

El problema de Dios y el conflicto entre Libertad y Necesidad en la *Ética* de Spinoza

Aldo Perán Gutiérrez
Universidad Alberto Hurtado

Resumen

El problema referido a Dios en la obra de Spinoza es decisivo para afrontar cualquier tipo de actitud filosófica frente al problema de la vida y el problema de la libertad en la obra de este pensador, debido a que el tipo de vida que proclama, la ‘meditación sobre la vida’, solo puede ser posible en la medida que podamos determinar los afectos que nos condicionan, y por tanto, acercarnos por medio de la virtud que significa ‘el bien’ que cada individuo apetece para sí, a un conocimiento mayor de Dios. De esta manera, se puede comprender cómo el Dios de Spinoza marca el inicio y el fin de cualquier acercamiento a los problemas filosóficos que el autor holandés plantea en su *Ética*, particularmente, el problema de la relación entre la necesidad y la libertad.

Palabras claves: Dios, Naturaleza, Afectos, Libertad, Necesidad

Abstract

The problem referred to God in the Spinoza work is decisive to deal any philosophical attitude to the life problem and the problem of freedom in the work of this thinker, because the kind of life that proclaims, 'meditation on life' can only be possible to the extent that we can determine which condition affects us, and therefore to approach by virtue that_ meaning 'good' that each individual want to himself a knowledge largest of God. Thus, one can understand how the God of Spinoza marks the beginning and end of any approach to philosophical problems that the Dutch author poses at Ethics, particularly the problem of the relation between necessity and freedom.

Keywords: God, Nature, Affections, Freedom, Necessity

Spinoza ist ein gott - trunkener Mensch

Novalis.

"*Spinoza es un hombre ebrio de Dios*" es la sentencia que el poeta Novalis le dedica al filósofo hebreo y que puede caracterizar, en cierto modo, la propuesta filosófica de este pensador del siglo XVII. Para efectos de la reflexión filosófica que se quiere presentar en este artículo, consideramos que, a partir del problema referido a Dios en la obra de Spinoza, podemos constatar cómo es que se articulan nuevos problemas filosóficos que, en su estilo *more geométrico*, el autor determina como fundamentales, y en la descripción que el autor propone, atiborrada de definiciones, demostraciones, axiomas, escolios, proposiciones y corolarios, se puede vislumbrar cómo es que el razonamiento de Spinoza, ejercitado con un interés lógico que parte de 'ideas dadas' por ciertas hipótesis, le permite ampliar el círculo de problemas que él mismo traza en las investigaciones realizadas en el conjunto de su obra. Por tanto, las preguntas sobre la construcción de una nueva idea sobre el ser humano y su capacidad para conocer, la demostración de que la Sustancia es única, su método –o 'estilo'–, es decir, una filosofía sobre el 'todo', dan cuenta de este interés permanente por la Naturaleza-Dios, por aquello que define su búsqueda como 'amor intelectual'. Otro de nuestros objetivos tiene que ver con develar si existe una contradicción entre libertad y necesidad en su obra.

I. DIOS: CAUSA SIVE RATIO

“Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”. “Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí”. “Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida*, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera”.¹ Baruch Spinoza ya en el inicio de su obra nos da cuenta de lo que será el sustento de toda su propuesta filosófica, donde plantea su problema central: la cuestión referida a la unidad de todo lo que es

¹ SPINOZA, Baruch. *Ética*. I, Definiciones: I, III y VII.

real, en la idea de una realidad última, donde se aprecia la necesidad de una causa; es decir, todo aquello que existe, puede estar relacionado ‘causalmente’ que nos permite concebir cierto ‘orden de la naturaleza’.²

Así, lo que entendemos por *causa sive ratio* (dar razón causal de algo) está delimitado por el presupuesto anterior. Según el filósofo, se necesita comenzar con aquello que es ‘causa de sí’, es decir, Dios, para poder acceder a una comprensión de los efectos que se producen desde este. En otros términos, lo que permite suprimir toda indeterminación es esta implicancia de la diversidad aprehendida en la unidad. Spinoza quiere otorgar una expresión ‘adecuada’ al principio de unidad en la diversidad como aquel carácter fundamental de la realidad. Como lo plantea T. M. Forsyth:

“Unity and difference are meaningless apart from each other, and an infinite unity must be realized or expressed in infinite variety”.³

