de su relación con las determinaciones naturales que componen al ser humano como ser humano.
- La libertad entendida de este modo no es condición de posibilidad del mal, pues dicha idea implica más bien un padecimiento, un desconocimiento y una servidumbre tal que el ser humano no es dueño de sí mismo, simplemente padece y hace padecer a los demás.²⁰⁰

Con esto puede darse paso a las conclusiones del trabajo en general, donde habrán de manifestarse las consecuencias de la propuesta aquí presentada, así como formas preliminares de interpretación posible que han sido sacadas a la luz respecto de los autores posteriores a Spinoza que le retomaron para pensar algunos de los elementos aquí presentados, como el de la libertad humana, la razón y el fundamento de la Sustancia. De igual modo, habrá de pensarse la necesidad y la importancia de pensar la idea del mal en el siglo XXI y cómo puede ser de utilidad la presente propuesta para pensar dicho concepto.

²⁰⁰ Esta posición, sin embargo, habrá de problematizarse según la posibilidad de pensar que la misma razón tiene potestad respecto de la capacidad humana para actuar de forma tal que pueda denominarse como malvada o como perniciosa, para uno y para otros. Es decir, Spinoza niega que la razón pueda utilizarse con fines perniciosos, tal como le resulta inconcebible pensar que algo se oponga a la idea de Dios, de forma tal que la razón resultaría ser un aparato únicamente útil para el bien, cosa que resulta dudosa, por decir lo menos, pues, también puede pensarse que la razón puede tergiversarse, y utilizarse para el mal. Vale aquí decir lo siguiente: pienso que la razón como facultad de conocimiento y de acción es amoral. No pretende únicamente el bien. Sin embargo, afirmo que el uso adecuado de la razón, donde las condiciones materiales no sean un factor a tener en cuenta, no lleva a la realización de un acto que se califique como malvado. En otras palabras, nadie tiene necesidad de obrar mal, a menos que sea otra necesidad la que le compele.

CONCLUSIONES

Incomprensible que exista Dios, e incomprensible que no exista; que el alma esté con el cuerpo, o que no tenga más alma; que el mundo haya sido creado, o que no lo haya sido, etc.; que exista el pecado original, y que no exista.

Blaise Pascal²⁰¹

¿Cómo pensar el mundo sin un fundamento que sea esencialmente bueno? ¿Por qué, si existe, Dios no es bueno, ni malo, sino amoral? ¿Por qué Dios no es hombre? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué significa que los seres humanos poseamos voluntad y tengamos la posibilidad de ser libres? ¿Cuál es el papel de la razón en el ser humano? En esta investigación se han jugado todas estas preguntas, se ha puesto en tela de juicio intencionalmente una serie de formas de pensar, de prejuicios y de formulaciones, tanto de creencias religiosas como de creencias respecto de la descripción de los seres humanos en términos de la vivencia cotidiana común en el siglo XXI. ¿Por qué examinar la idea del mal, en suma, en el siglo XXI? ¿Qué consecuencias son las que se busca desprender de examinar el discurso y los argumentos del sistema de Spinoza?

Por un lado, se ha buscado constantemente derrumbar la idea prejuiciosa que parte de la ilusión de que los hombres tienen una esencia moral, que son buenos o malos por naturaleza, que han sido creados para ser buenos, que han perdido la gracia, y que de hecho no hay nada malo en el mundo. Si algo ha pretendido demostrarse en la investigación es que la condición humana no es moral, y que la moral proviene del uso adecuado de la racionalidad como forma de enjuiciamiento de las acciones humanas. La materia no es moral, y tampoco lo es de suyo el pensamiento, ni las pasiones. Las acciones humanas solo pueden enjuiciarse moralmente bajo la forma de la racionalidad.

Por otro lado, se ha buscado poner de manifiesto las consecuencias de pretender que el fundamento de la totalidad de la existencia, tal como se muestra en el discurso y la argumentación de Spinoza en torno a la Sustancia como Dios, sea bueno, perfecto, y que todo lo que se desprenda de éste lo sea también. Tomarse en serio la formulación del estatuto metafísico de la idea del Bien significa que todo en la materia es bueno, que todo lo que sucede en la existencia es bueno, que la historia de la humanidad y de la materia deben

²⁰¹ Pascal, B. (1963). *Pensamientos II. El hombre con Dios*. Editorial Aguilar: Buenos Aires, pg. 51.

juzgarse bajo esa clave, y que todas las decisiones que se tomen, impliquen daño, dolor, perjuicio, engaño, mentira, o cualquier otra cosa que pudiera pensarse bajo el enjuiciamiento de algo malo, de hecho son constitutivamente buenas, hechas bajo la forma de la perfección, que no siguen sino al Bien, a Dios.

