

*How to think about the infinite: an educational
proposal of Baruch Spinoza's philosophy*

*Cómo pensar el infinito: una propuesta
didáctica de la filosofía de Baruch Spinoza*



ALVARO LEDESMA DE LA FUENTE

*Revista Paideia 117 (2022),
págs. 75-96. ISSN: 0214-7300*

RECIBIDO: MARZO 2022
APROBADO: JUNIO 2022

RESUMEN

Este artículo propone una didáctica del sistema metafísico de Baruch Spinoza orientada de acuerdo con el nuevo currículum de primero de bachillerato del Real Decreto 243/2022, de 5 de abril. A partir de *Ética demostrada según el orden geométrico* se expone una estrategia para exponer el concepto de sustancia al alumnado. Después, se señalan algunas ideas fundamentales de este autor como sustancia, modos, naturaleza o Dios. Más adelante se sugiere una didáctica para la filosofía moral de Spinoza enfocada en la cartografía de los afectos. Por último, se ofrece una valoración de la importancia de su filosofía como contenido docente.

Palabras clave: Spinoza, didáctica de la filosofía, sustancia, *conatus*, afectos.

ABSTRACT

This article proposes an approach to Baruch Spinoza's metaphysical system according to the new curriculum of the first year of Bachillerato of the Real Decreto 243/2022, of April 5. It starts with an introduction based on *Ethics, Demonstrated in Geometrical Order* followed by a strategy to deliver the concept of «substance» to students. Afterwards, it points out some fundamental ideas from this author such as «substance», «modes», «nature» or «God». Next it suggests a didactics for the moral philosophy of Spinoza focused on the cartography of affects. Lastly, it offers an assessment of the importance of his philosophy as teaching content.

Keywords: Spinoza, philosophy's didactics, substance, *conatus*, affects.

1. Enseñar a Spinoza

Explicar la filosofía de Spinoza supone un gran reto para el docente, pues bajo su claridad diamantina se esconden vidriosas capas de conceptos y definiciones. Este sistema filosófico conlleva dos consecuencias tan fascinantes como difíciles de asumir: en primer lugar, que no hay libertad alguna, al menos entendida como un libre albedrío. Todas las acciones están determinadas por una infinita cadena causal que escapa de nuestro control. Además, según esta propuesta, no hay más que una única sustancia, que es infinita; dicho de otro modo: no hay sustancia. De estos postulados se infiere que la felicidad consiste en admitir estos dos axiomas y entender que las cosas son como son sin posibilidad de cambiarlas. La auténtica *eudaimonía* se alcanza al someterse a este *fatum* para disfrutarlo sin miedo ni esperanza. No hay teleología alguna, ni tampoco fines de ningún tipo: todo se sigue de una inviolable cadena causal que se remonta al pasado más ignoto. Esta concepción metafísica y eudemonista tan compleja contribuye a que sea poco habitual encontrar la filosofía de Spinoza en las enseñanzas medias.

El nuevo temario de la asignatura de Filosofía de primero de bachillerato, centrado en los problemas filosóficos desde una perspectiva temática y no histórica, constituye un escenario adecuado para formular esta propuesta metodológica. El Real Decreto 243/2022, de 5 de abril indica que la asignatura de Filosofía tiene la finalidad principal de aportar un marco conceptual y metodológico con el que ubicar los principales problemas de la tradición de la historia del pensamiento. Nuestra propuesta ofrece un conjunto de pautas y ejes temáticos para explicar la obra de Spinoza, una de las figuras más importantes para entender el paradigma filosófico y científico de la modernidad, así como un autor que desde la recuperación de su obra en los siglos XIX y XX resulta una pieza fundamental de la filosofía contemporánea. Otro de los aspectos que apunta el Real Decreto es que la asignatura de Filosofía tiene el deber de asentar las bases para una ciudadanía democrática. Baruch Spinoza es uno de los primeros filósofos que articula una propuesta democrática para la sociedad del siglo XVII, al rubricar un análisis de por qué es más adecuado el poder que

emana de la multitud fundante frente a aquel que solo se sostiene en un único individuo. La propuesta que sugerimos es una antesala para adentrarse en el comentario de las dos obras políticas de Spinoza en las que se desarrollan estas teorías: *Tratado teológico-político* y, en especial, *Tratado político*, el libro donde se expone con más profundidad cómo debe organizarse el estado para no caer en la imposición y la tiranía. En último lugar, el Real Decreto señala que el temario de Filosofía no debe descuidar la reflexión crítica sobre las emociones y los afectos. En la obra de Spinoza esta dimensión está muy presente, pues en *Ética demostrada según el orden geométrico*, después de sentar las bases de su sistema metafísico, se dedica a formular un minucioso estudio de los afectos desde una óptica rigurosa. Este apartado, que encontramos en la tercera parte del libro, es un ejemplo sin parangón de cómo la filosofía clásica ha trabajado la dimensión personal y afectiva del ser humano, en este caso según una sólida metodología geométrica.

El proceso de enseñanza y aprendizaje, tal y como se prescribe en el Real Decreto, no debe consistir en la mera exposición programática, sino en la generación de una experiencia de descubrimiento de los grandes ejes filosóficos a través del temario impartido. El modelo que planteamos para enseñar la filosofía de Spinoza se apoya en la deriva ética de su filosofía, que comentaremos al final del artículo, y que nos permite transmitir algunas ideas acerca de cómo podemos habitar en el mundo con lucidez y alegría. En cuanto a los Saberes básicos que plantea el Real Decreto, —una de las novedades de esta legislación,— en nuestra propuesta vamos a trabajar el Bloque B, aquel que se refiere al Conocimiento y la realidad. Desarrollaremos en este apartado el contenido de las teorías del conocimiento: formas de racionalismo, empirismo y otras teorías. Esto nos permite articular la propuesta de Spinoza y la de Descartes, y solventar así la filosofía spinoziana en la asignatura de Historia de la filosofía de segundo de bachillerato.