Tal y como expusiera con anterioridad en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza considera que, salvo por la propuesta *causa sui*, no podría haber otra manera de hacer que nuestra realidad fuera inteligible sino es vinculándole con su ‘causa próxima’. Con anterioridad, Descartes en sus *Principia* (I, 24) había definido que toda condición para acceder a un conocimiento de los seres creados, conocido Dios, era recordar, *necesariamente*, que nuestro entendimiento es *finito*, contrario a la potencia *infinita* de Dios. En otras palabras:

“seguiremos sin duda el mejor método del que cabe servirse para indagar la verdad si, a partir del conocimiento que tenemos de su naturaleza [de Dios] pasamos a la explicación de los seres que ha creado, y si ensayamos deducirla de forma tal a partir de las nociones que están naturalmente en nuestras almas que tengamos una ciencia perfecta, es decir, que conozcamos los efectos por sus causas”.⁴

² Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) II, Proposición VII. Spinoza, además, señala que la comprensión de lo que es real se basa en que todo conocer de los efectos, debe ser ‘por las causas’. Véase: *Ética*. (1) I, Axioma 4.

³ FORSYTH, T. M. “Spinoza’s Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality”. En: *Philosophy*, Vol. 23, N° 87 (Oct., 1948) p.293

⁴ DESCARTES, René. *Los Principios de la Filosofía*. I, 24. Véase también la explicación que Cartesio da en I, 20 sobre nuestra causa, que es Dios, aquel que posee toda perfección.

Este tipo de filosofía, la que no tiene vocación de transar con cuestiones efímeras o formas pasajeras de expresiones de las emociones, busca un fundamento para la felicidad que debe ser absoluto, eterno, y por tanto, divino, por lo que en su *Ética* se verá obligado a mostrar cómo se puede conseguir este estado de felicidad.⁵ Vemos como el Dios de Spinoza va adquiriendo ese sitio de ser Uno, pero hay que aclarar de qué se trata esta condición de unidad, y tal cual lo hacía el filósofo hebreo, debemos ‘pulir nuestros lentes’ y observar de qué se trata esta filosofía y cuáles son las implicancias de que solo sea Dios una sustancia. Si existe un problema fundamental en la modernidad, relativo a Dios, la *existencia* de este no era tan problemática como sí lo era la interpretación filosófica de su *función*. Tal y como lo ha expresado el filósofo colombiano-francés Jean-Paul Margot, su función es mostrarse homogéneamente, una Naturaleza comprendida como ese ‘todo racional’ entendida como naturaleza naturante (*natura naturans*) y naturaleza naturada (*natura naturata*). De este principio de la unidad de la sustancia, se entiende que no exista un método que preceda al conocimiento filosófico. Según Margot, porque esto:

*“se debe a la total inteligibilidad para el hombre de la esencia de Dios y de las cosas, ya que de ella se sigue que el conocimiento verdadero, es decir, adecuado, procede del todo a las partes. Con Spinoza, el racionalismo absoluto quiere acabar con el misterio que rodea la razón o que le subyace”.*⁶

Para Spinoza, existe una posibilidad de conciliar este problema entre Dios y la Naturaleza. No existiría un conflicto entre estos debido a que Dios *es* la Naturaleza. La proposición *Deus sive Natura* (lo ‘absoluto’) es lo que representa el eje central de esta problemática. Este concepto conlleva la consideración de que la sustancia se constituye por todos los atributos. Lo ‘absoluto’ es parte de la naturaleza de este ser, y lo infinito se despliega como aquella propiedad de los atributos. Además –y como lo ha señalado Gilles Deleuze⁷–, este absoluto define las ‘potencias’ de Dios: absolutas en existencia y acción, en pensamiento y

⁵ Véase para este punto el destacado libro sobre la vida de Spinoza y Leibniz, una ‘Historia intelectual’ que escribe el filósofo MATTHEW, Stewart (2006): *“El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno”*. p.58

⁶ MARGOT, Jean-Paul. “Libertad y Necesidad en Spinoza” En: *Praxis Filosófica* N°32, enero-junio, 2011. p.29

⁷ DELEUZE Gilles. *“Spinoza: Filosofía práctica”*. p.57

comprensión. Como lo señala Spinoza en la primera parte de la *Ética*: La existencia implica potencia y mientras más real es la naturaleza de las cosas, esta posee mayor fuerza en su existir.