Si pudiera englobarse en una afirmación aquello que concluye la investigación sería lo siguiente: Dios no es bueno ni malo. El hombre no es ni bueno ni malo sino en función de criterios racionales aplicados a toda la actividad humana. Los seres humanos no pueden seguir pretendiendo creer que Dios es hombre, que puede actuar como uno, que los milagros existen, que la bondad de Dios va a salvarles de todo, que todo está en manos de un ente metafísico libre que puede cambiar las cosas a su antojo. No se trata de ningún modo de partir de premisas de ateísmo, o de hacer de la afirmación nietzscheana sobre la muerte de Dios un hecho que debe exigirse o presumirse de la humanidad en su conjunto. Puede presumirse la existencia o la inexistencia de Dios, pero, lo que sí se atiende es la necesidad de desligar la idea del Bien de la idea de Dios, a dejar de pensar a Dios como hombre, y a recodificar la posibilidad de pensar lo divino.

En esa misma medida, tomada con seriedad la presente propuesta, la derivación ética no puede ser otra que la de un actuar práctico que no evalúe a los hombres, ni a sus acciones, de una vez y para siempre. El ser humano no es bueno por realizar una sola buena acción, ni es malo por realizar una mala acción. Hasta el peor de los hombres tiene algo que vale la pena elogiar, y hasta el mejor de los hombres esconde debajo suyo alguna maldad, algún acto donde haya hecho daño a sabiendas de ello. Si ha de tomarse con cierta racionalidad la premisa bíblica que expresa que quien esté libre de pecado que arroje la primera piedra es precisamente para impedir juzgar a los hombres de una forma determinista, de pretender usar de forma absoluta los conceptos de bien y de mal, o de pretender que estos conceptos están por encima, universal y necesariamente, de las circunstancias humanas, de la serie de elementos que componen la acción.

La intención entonces es la de cambiar la pregunta respecto de si algo es bueno o malo por la siguiente: ¿bajo qué condiciones y con qué criterio algo califica como bueno o malo según los elementos que le componen (intención, acción, consecuencias, pasión que subyace, responsabilidad sobre la acción, etc.). No obstante, como se ha recalcado ya con precisión en

el tercer capítulo, esta argumentación no pretende en última instancia hacer de la ética un asunto que no tenga ninguna posible legislación, de hacer de las ideas de lo bueno y de lo malo un reino destinado al azar, a la contingencia, a no poder determinar bajo ninguna circunstancia si una acción califica como buena o como mala. En una época como la nuestra donde las dos posturas en apariencia imperantes son el relativismo moral o la determinación fundamentalista, religiosa o no, caer en cualquiera de estos dos polos resultaría en el fracaso de la argumentación en favor del rescate de la racionalidad.

Precisamente, el que desde Kant²⁰² con su fatalismo de la Sustancia, pasando por Hegel²⁰³ y el reforzamiento de su idea de negación²⁰⁴, llegando a Nietzsche²⁰⁵, Marx²⁰⁶,

²⁰² Sobre esto se abunda en la segunda parte de la *Crítica del Juicio* (Kant, I. (2015). *Crítica del Juicio*. Tecnos: Madrid. Trad. Manuel García Morente, pg. 235) donde se habla de la fatalidad de la Sustancia, una lectura kantiana de la idea de Dios donde este no interviene en los designios humanos y que a pesar de ser base y fundamento de la existencia humana, no tiene control sobre los sucesos en la vida humana o la existencia. Esta vía puede explorar la paradoja de la omnipotencia divina y sobre su impotencia en torno a lo que el hombre considera como malvado.

²⁰³ Hegel, G.F.W. (2010). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial: Madrid, pp. 67-68: “Voy a esclarecer aquella consecuencia antes citada según la cual la distinción entre el bien y el mal se convertirá por la filosofía en mera apariencia; [...] Para este propósito vamos solamente a considerar el spinozismo, la filosofía en que Dios viene determinado sólo como sustancia y no como sujeto y espíritu. Esta diferencia atañe a la determinación de la unidad[...] Por tanto, en Dios, en cuanto tal, la distinción entre bien y mal se da menos que en cualquier otra, pues esa distinción está solamente escindida, algo en lo que reside el mal mismo.”