El valor intrínseco de la metafísica y la ética spinoziana requiere de una didáctica que sea capaz de revalorizar su pensamiento y suscitar el interés del alumnado. El atractivo de la obra de Spinoza radica en su cuestionamiento de cómo podemos sentirnos felices sin estar realizados, o por qué creemos estarlo cuando no somos más que esclavos de nuestras pasiones. Otra posibilidad para destacar la obra del pulidor de lentes desterrado es prestar atención a sus preguntas de corte metafísico acerca de qué es la sustancia, la naturaleza o la idea de Dios. Con el objetivo de transmitir esta valía en el aula vamos a defender la

tesis de que la filosofía spinoziana es una propuesta con la que pensar el infinito. No pensar *en* el infinito, sino pensar *el* infinito, hacer de lo inabarcable un riguroso complemento directo.

La filosofía de Spinoza es valiosa como contenido didáctico porque habla a la vida, se dirige directamente a las pulsiones vitales. Recordemos su valoración amable de las emociones y sus consejos para liberarnos del dominio de las pasiones. A pesar de la aparente frialdad de estas prescripciones vamos a desentrañar estos enunciados, para mostrar la potente apuesta personal que supone adaptar en la propia vida la filosofía estoica del sabio spinoziano. Mostrar que más allá de su rigidez estructural, su proyecto apunta directamente al interior de uno mismo, que, si somos fieles a su planteamiento panteísta, es también la naturaleza o el propio Dios. Spinoza es cautivador porque emerge como la expresión más radical de la filosofía racionalista. Parte de esa fascinación se debe a lo complejo que resulta catalogarlo: es materialista y a la vez espiritualista; su sistema filosófico es ateo y al mismo tiempo considera que todo es Dios; defiende un sobrio racionalismo, pero también presta una gran atención a la alegría y a la ciencia de los afectos.

2. Una geometría del infinito

Ética demostrada según el orden geométrico es un libro único en la historia de la filosofía. En sus páginas Spinoza identifica a Dios con la naturaleza; propone un determinismo absoluto y realiza una cartografía de las pasiones humanas con el fin de trabajarlas como si fueran líneas y planos. Su objetivo último es desvelar las leyes de la naturaleza y liberar al hombre de la servidumbre, venga esta de una comprensión inadecuada de la divinidad, de la esclavitud a los afectos o de la imposición política. Recomienda también adecuarse a una idea de felicidad en la que se comprenda que alma y cuerpo son formas alternativas de una misma esencia. Para señalar su relevancia e iniciar nuestra propuesta docente comenzaremos aludiendo a la propia elección del título de esta obra. Este responde a la pasión de los racionalistas y de Spinoza por el modelo matemático; gracias a esta cualidad geométrica es por demostrar todas sus proposiciones partiendo de unos postulados básicos, cuya explicación está contenida en su misma esencia. Spinoza elabora un sistema en el que ningún predicado se considera apriorístico y que se fundamenta en una batería de definiciones,

explicaciones y axiomas; a partir de ahí desarrolla unas proposiciones que se complementan con demostraciones. En algunos casos finaliza con corolarios o escolios que responden a una redacción explicativa al uso. Este procedimiento no se fundamenta en la experiencia del mundo externo, sino que se demuestra geoméricamente para garantizar de este modo que las conclusiones a las que se llega son válidas.

El punto de partida de la filosofía de Spinoza es *la intuición inmediata del ser infinito*. Esta es la premisa del primer libro de *Ética*, donde encontramos unas definiciones que es necesario comprender para continuar con la lectura. Pero una declaración de ese calado no resulta un comienzo prometedor si nuestra intención es trabajar una didáctica del pensamiento spinoziano en bachillerato. Por eso, en favor de la claridad, tomaremos como punto de partida el concepto de sustancia en Spinoza. Antes de explicar una categoría filosófica como esta, cuyas implicaciones están arraigadas en la historia del pensamiento, vamos a formular a nuestro alumnado una pregunta más amplia: «¿qué es la sustancia para vosotros?» Comenzar con una cuestión en apariencia trivial puede ser estimulante para la clase, y cabe la posibilidad de que nos topemos con todo tipo de respuestas. La práctica del diálogo filosófico de manera rigurosa, crítica, y empática es también una de las prescripciones metodológicas del nuevo Real Decreto más acordes con el carácter de la asignatura. Según este principio dialógico, y como punto de inicio de nuestra práctica, plantearemos este el interrogante: «¿qué entendéis por sustancia?». Una respuesta rápida aludiría a lo evidente: la sustancia son las cosas, los distintos objetos. En definitiva, sustancias son las entidades que podemos indicar. A partir de este inicio dialogado vamos a trazar nuestra dinámica docente para desarrollar la explicación de la sustancia según Spinoza.