*“Pues como poder existir es potencia, se sigue que cuanto más realidad le compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí para existir; por tanto, el Ente absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por tanto, ello existe, en absoluto [infinitam absolute potentiam existendi]”*⁸

La proposición onceava de la primera parte de su *Ética* habla de esta necesidad de Dios, donde se demuestra que a todo debe asignársele una causa por la cual existe y debe ser su razón de ser, estar contenida en la naturaleza de la cosa o fuera de ella, es decir, no habría causa para señalar que Dios no existe por lo que se infiere que existe necesariamente. No poder existir, para Spinoza, es impotencia, y poder existir es potencia; en otros términos, lo que el filósofo hebreo quiere decirnos es que nosotros existimos *en* algo que existe de modo necesario. La naturaleza se *deifica*, y Spinoza expone esta tesis mostrando su exposición de la existencia de Dios de manera *a fortiori*, al señalar que poder existir, en cuanto potencia, significa que la realidad de las cosas implica más potencia –o fuerza- de existencia. Para el filósofo, la condición de existencia de las cosas o la ‘virtud de la causa externa’ significa que su existencia nace de la sola perfección de esta causa, no de ellas mismas. Es de esta manera en que puede justificarse la ‘necesidad’ de la existencia de Dios. De esta manera, además, es concebible que pueda pensarse una única sustancia, y que esta sólo sea Dios.

*“In identifying God with the one substance or ultimate reality Spinoza [...] is expressing his insight into the real meaning of the concepts concerned and is convinced that he is not misinterpreting but reinterpreting common thought and usage. Taking the accepted definition of substance as that which needs nothing else for its conception or its existence and the customary idea of God as an infinite and absolutely perfect being (ens perfectissimum), he shows that there can be only one such substance and that this can only be God-or God can only be this”*⁹

⁸ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) I, XI, Escolio.

⁹ FORSYTH, T.M. *Op. Cit.* (3) p.294

Diferimos de la concepción de anterior en cuanto no es concebible, para los efectos de esta reflexión, que la propuesta de Spinoza sea una mera reinterpretación de la definición de sustancia. Esto, porque comprendemos que Spinoza comienza a construir una concepción *auténtica* de la Naturaleza al concebirla como *un todo* que contribuye a que todo lo que le constituye, sea lo que puede ser. Consideramos que es algo mucho más radical a lo expuesto en el análisis citado anteriormente. En efecto, Spinoza, en su demostración de la decimocuarta proposición, plantea esta problemática, señalando que al Ente absolutamente infinito, no se le puede negar ningún atributo posible que nos otorgue respuesta sobre la esencia de la sustancia. Por lo que deduce, en los corolarios de esta propuesta, que Dios es único e infinito, así como que la *res cogitans* y la *res extensa* son *atributos de Dios*. Acá no hay una ‘mera reinterpretación’ de alguna propuesta filosófica anterior, como la cartesiana, puesto que aquella Naturaleza que nos expone el filósofo, es comprensible, específicamente, en los términos que poseemos de nuestra razón. Su argumentación se dirige, en último término, a declarar que nada en el mundo es incomprensible. Esta idea supone una ‘superación’ del pensamiento cartesiano que abría su derrotero hacia una idea contraria a esta. En sus *Meditaciones metafísicas* Descartes afirmaba que:

“aunque no comprendo el infinito, y aunque haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo comprender ni siquiera alcanzar de ningún modo por medio del pensamiento; pues pertenece a la naturaleza del infinito que mi naturaleza, que es finita y limitada, no la pueda comprender”.¹⁰

A contrario sensu de Descartes, Spinoza avala una concepción de lo divino como aquello que es causa común de todas las cosas –noción que nos recuerda a algunos de los Presocráticos- y que permite, de alguna manera, comprender la *deificación* de lo divino como aquel inmanentismo por el cual toma elección nuestro autor, una propuesta totalmente distinta, radical, de lo que Cartesio proponía, en cuanto este último entendía que el ‘yo pensante’ existe como tal, como sustancia separada y autónoma, algo que Dios puede crear de esa manera, que Descartes recoge en sus *Principios*¹¹ de esa manera. Lo que apreciamos entonces es cómo el autor de las *Meditaciones Metafísicas* no puede pensar algo sin

¹⁰ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. p.72 [Tercera meditación]

¹¹ DESCARTES, René. *Los Principios de la Filosofía*. (4) I, LX.

una sustancia que le sea de ‘sustento’, y desde ahí justificar la ‘entrada’ de la *res cogitans* en su sistema de pensamiento.

Declarábamos con anterioridad que a algunos filósofos, la propuesta spinozista les representó cierta inquietud al señalarla como una expresión que no puede agregar ‘nada’. Para Michel Henry, en efecto, frente a la cuestión de la ‘significación existencial de la sustancia’, lo que le llama la atención es que sostiene que las proposiciones del Libro I de la *Ética* solo se dirigen a comentar y explicitar algo ya dicho, una reiteración de cierto sistema de pensamiento. Esto, porque según el autor, ejemplos como el de la sustancia, muestran que la categorización de la potencia de los individuos en ‘finitud’ e ‘infinitud’ resulta ser absurda al ser simplemente “equivalentes de la idea de sustancia”.¹² Por el contrario, el propósito de nuestro trabajo tiene como objetivo sostener un cuestionamiento a la interpretación de que la obra de Spinoza sea solamente un comentario acerca de algo ya dicho. Como hemos intentado exponer anteriormente, la propuesta del filósofo hebreo se dirige a algo que es distinto de lo que parecieran considerar los comentaristas que han mirado con un ‘lente focal’ que no está pulido completamente. Para Spinoza, el hecho de que todo lo existente sea un ‘modo’ u atributo de la sustancia divina, es algo completamente distinto a cualquier juego de sinonimia con que el filósofo quisiera embaucarnos. Que los *modos* o *maneras de ser de Dios* —o la Naturaleza, en último término— sean la manifestación de una esencia divina, tiene que ver con que nada podría concebirse sin Dios —y por tanto, nuevamente, habría una especie de contraste con el cartesianismo que se guarda en la ‘finitud limitada’ de la facultad cognoscitiva—. En efecto, según Spinoza, hay individuos que ‘imaginan’ a Dios con los mismos atributos que el hombre tiene dentro de sus límites, por lo que lo creen compuesto de alma y cuerpo, es decir, una entidad sujeta a las pasiones:

“de ninguna manera puede decirse que Dios padezca en virtud de otro ente, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita”.¹³

¹² Cf. HENRY, Michel. *La felicidad de Spinoza*. p.50

¹³ SPINOZA, Baruch *Ética*. (1) I, XV, Escolio.

Todo lo que es, es necesario y, como lo ha recalcado Deleuze, “El entendimiento divino no es sino un modo mediante el cual Dios no comprende otra cosa que su propia esencia y lo que de ella se desprende” por lo que resulta de esto que el ‘poder de Dios’ no sea sino una ‘potencia’ (*potentia*) “idéntica a su esencia”, y por consiguiente, “Dios es igualmente causa de todas las cosas que derivan de su esencia y causa de sí mismo”.¹⁴ Así como la *res extensa* es un atributo de Dios, la ‘cosa corpórea’ consta –según los ‘otros’- de partes, y esto implica, para Spinoza, la negación de que esta pueda ser infinita y por tanto, lo anterior sería imposible ya que entonces la naturaleza divina no podría ser parte de esta. El entendimiento de Dios, entonces, es aquella única causa que puede justificar la esencia y existencia de las cosas (*Causa sive ratio*) en cuanto Dios tiene que ser distinto de estas, no tan solo para mostrar que Dios es causa de nuestro entendimiento, su esencia y existencia, sino también porque se da la justificación adecuada de que Dios es ‘causa libre’. Esto, porque la causa debe ser distinta del efecto, en este caso, porque hay una naturaleza distinta en la esencia y existencia de Dios y de sus creaturas.¹⁵ Pero el problema de la razón causal de algo no solo apunta a esta discusión, también la teoría spinozista tiene efectos en los ‘grados de potencia’ y los modos en que *obra* la potencia divina.

Otro punto respecto de los alcances de la concepción imanentista de Dios por parte de Spinoza, es la manera en que Leibniz responde a esta proposición spinozista. Para G.W. Leibniz, el hecho de que la *volición* sea el esfuerzo y perseverancia hacia lo que ‘parece ser bueno’ es una de las implicancias de la reflexión filosófica del filósofo hebreo expuestas anteriormente y a la que el autor de la *Teodicea* quiere responder. Para Leibniz, si el problema de la voluntad, entendida como aquella facultad potencial de apercepción es lo que se denomina *reflexión u conciencia*, no tan solo evidencia una teoría del conocimiento distinta a las elaboradas hasta ese momento, nos dice además, que lo libre debe ser necesario –como Dios.¹⁶ Pero, para Leibniz, Dios tiene que ser capaz de elección, una entidad capaz de tomar decisiones. En su *Discurso de Metafísica* de 1686, Leibniz sostiene este argumento al señalar que “hay que obrar según la voluntad presuntiva de Dios”¹⁷, una voluntad que decide con

¹⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Op. Cit.* (7) p.119

¹⁵ Véase el Corolario de la Proposición XVIII del Libro I y la VII Definición de este mismo.

¹⁶ LEIBNIZ, Gottfried. Wilhelm. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. II, XXI.

¹⁷ LEIBNIZ, Gottfried. Wilhelm. *Discurso de Metafísica*. p. 329

la presunción de que todo aquello que elige es, presumiblemente, digno de elogio. La elaboración filosófica leibniziana tiene como presupuesto que ‘el Dios de Spinoza’ es ateo, puesto que es una deidad que no toma decisión alguna. El Dios de Leibniz no es libre, sino más bien ‘perfectísimo’, trascendente, por sobre la inmanencia spinozista elaborada y diseñada geométricamente en la *Ética*. Esta posición queda marcada en el segundo párrafo del *Discurso*, donde Leibniz sostiene, a propósito de quienes sostienen que no hay bondad en las obras de Dios, que:

“la opinión contraria [a la de Leibniz y el problema en cuestión] me parece extremadamente peligrosa y muy próxima a la de los innovadores recientes, según los cuales la belleza del universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios son sólo quimeras de hombres que conciben a Dios a su manera”.¹⁸

En la primera versión del texto, según la investigación de Matthew Stewart, en vez de estar escrita la frase “innovadores recientes”, puede leerse, de manera más bien, de manera simple y explícita: *los spinozistas*.¹⁹

II. EL CONATUS Y LA DETERMINACIÓN DEL EXISTIR

En el segundo libro de la *Ética*, Spinoza señala que el alma humana es capaz de percibir no tan solo las afecciones del cuerpo, sino que también puede hacerlo con las ideas de estas, mostrando que las ideas que *son* en el cuerpo, se dan también en el alma, y por tanto, en Dios –al ser este quien constituye la esencia de esta-. Por lo que, para el autor, las ideas ‘de las ideas’, pueden ser en la divinidad en cuanto puede tener este poder de conocimiento tanto en sí como en el alma de los hombres.²⁰ Pues bien, prosigue en la segunda parte señalando que si las ideas de las afecciones solo se refieren a las del cuerpo, son ideas confusas, así como que la falsedad, en cuanto privación del conocimiento implica tener

¹⁸ LEIBNIZ, Gottfried. Wilhelm. *Discurso de Metafísica. Op. Cit.* (25) p. 324

¹⁹ STEWART, Matthew. *Op. Cit.* (5) p.230

²⁰ Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética.* (1) II, XXII.

este tipo de mutilaciones en las ideas.²¹ ¿Debe comprenderse el deseo (*conatus*) como aquella determinación a existir, simplemente?

Sin duda, la respuesta es negativa, porque para Spinoza resulta imposible que el hombre no sea parte de la naturaleza *deificada*, porque si el modo –como apunta Deleuze– se dirigiera al paso hacia la existencia está referido a que la infinidad de sus partes han sido designadas por una causa externa a entrar en la respectiva relación que le corresponde según su grado de potencia. Según el autor de la *Ética*, esto tiene que ver con que, según su propuesta:

*“La potencia por la que las cosas singulares y, por consiguiente, el hombre, conservan su ser, es la potencia misma de Dios o sea de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse por una esencia humana actual. Luego, la potencia del hombre, en cuanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita, esto es, de la esencia de Dios o de la Naturaleza.”*²²

El *conatus* debe ser comprendido como aquel modo que tiende a perseverar en la existencia una vez que su manera de ser queda remitida a su determinación, en otros términos, implicarse en la relación que tiene con sus infinitas extensiones. Como lo señala Spinoza en su *Ética*, la esencia se auto determina a perseverar en lo que le es de suyo, según su relación.

“el esfuerzo por el que existe la cosa no implica ningún tiempo definido; sino, por el contrario, puesto que si no es destruida por ninguna causa externa, continuará existiendo siempre en virtud de la misma potencia por la que ya existe”.²³

Frente a lo que estamos, no es otra cosa que una definición de lo que es la esencia de los hombres. El eje que resulta de estos cimientos filosóficos es la exposición de las relaciones entre afectos y la razón bajo el siempre fundamental ‘orden geométrico’, dando una dimensión donde los dictámenes de la razón resultan ser los convincentes. Cada cosa particular, entendida por ella misma, resulta ser contingente y Spinoza quiere aludir a estas reglas de la razón para

²¹ Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) II, XXVIII y XXXV

²² SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) IV, IV. Demostración.

²³ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) III, VIII. Demostración.

poder definir el apetito de los individuos.²⁴ El filósofo hebreo señala en la cuarta parte que:

*“Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos [...] Estos son los dictámenes de la razón que me había propuesto explicar [...] y el motivo por el cual lo he hecho ha sido el de atraer, si fuese posible, la atención de aquellos que creen que el principio de que cada cual está obligado a buscar lo que le es útil, es el fundamento de la inmoralidad, pero no de la virtud y de la moralidad”.*²⁵

Consideramos que Spinoza nos quiere mostrar con estas propuestas que la determinación de sus argumentos no implica la limitación de la libertad de Dios, porque para él, que el Ser sea ‘libre’ significa poder actuar de acuerdo con nuestra propia naturaleza –según sus palabras-. Entonces, lo que es radical en esta idea, es que Spinoza pareciera sugerirnos que aquello que es contrario a la libertad no es otra cosa que la coacción, no la necesidad. El *conatus* solo afirma nuestro ‘derecho’ a existir, a confirmar la esencia de nuestra existencia, es, en otras palabras, el fundamento primero y no sentido último, por tanto, no estamos coaccionados a percibir una noción de libertad, por el contrario, en cuanto se deriva de nuestra perseverancia en el ser, la necesidad de esto implica estar bajo las afecciones de los ‘modos’ por los que somos *en* la naturaleza. En último término, el *conatus* no es otra cosa sino el aumento de la potencia de acción o experimentación de pasiones ‘alegres’.²⁶ La determinación de los individuos, por tanto, pareciera dirigirse a la felicidad, pero antes de analizar ese problema, debemos proseguir en nuestro análisis de la determinación del existir.

En el segundo libro de su *Ética*, Spinoza señala que en el alma no hay ninguna voluntad libre. Esto, según él, porque el alma estaría determinada a querer ‘esto o aquello’ por una causa determinada, y esta por otra –al infinito-. El

²⁴ Una interesante propuesta sobre esta cuestión está expuesta en: ESPINOSA, Luciano. “Sobre razón y naturaleza en Spinoza”. En: *Cuadernos del seminario de Spinoza*. N°6. 1996.

²⁵ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) IV, XVIII.

²⁶ Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) III, XXVIII.

alma, para el filósofo, es un determinado ‘modo de pensar’ en cuanto no puede ser causa libre de sus propias acciones, ya que no puede tener facultad absoluta del querer, por lo que, en suma, debe ser determinada a querer ‘esto o aquello’, por lo que Spinoza deduce que en el alma no podría haber facultad alguna de entender las afecciones²⁷, ya que estas sólo serían entes metafísicos que suelen formarse iniciándose desde los particulares; según el autor, sería esta la causa – errónea- por la cual los hombres se considerarían ‘libres’.

III. SPINOZA O LA ‘MEDITACIÓN SOBRE LA VIDA’

Spinoza sostiene que la felicidad es sinónimo de libertad. La felicidad se puede obtener cuando procedemos de acuerdo a nuestra más profunda naturaleza –cuanto más nos realizamos-.²⁸ La libertad puede entenderse desde la consideración de que el *conatus* muchas veces no puede ser situado en el recto camino hacia la felicidad, y es ahí donde nos encontramos con afecciones sobre cuestiones que nos distraen –como la muerte-. Las pasiones, son por tanto, aquellas emociones que se sustentan en las perspectivas inadecuadas de las cosas. Sólo de este modo podemos entender que la famosa meditación sobre la vida sea afirmada bajo los siguientes términos: “El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida (*non mortis, sed vitae meditatio est*)”.²⁹

La indiferencia, como aquella respuesta a los acontecimientos o emociones que están fuera de nuestro alcance, se parece a lo que Nietzsche describirá posteriormente como el *amor fati* y que en Spinoza pareciera una expresión anticipada. Esto significa que la razón nos otorga una emoción de carácter activa que se diferencia de las pasiones, al no ser inadecuada, y que Spinoza definirá como aquel “amor intelectual a Dios”.³⁰ Se ha señalado que este tipo de meditación tiene su correlato con las propuestas estoicas y epicúreas de la antigüedad. Al respecto, Diego Tatián sostiene que:

²⁷ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) II, XLVIII. Escolio.

²⁸ Cf. STEWART, Matthew. *Op. Cit.* (5) p.172

²⁹ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) IV, LXVII

³⁰ STEWART, Matthew. *Op. Cit.* (5) p.175

“La liberación del miedo a la muerte –mediante la *meditatio vitae* en Spinoza; a través de la *meditatio mortis* en el estoicismo- es el objetivo común –y acaso lo sea de toda filosofía. Si el estoicismo es un *ars moriendi*, lo es solo en la medida en que coincide con un *ars viviendi*”.³¹

La meditación sobre la vida no puede estar sometida a la temporalidad, por lo que la felicidad absoluta no puede estar sino alejada de toda relación con el tiempo, y Spinoza se voltea a las verdades de la razón para acceder a una aspiración de la conciencia de lo eterno e infinito.³² Por lo que una *meditatio vitae* resulta ser el efecto primario de un amor intelectual a la divinidad. Spinoza, en su *Tratado breve* señala sobre esto, que este tipo de conocimiento: “nos libera de la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras malas pasiones”.³³

En su *Ética*, Spinoza nos entrega otra definición y que se dirige a los beneficios de esta reflexión sobre la eternidad, en tanto correlato del individuo con la libertad, el conocimiento, la felicidad y la virtud. La eternidad de la que habla Spinoza no es *post mortem*, sino que está referida siempre a la vida. Nuestra libertad es la felicidad, y nuestra felicidad, para el autor del *Tratado Político*, está en sintonía con la alegría, y la alegría no es otra cosa sino la manifestación de Dios en el orden natural por el que se rigen los individuos. La filosofía de Spinoza, en cuanto puede entenderse como filosofía de la vida, debe considerarse como aquel pensamiento por el cual somos capaces de denunciar –según el matiz que propone Deleuze- todo aquello que nos separa de esta meditación, es decir, las “ilusiones de nuestra conciencia”.³⁴

³¹ TATIÁN, Diego. “Filosofía como meditación de la vida”. *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*. N° 12-13, 2006. p.195

³² Cf. HENRY, Michel. *Op. Cit.* (12) p.157

³³ SPINOZA, Baruch. *Tratado Breve*. II, XVIII, párrafo VI.

³⁴ DELEUZE, Gilles. *Op. Cit.* (7) p.37

Bibliografía

Primaria

DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía* (Trad. de Quillermo Quintás. Alianza Editorial: Madrid, 1995)

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas* (Selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial Larraín. Ed. Universitaria: Santiago, 1981)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. (Trad. J. Echeverría Ezponda. Alianza Editorial: Madrid, 1992)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de Metafísica* (Traducción de T. E. Zwanck. En: *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Antonio Machado Libros/Mínimo Tránsito: Madrid, 2003).

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Traducción de Oscar Cohan. En *Baruch Spinoza: Ética, Tratado Teológico-Político, Tratado Político*. Editorial Gredos: Madrid, 2011)

SPINOZA, Baruch. *Tratado Breve*. (Traducción de Atiliano Dominguez B. Alianza Editorial: Madrid, 1990)

SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. (Traducción de Boris Emeriev y Luis Placencia. Editorial Colihue: Buenos Aires, 2008)

Secundaria

DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. Editorial Tusquets: Barcelona, 1984

ESPINOSA, Luciano. “Sobre razón y naturaleza en Spinoza”. En: *Cuadernos del seminario de Spinoza*. N°6,1996.

FORSYTH, T. M. “Spinoza’s Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality”. En: *Philosophy*, Vol. 23, N° 87, Oct., 1948.

HENRY, Michel. *La felicidad de Spinoza*. (Ediciones La Cebra: Buenos Aires, 2008)

MARGOT, Jean-Paul. “Libertad y Necesidad en Spinoza” En: *Praxis Filosófica* N°32, enero-junio, 2011.

MATTHEW Stewart. “*El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*”. (Biblioteca Buridán: Madrid, 2006)

TATIÁN, Diego. “Filosofía como meditación de la vida”. *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*. N° 12-13, 2006.