²⁰⁴ *Ibidem*, pg. 68: “Pues bien, aquí en el ser humano, donde la distinción existe, es donde también existe incluso de manera esencial la distinción entre el bien y el mal; y solamente aquí es donde ella está propiamente, pues solo aquí está su determinación propia. Si al considerar el espinosismo, uno sólo tiene ante los ojos a la sustancia, no encuentra en ella, desde luego, ninguna distinción entre el bien y mal, pero eso sucede porque lo malo, como lo finito y el mundo en general no son absolutamente nada desde ese punto de vista.”

²⁰⁵ El pensamiento nietzscheano se reconoce como decididamente correlacionado con el de Spinoza, tanto así que puede notarse una confesión tal cual en Nietzsche, F. (1996) *La genealogía de la moral*, Alianza: Madrid, pg. 94, notas 55 y 56 en pg. 194. En este texto expresa que: “No sólo en su tendencia general, como la mía, — haciendo del conocimiento el más poderoso de los afectos- sino en cinco puntos principales de su doctrina me reconozco, éste máximamente inusual y solitario pensador es cercano a mí precisamente en estos temas: reniega de la libertad de la voluntad, de la teleología, del orden moral en el mundo, del altruismo, y del mal...”. Para abundar en esto puede confrontarse Valiente Noailles, E. (1991). *La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche*, Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires.

²⁰⁶ Para ahondar en la relación entre Spinoza y Marx puede confrontarse el *Cuaderno Spinoza*. Cfr. Marx, K. (2012) *Cuaderno Spinoza*. Montenegro: Madrid. Trad. Nicolás González Varela. Podrá notarse la relación que tiene la afirmación spinozista de la religión como el asilo de la ignorancia haciendo eco detrás de la frase célebre marxista afirmando que la religión es el opio del pueblo.

Freud²⁰⁷, por Deleuze²⁰⁸ y hasta la neurobiología de Damasio²⁰⁹ se haya recuperado el pensamiento de Spinoza refleja la posibilidad de sacar de ahí premisas respecto de la condición humana, respecto de la posibilidad de la ética con fundamento pero cuya clave de determinación no es la de la esencia del Bien, pero sobre todo, de hacer una revisión adecuada de los límites y las posibilidades de lo humano, de lo que puede el cuerpo, de lo que puede el intelecto, lo que puede la sociedad y el Estado. No se pretende con ingenuidad afirmar en un siglo como este que la razón y las ideas lo pueden todo para cambiar el mundo, ni pretender que es la materia la que determina todas las posibilidades de lo que el hombre es capaz.

Lo que efectivamente se pretende es luchar irrestrictamente contra una serie de postulados y de ideas que tienen por fundamento el decir que la razón ha dado todo de sí después de las guerras mundiales, o que pretende pensar a los seres humanos como fundamentalmente condenados. Suficiente ha sido más de un siglo de sospecha sobre la razón y sobre la libertad humana como pseudofundamentos y como problemas, de decir que el proyecto de la modernidad ha fracasado, entre otras cosas, como forma de justificar la pretensión de que la razón iba a salvar a todos, o de que la idea del progreso y de la potencia de obrar humana iba con un uso irrestricto que pretendía de algún modo terminar con la maldad, o hacer de todos los hombres algo perfecto.

Reconocer que el ser humano tiene la potencia de obrar racionalmente, que la racionalidad está en su potestad por poseer de suyo una estructura que permite su uso no implica que todos los hombres obraran racionalmente. La genialidad de Spinoza

²⁰⁷ Para el pensamiento freudiano, al igual que para el nietzscheano, la noción de deseo elaborada por Spinoza resulta esencial, así como puede también notarse la visión de la religión judía en textos del final de la vida de Freud como *Moisés y la religión monoteísta*, *El Malestar en la Cultura* y *El porvenir de una ilusión*. El problema con este autor en particular es que no suele citar adecuadamente, de forma que apenas hay una o dos menciones del nombre de Spinoza, sin hacer referencia directa de los momentos donde le recupera.