Pensemos en una manzana (cabe llevar consigo una manzana en esta práctica), ¿es esta manzana una sustancia? Presumiblemente los estudiantes dirán que sí, que es *una* sustancia. A través de los comentarios de la clase señalaremos que esa manzana dispone también de distintas cualidades que la hacen característica y la definen como tal: puede ser roja, verde o marilla; su superficie presenta una rugosidad y firmeza característica; su sabor oscila entre dulce y ácido, etc. En este punto plantearemos lo siguiente: ¿y si todas las sustancias (esta manzana, esa mesa, aquel árbol) no fueran sino las «cualidades» de una sustancia superior que son todas las cosas y que vamos a llamar «naturaleza»? En ese caso, al igual que la manzana que sostenemos es roja,

dulce o carnosa, la naturaleza que no vemos por estar insertos en ella sería, a su vez, «manzana», «pupitre», «árbol», o incluso «tú» o «yo». Se introduce aquí el concepto de sustancia según Spinoza: todo aquello de lo que es posible predicar unos atributos. Aquello cuyo concepto no necesita de ningún otro concepto para ser explicado. Esta sustancia responde a dos parámetros: extensión y pensamiento; es en sí y se concibe por sí, y no requiere de otra cosa para formarse. Es infinita, y contiene toda la perfección posible. No es que la sustancia spinoziana sea todas las cosas, sino al contrario, todas las cosas *son* en la sustancia. Para vincular esta explicación con el racionalismo cartesiano cabe recordar que en *Principios de la Filosofía* Descartes afirma que la sustancia es aquello que existe de tal forma que no necesita nada más para existir. Por eso, infiere Descartes, solo debería haber una única sustancia: Dios. Spinoza, que conocía bien este razonamiento, lo asume hasta sus consecuencias finales: si tan solo hay una única sustancia entonces esta no puede estar representada por los objetos que veamos, por ejemplo, la manzana roja que veo en la mesa, pues eso tan solo sería representación parcial de la sustancia.

Volvamos ahora a las cualidades de la sustancia, aquellas características que no existen al margen de las cosas, sino que se dan en los objetos. Spinoza, siguiendo la terminología escolástica tradicional, las denomina atributos: aquello que se predica de la sustancia, que concibe y explica la riqueza de la materia. La sustancia infinita dispone de infinidad de atributos, pero el ser humano solo es capaz de conocer dos: la extensión y el pensamiento. El atributo de extensión hace referencia a los cuerpos, y es la base de la física spinoziana. Todos los cuerpos están formados por la misma sustancia, y solo se distinguen entre sí por sus relaciones de movimiento y reposo, que puede ser más rápido o más lento. El atributo de pensamiento se caracteriza, en cambio, por la percepción, que es la capacidad de aprehender las cosas. Las ideas no se identifican con una mera reproducción mental inerte, sino que son potencia de acto y pensamiento; de esta forma el conocimiento no sería otra cosa que la unión de la mente con la totalidad de la naturaleza. En *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza distingue varios modos de percepción: de oídas, por experiencia vaga y casual, por deducción inadecuada o mediante la percepción de su propia esencia (Spinoza, 1988, 82). Respecto a la imaginación asegura que es una experiencia difusa y no es inteligible por sí misma, un modo inauténtico de estar en el mundo. El conocimiento verdadero, entendida la verdad como concordancia con la realidad, es el que se adquiere con el raciocinio, que

no es otro que el que demostramos al aprehender las nociones comunes de los distintos cuerpos tales como la extensión y el pensamiento. Según Spinoza en *Tratado breve*:

A la *opinión* la llamamos así, porque está sujeta a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar e imaginar.

Llamamos *fe* al segundo, porque las cosas que sólo captamos por la razón, no son vistas por nosotros, sino que tan sólo nos son conocidas mediante convicciones en el entendimiento, de que esto debe ser así y no de otro modo.

Llamamos, en cambio, *conocimiento claro* a aquel que no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás (Spinoza, 1990, p. 102).

3. Modos, Naturaleza y Dios

Retomemos la idea de los cuerpos individuales, que después de la explicación de la sustancia única spinoziana ya no vamos a considerar como entidades independientes. Los cuerpos individuales son los accidentes que se dan en la sustancia única, de la misma forma que el color rojo se da en la manzana. Según la terminología del autor denominaremos a estos accidentes como modos, que son las afecciones en las que se manifiesta la sustancia como atributos. Estos modos son las «formas de darse» o lo que es en otro; no son en cuanto a sí mismos, sino como reflejo de la sustancia única, que inhiere en el atributo de extensión y pensamiento manifestado respectivamente como cuerpo y alma. No somos por lo tanto *en sí*, sino en otro. Ese otro es para Spinoza *Dios*, o, de la misma forma, la *naturaleza*, que no es sino un pliegue de esa infinitud. ¿Significa esto que todas las cosas son «en Dios» en el sentido de que son atributos que podemos predicar de su entidad divina? La rojez de la manzana es equivalente a la relación que une a esa manzana con la naturaleza o divinidad: una forma que tiene esta de manifestarse. Lo que concebimos como objetos independientes no son sino propiedades de la única sustancia, puesto que en el universo monista radical spinoziano es necesario hablar de una sustancia única, perfecta e infinita. En rigor, son acaeceres contingentes; dicho en lenguaje spinoziano, modos en que la sustancia única puede darse. Jesús Ezquerro suscribe una bella explicación sobre este planteamiento spinoziano de la sustancia única y sus consecuencias:

Si, por el contrario, considero que tanto yo como el otro no somos sino *modos de una única y misma substancia*, el otro deja de ser propiamente *otro* y sus *acciones* (su amor o su odio, su beso o su puñalada) son también mías: *su* beso es *mi* beso, *su* puñalada es *mi* puñalada. Los posesivos *su* y *mi* no remiten en última instancia a *sujetos*, sino que se disuelven en algo trans- o metasubjetivo: la sustancia única, Dios o la naturaleza (Ezquerria, 2014, p. 106).

Si somos capaces de pensar el infinito, es decir, la sustancia total, esta sería aquella que contase con atributos infinitos; en la filosofía spinoziana esto responde a Dios o a la naturaleza. Apreciamos una divinización de la naturaleza, *mutatis mutandis* una naturalización de la divinidad, en la que nada queda fuera de esta sustancia. Aquí el célebre adagio *Deus sive natura* supone un buen recurso para explicar esta idea a nuestros alumnos y alumnas, y aunque la interpretación de este sintagma sea una cuestión en disputa en los estudios spinozianos¹ vamos a considerarlos sinónimos con el fin de adaptar nuestra propuesta didáctica. Así pues, ¿qué entiende Spinoza por naturaleza? Una sustancia con infinitos atributos, que se expresa como *natura naturans* y *natura naturata*. La diferencia responde a su infinitud de atributos y modos respectivamente. En palabras de Stuart Hampshire: «La Naturaleza no debe entenderse como una secuencia temporal de acontecimientos, sino como una secuencia lógica de modificaciones, conectadas necesariamente entre sí» (Hampshire, 1982, p. 125). Esta naturaleza no tiene voluntad, no es ni buena ni mala, pues estas no son categorías aplicables a la sustancia única. Carece de motivaciones o fines, y trazar un nexo causal en sus acaeceres que expliquen nuestras desventuras es un defecto provocado por nuestro conocimiento inadecuado de la realidad. Al contrario, cuanto más nos acercamos al conocimiento auténtico más desaparece nuestra individualidad, al estar más próximos a la comprensión de la naturaleza. Para Spinoza el mundo no tiene finalidad; es *ordo* sin *telos*. No es caos, sino orden en sí mismo, un fin en sí mismo. Encontramos aquí su afamada crítica al finalismo y a la acción divina como refugio de la ignorancia, presente en el apéndice del primer libro de *Ética*. Esta alusión nos permite además aludir en el aula la disputa clásica entre determinismo y azar:

Si desde lo alto cayera una piedra sobre la cabeza de alguien y lo matara, demostrarían de esta manera que la piedra había caído para matar al hombre. En efecto, si no había caído

¹ Robert Misrahi asegura que podemos sustituir ambos términos, pues son exactamente lo mismo (Misrahi, 1975, p. 6). En cambio, Fritz Mauthner advierte que cometemos un error al hacer una equivalencia entre estos conceptos (Mauthner, 2011, p. 97).

con ese fin por la voluntad de Dios ¿cómo pudieron concurrir al azar tantas circunstancias? (en efecto, a menudo concurren muchas simultáneamente). Responderás que quizás aconteció aquello porque soplabla el viento y pasaba el hombre por allí. Pero insistirán, ¿por qué soplabla el viento en ese mismo momento?, ¿por qué pasaba por allí el hombre en ese mismo momento? Si de nuevo respondes que se levantó viento entonces, porque el mar, el día anterior, estando el tiempo todavía tranquilo, había empezado a agitarse, y porque el hombre había sido invitado por un amigo, ellos insistirán de nuevo, pues el preguntar no tiene fin: pero ¿por qué estaba el mar agitado?, ¿por qué el hombre fue invitado para aquel momento? 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 (Spinoza, 2014. p. 41).

La clave de la interpretación de este pasaje para nuestra propuesta docente no reside en qué es la naturaleza, sino en cómo actúa, en cómo se convierte en la causa adecuada de un fin. Vamos a introducir así las dos dimensiones de la naturaleza según la filosofía de Spinoza. La distinción entre naturaleza naturada y naturante es adecuada para hacer comprensible esta faceta de la totalidad. La naturaleza naturante, *Natura naturans*, es la potencia activa e inmutable de la naturaleza. Es invisible y consiste en dos únicos atributos: pensamiento y extensión, gobernados a su vez por sus propias leyes, que en el caso de la extensión es la geometría. En cambio, el mundo de la materia y los cuerpos físicos, así como el mundo del intelecto y las ideas, es la naturaleza naturada, *Natura naturata*, que es el producto de la sustancia única que le da forma. Las entidades singulares y las propiedades de aquellas conforman los modos de la sustancia única, que es expresión de atributos de la sustancia. Los atributos singulares de los modos no son infinitos, sino que tienen su origen y final según las leyes de la naturaleza. Esta conceptualización aparece en *Tratado breve*, donde sobre *natura naturans* señala: «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» (Spinoza, 1990, p. 92). Sobre su contraparte *naturata* se refiere: «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» (Spinoza, 1990, p. 93)².

² Una adaptación eficaz adecuada en el nivel de primero de bachillerato de esta propuesta es señalar que la naturaleza naturante sería Dios, la sustancia y la causa que cuenta con infinidad de atributos; la naturaleza naturada es todo lo producido, los infinitos modos en los que la sustancia única acaece.

Atendiendo a esta explicación: ¿podríamos sostener en el aula que Spinoza es panteísta? En el segundo libro de *Ética* apunta: «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» (Spinoza, 2014, p. 62). ¿Se identifica esta totalidad con Dios? Para responder a esta cuestión señalaremos que no es que todas las cosas sean Dios, sino que Dios *es* en todas las cosas. No estamos ante un Dios inmanente a la realidad, sino que está inscrito en ella: la realidad se dibuja con ese Dios. No encontraríamos por tanto oposición entre ente creador y ente creado, puesto que en el sistema spinoziano una dualidad así no tiene cabida. Lo existente conforma una totalidad orgánica, compuesta por partes conectadas e independientes, que en última instancia remiten a una sustancia común.

El Dios spinoziano, ya sea identificado con la sustancia o con la naturaleza, es una de las ideas que más lustre aporta a la filosofía del amstelodano. Antes de proseguir advertiremos que cuando se refiere a Dios no lo hace según la interpretación de la teología ortodoxa. No es que Spinoza niegue a Dios, sino que lo define con otros parámetros: un misticismo ajeno de Dios y carente de su figura. Una comprensión *sub specie aeternitatis* de la realidad, en la que el ser humano se sabe una parte de un Dios infinito e inabarcable que es a la vez todas las cosas. Dios es la estructura subyacente de la realidad, expresión del orden que lo determina todo en base a una infinita cadena causal; un ser que recibe atributos infinitos, pero de los cuales solo percibimos dos: extensión y pensamiento. Estos atributos son reflejo de la sustancia única y perfecta, que es numéricamente idéntica a sí misma y es parte de un mismo Ser. En el anexo de *Tratado breve* Johannes Monnikhoff explicaba bien esta cuestión: «Es un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género. De donde concluye que la existencia pertenece absolutamente a su esencia o que Dios es necesariamente existente» (Spinoza, 1990, p. 41). La divinidad natural que nos propone Spinoza prescinde de su caracterización como un ente antropomórfico. Tampoco cuenta con una voluntad propia, como aseguran las religiones monoteístas, ni está afectado por pasiones o por cualquier sentimiento de alegría o de tristeza: «Dios, hablando con propiedad, no ama a nadie, ni tiene odio a nadie» (Spinoza, 2014, p. 265). Su libertad absoluta en un mundo determinista consiste en que actúa según sus propias leyes, sin desear unas cosas o rechazar otras. Esto tiene un efecto evidente en su proyecto teleológico, pues como señala Gabriel Albiac: «Sobra

en Dios (o sea, en la Naturaleza, o sea, en la Substancia, esto es, en la infinita potencia que no conoce límites) toda finalidad, todo *para*» (Albiac, 1987, p. 304). También se refiere Spinoza al amor intelectual a Dios, un conocimiento puro y lo más exacto posible de la naturaleza y sus causas. Dios está en sí mismo y en su propia omnipotencia. Si carecemos de ese conocimiento de Dios entonces no conocemos cosa alguna, porque es su comprensión la fuente de todo conocimiento. Por eso se puede amar a Dios, aunque sin esperar reciprocidad a cambio, pues sería absurdo amar a Dios y esperar ser correspondido. El amor intelectual a Dios provoca la liberación de la ignorancia, que eleva la conciencia del filósofo y le permite comprender la naturaleza, entendida esta como sustancia única. Un planteamiento de esta índole, que Spinoza ya defendía desde el temprano *Tratado breve*, era revolucionario en el siglo XVII:

Quando decimos que Dios no ama al hombre, eso no debe ser entendido como si él dejara, por así decirlo, al hombre correr solo, sino más bien que el hombre, junto con todo cuanto existe, existe de tal modo en Dios y Dios consta de tal modo de todo eso, que no puede haber lugar para un amor propiamente tal de Dios a *otra* cosa, puesto que todo consiste en una sola cosa, que es Dios mismo (Spinoza, 1990, p. 158).

En nuestra propuesta didáctica vamos a explicar a Dios como potencia infinita, un Ser originario no por ser creador o creado, sino porque no puede concebirse nada fuera de su infinitud. Dios no *es*, las cosas *son* en Dios como expresión de su potencia infinita. Todas las cosas se dan en Dios, pues es causa inmanente pero no transitiva de todo, cuya esencia y existencia es uno y lo mismo. El corolario del primer libro de *Ética* resulta especialmente esclarecedor: «Las cosas particulares no son nada, sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios» (Spinoza, 2014, p. 28). ¿Cuál es la conclusión a la que llegamos a partir de estos razonamientos? como la nada cuenta con atributos, su opuesto, es decir, *algo*, debe tenerlos. Y cuantos más atributos tenga mayor será su perfección. Dios es la sustancia más perfecta, y por eso debe tener necesariamente todos los atributos, ya que es la entidad más completa. Esta suma de elementos que el intelecto percibe de algo como parte de su esencia no está limitada numéricamente, y por eso decimos que los atributos de Dios son infinitos. ¿Dónde radica el problema de este planteamiento? En que afirmar que cuerpos e ideas son modos de una sustancia infinita equivale a decir que no son nada. Escribe Ezquerra:

La dificultad surge cuando caemos en la cuenta de que ese Dios, como hemos visto, *no es nada*, ya que en tal caso somos modos, accidentes, afecciones, pero no de *algo* sino de *nada*. Eso otro en lo que somos y por lo que podemos ser concebidos *no es nada* (Ezquerria, 2014, p. 55).

Dios es inmanente y completamente libre, pues actúa exclusivamente por su propia determinación sin depender de nada ajeno; otorgar a su voluntad un carácter deseante o teleológico respecto a las acciones humanas supone de nuevo refugiarse en el asilo de la ignorancia. La voluntad de Dios no es causa libre sino necesaria, una idea que nos aproxima a la negación del libre albedrío, y como leemos en *Ética*: «Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden que como han sido producidas» (Spinoza, 2014, p. 33). La superstición de algunos hombres, provocada por una visión errónea de la naturaleza cuando se le atribuye una causa finalista, es el origen del miedo a la fatalidad, y según Spinoza es propia de almas tristes y temerosas. Por eso es muy crítico acerca de la existencia de los milagros, a los que considera relatos simbólicos propios de la ficción. Valorar como posible la existencia de hechos milagrosos es una violación de las leyes universales, pues de lo contrario asumiríamos que la naturaleza no es siempre igual a sí misma.. Los prodigios que se describen en las escrituras tan solo responden a la imaginación del autor, y o bien nunca tuvieron lugar, o si se produjeron llegará el día en el que podamos explicarlos según las leyes naturales. (Spinoza, 2018, p. 212).

4. Hacer y padecer

Recapitemos lo visto hasta ahora: Spinoza propone que los individuos no son sustancias sino modos. A su vez disponen de dos atributos: extensión y pensamiento, que se ejemplifican en el cuerpo y el alma. Estos dos atributos se relacionan entre sí, pero no como dos sustancias distintas, sino como la idea y su objeto. El cuerpo es el objeto del alma y el alma la idea del cuerpo, y sus interrelaciones son explicables según la geometría, pues: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (Spinoza, 2014, p. 53). Estas relaciones de movimiento y reposo son alteradas constantemente por los cuerpos que nos rodean, y su continua pugna se manifiesta en las acciones y pasiones del alma. El planteamiento de que solo existe una sustancia única e infi-

nita, el monismo metafísico, provoca una consecuencia inesperada: si asumimos que todos los objetos tienen atributos de extensión y pensamiento reflejados en cuerpo y alma, entonces habría que afirmar que todo ente, desde la criatura más sabia hasta el guijarro más anodino, está animado en cuanto a que dispone de alma (*mens*). Nuestra propuesta para explicar al alumnado este naturalismo pansiquista o pananimista consiste en señalar que si bien todo dispone de pensamiento, los grados de este serían muy distintos: a mayor complejidad del organismo mayor es también su facultad de pensar. Por eso para los racionalistas, y en especial para Spinoza, la cualidad del pensamiento es equivalente a la del ser, determinándose por las mismas leyes y con relación a las mismas categorías.

En sus intuiciones acerca de la conformación de la materia y hasta qué punto esta puede ser dividida Spinoza nunca se refirió a la idea de átomo. Asume que es posible reducir los elementos de cualquier cuerpo complejo a otros más simples con el fin de facilitar su estudio. Llegados al mayor grado de indivisibilidad encontraríamos los *corpora simplicissima*, que son los elementos mínimos y más sencillos de los que se compone la realidad. No son individuos, sino partes de un todo. Tampoco responden a un alma, sino a una idea. Por tanto, con la excepción de estos corpúsculos, los cuerpos son o bien compuestos o bien metaindividuos como compuestos de compuestos. ¿Qué es lo que hace a un individuo ser metaindividuo y no un agregado? El hecho de ser la *causa adecuada* de algo, es decir: actuar, poder hacer. Mantener unas mismas relaciones de movimiento y reposo con un objetivo concreto y puntual. Como leemos en *Ética*: «Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente por ella misma. Por el contrario, denomino *inadecuada* o *parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola» (Spinoza, 2014, p. 105). El individuo permanece como tal cuando sus partes comparten entre ellas unas mismas relaciones de movimiento y reposo, y lo que hace que una multitud se convierta en todo es que ese conjunto sea la causa adecuada de algo. En definitiva, se es individuo en la medida en que se *actúa*, en el momento en que se es agente y causa activa de algo. Al ser paciente se pierde la individualidad para que otros la ejerzan a su favor. El límite de esto es la muerte, la descomposición de las relaciones de movimiento y reposo que conforma cada cuerpo. Por eso la muerte siempre viene de fuera³, y somos inmortales hasta que algo con una mayor potencia que nosotros mis-

³ En esta explicación podemos preguntar: ¿cómo se explica el suicidio? Señaláremos que aquel que se da muerte a sí mismo actúa según una idea inadecuada que proviene de fuera de sí. (Cohen, 2003).

mos viene a truncar ese proyecto de vida: «Ninguna cosa puede ser destruida, sino por una causa externa» (*Id.* 111).

Para Spinoza la potencia activa y deseante que se opone al olvido y al silencio de la muerte recibe el nombre de *conatus*: el esfuerzo irrenunciable por perseverar en el ser. También es el impulso que comparten todos los individuos por seguir existiendo, o también la voluntad o el apetito con conciencia de sí mismo. Los individuos son virtualmente inmortales, infinitos, ya que en ellos radica el fin de perseverar por siempre en su ser. Sucede que esos individuos se topan a menudo con otros cuyo *conatus* es opuesto. La ley natural dictamina, por ejemplo, que el *conatus* de la mariposa consiste en perseverar en su ser libando néctar. Esta voluntad es opuesta al *conatus* de la araña, cuya potencialidad se ejerce al tejer una red para atrapar presas incautas y alimentarse de su carne. La araña incrementa su *conatus* a costa de otros individuos, pero no pasará mucho tiempo hasta que este ente arácnido sea víctima de alguna otra criatura. En esta cadena causal la vida y las preocupaciones humanas no gozan de una especial relevancia. Presuponer que para la naturaleza tiene más valor el *conatus* del *Homo sapiens* que el *conatus* de la *Phthiraptera* que lo parasita sería caer en el error de entendimiento de quien considera la realidad desde un punto de vista parcial y no desde la totalidad de la naturaleza.

Si nos trasladamos del pensamiento a la acción, según la propuesta spinoziana se es lo que se puede llegar a ser. Este enunciado parece tautológico y desprovisto de contenido, pero si lo analizamos revela una reflexión poderosa. La potencialidad del ser se refleja en su *conatus*, que se incrementa al ponerse en práctica. Esa sería la auténtica virtud, el desarrollo de la máxima potencialidad de los individuos: «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» (Spinoza, 2014, p. 105). La pregunta que debemos formularnos aquí no es qué debemos hacer para amplificar nuestra potencia, sino hasta qué punto somos capaces de actuar, de aumentar nuestra potencia y así nuestro ser. A mayor *conatus* más realidad tiene un cuerpo, lo que significa que ejerce más acción y es afectado por menos pasión. Que es dueño de sus acciones como causa eficiente y no como medio a través del cual otros cuerpos se realizan. Porque la acción, por su propia naturaleza, siempre es interna, y la pasión procede siempre de fuera. La distinción entre acciones y pasiones es una de las grandes aportaciones de Spinoza, pues es fácil considerarse agente activo y no percatarse de ser el objeto de las pasiones ciegas que enturbian nuestro entendimiento. Cabe re-

cordar en el aula este célebre pasaje de *Ética*, que puede motivar el comentario acerca del auténtico alcance de la idea de libertad personal:

La experiencia enseña más que suficientemente que los hombres nada tienen menos en su potestad que la lengua ni nada pueden menos que gobernar sus apetitos, de donde proviene que la mayor parte de ellos crean que obramos libremente sólo aquellas cosas que apetecemos ligeramente. [...] Así, el infante cree apetecer libremente la leche; y el niño airado la venganza y el tímido la fuga. Además, el ebrio cree decir por libre decreto de su alma lo que después, cuando está lucido, quisiera haber callado (Spinoza, 2014, p. 109).

5. Cartografía de los afectos

Después de explicar cómo es ese Dios natural, que ni ama ni odia a nadie, vamos a desentrañar cuáles son las pasiones principales del ser humano según el judío de Ámsterdam. En la tercera parte de *Ética demostrada según el orden geométrico* leemos que el deseo es el principal afecto que este padece, un apetito con conciencia de sí mismo. No se identifica este deseo con la obtención de algo que nos falta y cuya ausencia nos debilita, sino como aquello que puede incrementar nuestra potencia y por ende nuestra tendencia a la conservación. Se trata de la inclinación del alma a aquello que consideramos bueno, cuyos afectos son la vivencia de su imaginación, las ideas que tenemos de nuestras afecciones corporales. El ser humano se define igual que el resto de los sujetos de la naturaleza: por la configuración libre de sus deseos. No cabe suponer dos deseos iguales, pues cada uno se define por sus efectos y por no el objeto al que atañen. Como señala Robert Misrahi: «El deseo no es en Spinoza un querer, origen de la desgracia de todo ser, ni tampoco un impulso, fuerza sustancial y dinámica confusa: ni un inconsciente, noche profunda del espíritu» (Misrahi, 1975, p. 95). La gran novedad de Spinoza, que nos va permitir trabajar la relevancia de las emociones en la vida humana tal y como se prescribe en el Real Decreto, es que invierte los términos de bondad y deseo. No deseamos lo que es bueno, sino que apreciamos como bueno aquello que deseamos. No es que la bondad sea un imán para el deseo, sino que es el deseo lo que hace algo apetecible, es decir, *bueno* para nosotros.

Dos afectos principales conforman nuestra acción, y con ellos podemos explicar los demás. Son la alegría y la tristeza, que reflejan la toma de consciencia de cómo nuestra potencia aumenta o disminuye. Las demás pasiones son mo-

dulaciones de estos afectos, de tal modo que la alegría se define como el paso de una menor a una mayor perfección de nuestra potencia, y la tristeza como la disminución de esta. Alegría y tristeza no son estados como tal, sino lugares de tránsito, y son conceptos a partir de los cuales se entienden otros. Así, por ejemplo, el amor sería una alegría acompañada de una causa externa, es decir un incremento de nuestra potencia provocado por algo que no somos nosotros. Encontramos una primera aproximación de esta cartografía de las emociones en *Tratado breve*, aunque la formulación precisa se encuentra en *Ética demostrada según el orden geométrico*. En *Tratado breve* escribe: «El amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella; lo dividiremos según las cualidades del objeto, ya que el hombre intenta gozar de él y unirse a él» (Spinoza, 1990, p. 109). No es una idea de amor como fusión con el otro, sino como una fuerza que incrementa nuestra propia potencia: «El amor nace, pues, del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor» (*Id.* 110). El odio es lo opuesto, una tristeza provocada por una causa externa: «El odio es una inclinación a desechar de nosotros algo que nos ha causado algún mal» (*Id.* 113). A partir de estos presupuestos básicos se facilita trazar más combinaciones, como el miedo: «el *miedo* es una tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto» (Spinoza, 2014, p. 160); los celos: «no son nada más que una fluctuación del ánimo nacida del odio y del amor simultáneos acompañados por la idea de otro al cual se envidia» (*Id.* 133); la envidia: «la *envidia* es el odio en cuanto afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad de otro, y, por el contrario, se goza en el mal de otro» (*Id.* 163); o la nostalgia: «la *nostalgia* es el deseo o apetito de poseer una cosa, sustentado por el recuerdo de esta cosa y al mismo tiempo reprimido por el recuerdo de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida» (*Id.* 167).

Las emociones activas, aquellas en las que el sujeto es causa adecuada y eficiente de la acción, proceden del entendimiento, y son ideas adecuadas, claras e inteligibles. Por contra, las pasiones, que nublan nuestro juicio y nos convierten en agentes pasivos de la acción de otros cuerpos, están causadas por ideas confusas y mutiladas, y se debe evitar caer en ellas. Con este alegato Spinoza defiende que el ser humano debe disfrutar de forma moderada pero activa de los placeres que caracterizan su existencia, sean estos físicos o intelectuales. El control de nuestras pasiones es lo que nos aproxima al conoci-

miento, y así a un mayor grado de felicidad. Ignorante es aquel que desconoce precisamente cuáles son los afectos que determinan su conducta, y se deja llevar por las pasiones creyendo que son impulsos propios: «así que la experiencia misma, no menos que la razón, que los hombres se creen libres por esta sola causa: porque son conscientes de sus acciones e ignoran las causas que los determinan» (Spinoza, 2014, pp. 109-110). Spinoza advierte contra una falsa idea de libertad, y en un pasaje muy citado que complementa aquel que señalábamos antes acerca del alcance de la libertad personal, asegura que:

Todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, que todos apetecen buscar su propia utilidad y que son conscientes de ello. De esto, en efecto, se sigue: *primero*, que los hombres creen ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, pero no piensan, ni en sueños, qué causas los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran (Spinoza, 2014, p. 38).

6. El lector que ríe

Retornando a la pregunta inicial, y teniendo en cuenta todas estas observaciones, ¿cuál es el valor que encontramos en la filosofía de Spinoza que merece ser transmitido a los estudiantes? Que nos hallamos ante el filósofo de la vida, del deseo y de la felicidad. Desde Epicuro ningún filósofo había hecho un mayor esfuerzo por cultivar la alegría como el que hizo este sabio. Revaloriza el concepto de deseo al interpretarlo no como una ausencia sino como una potencialidad; no como síntoma de algo roto o incompleto, sino como aquello que nos encamina hacia la perfección. La propuesta moral que acompaña a esta filosofía es radicalmente revolucionaria, porque configura un nuevo sujeto humano como agente activo de su propia alegría, creador de la potencia que le mueve a actuar.

En nuestra didáctica vamos a tener presente en todo momento dónde se encuentra la felicidad para el sabio spinoziano y aquellos que siguen su doctrina. La felicidad consiste en el conocimiento de la naturaleza; una felicidad no *hedónica* sino *epistémica*, que se esconde en el conocimiento adecuado de las causas de las cosas y que equivale al acto de pensar y amar lo puro e infinito. La felicidad del filósofo consiste en disfrutar de su sabiduría y entendimiento. El conocimiento entendido al modo spinoziano aporta herramientas para gozar de una cierta anticipación, que no sería solo la capacidad de pensar el infinito

sino la de ser consciente de que no hay lectura que exceda las leyes de la naturaleza. El sabio, con su conocimiento de las causas de las cosas, es capaz de observar el devenir de los acontecimientos; no como una suerte de augur místico, sino como conocedor de un proceso de causalidad inexorable. Sería aquel que carece de toda esperanza, y que reconoce las ideas adecuadas que aumentan su potencia de actuar. Jesús Ezquerria reflexiona acertadamente acerca de este sabio spinoziano:

El sabio, es decir, quien ha alcanzado la *scientia intuitiva*, sabe que toda acción es pasión y toda pasión acción; que todo es a la vez causa y efecto, en suma: autocausación divina. Esta comprensión plena y adecuada de la realidad hace del sabio spinoziano alguien que no apetece sino lo que *es*, es decir, alguien cuyo *conatus* concuerda con el de la naturaleza. Quien tal hace desborda el ámbito de la naturaleza que actúa y padece. Es, por tanto, *impasible* (Ezquerria, 2014, p. 110).

El sabio spinoziano del que habla Ezquerria se caracteriza por su *impasibilidad* y por su alegría ante el conocimiento. Esta alegría es comedida y fría; no se estremece violenta y extáticamente por la influencia de las pasiones, sino que se mantiene sobria y cauta. Podríamos ofrecer un símil literario que ilustrase esta tranquilidad convencida del sabio spinoziano. Imaginemos a un lector que relee una vez más su novela favorita. Conoce bien a los personajes, sabe cómo transcurre la trama y desde luego es consciente del desenlace. Este lector no va a sentir miedo o esperanza por las literarias cuitas de sus protagonistas, porque conoce de antemano cuál es el guion general que incardina la obra y es muy consciente del destino que aguarda a sus protagonistas. Sería absurdo que temiera por ellos, pues no hay temor en aquel que reconoce la inevitable cadena de acontecimientos que rige el argumento, establecida desde la primera página de la obra. El sabio spinoziano opera las veces de lector en este símil, y la novela no sería otra cosa que la totalidad de la naturaleza. La figura de *Guionista* no está clara aquí, pues es la propia naturaleza la que se está escribiendo a sí misma en un lenguaje geométrico y causal. El lector sería también parte de esa naturaleza, actuando aquí como un personaje más del *theatrum mundi*. Pero olvidemos durante un momento esa condición: el sabio sería consciente de estar formando parte de esa totalidad, mas no por ello dejaría de disfrutar de su entendimiento. La felicidad de este sabio lector consiste en observar cómo se van enlazando todas las tramas en torno a un destino literario insoslayable. Esboza una sonrisa cuando contempla cómo algún personaje, al no ser cons-

ciente de las causas que lo determinan, intenta zafarse de esta condición, al igual que la mosca que realizaba denodados esfuerzos por escapar de la red de la araña. Ya sea como observador de la novela, como personaje protagonista o como la misma araña, la actitud del sabio spinoziano es clara: impasible alegría como forma de vida, pues de esta manera incrementamos nuestra potencia y nos acercamos a la perfección.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albiac, G. (1987). *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Hiperión.
- Bayle, P. (2010). *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Trotta.
- Cohen, D. (2003). *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ezquerro, J. (2014). *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*. Zaragoza: PUZ.
- Hampshire, S. (1982). *Spinoza*. Madrid: Alianza.
- Hubbeling, H. G. (1981) *Spinoza*. Barcelona: Herder.
- Lorda, F. (1980). *Conocer Spinoza y su obra*. Barcelona: Dopesa.
- Mauthner, F. (1980). *Spinoza. Un bosquejo de su vida y su influencia*. Córdoba: Brujas.
- Misrahi, R. (1975). *Spinoza*. Madrid: Edaf.
- Nadler, S. (2004). *Spinoza*. Madrid: Acento.
- Peña, V. (2011). *La razón siempre a salvo*. Oviedo: KRK.
- Real Decreto 243/2022, de 5 de abril, por el que se establecen la ordenación y las enseñanzas mínimas del Bachillerato. *Boletín Oficial del Estado, Núm. 82*. Sec. I., de 6 de abril de 2022, 46176 a 46185.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: R.B.A.
- Spinoza, B. (2018). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