²⁰⁸ La interpretación deleuzina sobre Spinoza tiene repercusiones sobre toda su propuesta filosófica. Especialmente puede verse cómo Deleuze utiliza el pensamiento spinozista en contra del psicoanálisis, como foco crítico sobre las ideas de lo inconsciente, sobre la universalidad de las premisas que le fundamentan, y hasta para derivar implicaciones políticas para la época en Francia. Cfr. Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets Editores, Madrid, España, 2001. También puede verse: Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Tusquets Editores, Madrid, España, 2008

²⁰⁹ En el caso de Damasio puede verse la aplicación del pensamiento filosófico en torno a una teoría de las pasiones llevado al campo de la neurobiología, como un tribunal para pensar las afirmaciones hechas por Spinoza como descripciones generales del comportamiento humano. Cfr. Damasio, A., (2014). *En busca de Spinoza*, Crítica: México, D.F.

precisamente reside en comprender que el ser humano sigue y probablemente seguirá actuando de forma pasional, de forma servil, que permitirá que otros le den qué pensar y designen cuál es la forma correcta y adecuada de actuar en lugar de hacer uso de su forma de enjuiciar. Si se pretende incluir al error como paso del conocimiento, si se pretende que el ser humano reconozca y conozca adecuadamente sus pasiones es precisamente para que sepa aquello que le determina, de forma que pueda reconocer lo que le hace fundamentalmente humano, para así dejar de lado la prejuiciosa intención de un modelo immaculado de hombre, un modelo de hombre que no haga sino el Bien.

REFERENCIAS

a) Directa

- Spinoza, B. (1958). *Ética demostrada según el orden geométrico*, México: Fondo de Cultura Económica.
- , (2001). *Las cartas del mal o Epístolas*, Madrid: Alianza. Estudio de Gilles Deleuze.
- , (2010). *Tratado Breve*, Madrid: Alianza.
- , (2011). *Tratado Político*, Madrid: Alianza.
- , (2013). *Tratado Teológico-Político*, Madrid: Tecnos.
- , (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid: Alianza.

b) Complementaria

- Aristóteles, (2005). *Ética Nicomaquea*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles, (2005). *Ética Eudimea*, Madrid: Gredos.
- Aquino, Santo Tomás, (2010). *Suma Teológica*, Madrid: Alianza.
- Aquino, Santo Tomás, (2011). *Suma contra los gentiles*, Madrid: Alianza.
- Berlin, I. (2000) *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid: Cátedra
- Berlin, I. (2011). *The proper study of mankind*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Cicerón, Marco Tulio, (2005). *Disputaciones Tusculanas*, Madrid: Gredos
- Damasio, A., (2014). *En busca de Spinoza*, Crítica: México, D.F.
- Deleuze, G., (2001). *Spinoza: Filosofía práctica*, Madrid: Tusquets.
- Deleuze, G., (2008). *En medio de Spinoza*, Madrid: Tusquets
- Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, Barcelona: Alba. Trad. María Teresa Gallego Urrutia
- Descartes, R., (2014). *Los principios de la filosofía*, Madrid: Gredos.
- Descartes, R., (2014). *Tratado sobre las pasiones*, Madrid: Gredos.
- Gebhardt, C., (2005). *Spinoza*, Buenos Aires: Losada
- Hipona, San Agustín, (1963). *De la vida feliz*, Buenos Aires: Aguilar.
- Hipona, San Agustín, (2008). *Las Confesiones*, Madrid: Alianza.
- Hipona, San Agustín, (2010). *Ciudad de Dios*, Madrid: Alianza.
- Hegel, W.G.F., (2012). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza.
- Herder, J.G. (2007). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, España: Espuela de Plata
- Hume, D. (1999). *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2015). *Crítica del Juicio*. Tecnos: Madrid. Trad. Manuel García Morente.
- Marx, K. (2012) *Cuaderno Spinoza*. Montenegro: Madrid. Trad. Nicolás González Varela
- Montaigne, M., (2012). *Los Ensayos*, Madrid: Acantilado.
- Nadler, S. (1999). *Spinoza: A life*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*, Alianza: Madrid.
- Pascal, B., (1963). *Pensamientos II: el hombre con Dios*, Buenos Aires: Aguilar.
- Platón. (2005). *Diálogos I*, Madrid: Gredos. Trad. Carlos García Gual.
- Platón. (2005). *Diálogos IV*, Madrid: Gredos. Trad. Conrado Eggers Lang.
- Platón. (2005). *Diálogos V*, Madrid: Gredos. Trad. Ma. Isabel Santa Cruz et. al.
- Plotino, (1963). *Eneadas*, Buenos Aires: Aguilar.

- Reyes Vera, S., (2012). *Las cartas del mal. Resignificación del mal en Spinoza*, Revista Laguna 31, pp. 123-152
- Russel, B., (1972). *The History of Western Philosophy*, New York: Simon & Schuster
- Valiente Noailles, E. (1991). *La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche*, Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires.