

THESIS

NUEVA REVISTA DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

- ▶ **Federico Patán**
- ▶ **Leopoldo Zea**
- ▶ **Juliana González**
- ▶ **Edmundo O'Gorman**
- ▶ **Abelardo Villegas**
- ▶ **Sergio Fernández**
- ▶ **Carlos Bosch García**
- ▶ **Eduardo Nicol**



Abril / 1979

THESIS

Nueva Revista de Filosofía y Letras.

Año I, Número 1

abril / 1979





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector: Dr. Guillermo Soberón Acevedo

Secretario General Administrativo:

Ing. Gerardo Ferrando Bravo

Secretario General Académico:

Dr. Fernando Pérez Correa

**THESIS. NUEVA REVISTA
DE FILOSOFIA Y LETRAS**

Director: Abelardo Villegas.

Editor: José Antonio Matesanz.

Consejo de Redacción: José Pascual Buxó,

Juliana González, José Antonio Matesanz

Secretaria de Redacción: Elsa Cross.

INDICE

Presentación 5

La Tradición Presente. EDMUNDO O'GORMAN: 7
Sobre la naturaleza bestial del indio americano.

EDUARDO NICOL: 21
El filósofo, artífice de la palabra

LEOPOLDO ZEA: 24
Crisis del sentido de la historia occidental

SERGIO FERNANDEZ: 31
El neófito y el monstruo

CARLOS BOSCH GARCIA: 33
México frente al mar

JULIANA GONZALEZ: 40
Spinoza y la libertad 51
Anatema a Spinoza

FEDERICO PATAN: 52
La ciencia ficción mira al futuro

ABELARDO VILLEGAS: 58
La ideología política de Octavio Paz

Notas y Reseñas: 65

María Andueza sobre Ungaretti y Góngora, 66
de José Pascual Buxó

Roberto Heredia Correa, sobre las Elegías de Tibulo 72

Gustavo Escobar sobre Cultura y política en 75
América Latina, de Abelardo Villegas.

Spinoza y la libertad*

Lo que fundamentalmente importa de un filósofo es su *búsqueda*, más que sus hallazgos, más que las verdades que propone. En toda filosofía lo que permanece siempre vivo es el empeño, el caudal de hechos que el filósofo está viendo, las realidades que le preocupan y los problemas que estas realidades le plantean: las *preguntas* que están motivando radicalmente su pensamiento. Es esto lo que en verdad pervive de la filosofía y que hace que los filósofos tengan siempre presencia y vigencia. Sus *respuestas*, en cambio, son necesariamente limitadas, circunscritas a su tiempo y a su situación, y caducan más o menos con la evolución histórica del pensamiento; pero la búsqueda esencial que los impulsa, los problemas que se plantean, las preocupaciones centrales que los determinan constituyen aquello que realmente no muere, que nos es siempre apropiable, que podemos verdaderamente compartir y que, en última instancia, puede fecundar el presente.

Por ello, al conmemorar los 300 años de la muerte de Baruj Spinoza hemos de recaer ante todo en lo que su creación filosófica tiene de vivo, poniendo énfasis justamente en lo que fue y sigue siendo lo esencial de su filosofía: la profundidad y la intensidad con que se empeñó en la búsqueda de la verdad. Sus logros, en cambio, sus propias respuestas a los problemas fundamentales que se planteó nos han de parecer en algunos aspectos todavía válidos, y en otros necesariamente limitados, corregibles, perfectibles y, algunos, inadmisibles en el presente.

Spinoza está inmerso en un tiempo de reformas y es, de hecho, él mismo un revolucionario y un reformador. La tendencia reformadora en la filosofía se había centrado de manera eminente en la obra de Descartes. Pero Descartes, el gran re-inaugurador de la ciencia y la metafísica había dejado inconclusa (aparte de otros problemas esenciales que planteaba su filosofía) la tarea de una nueva fundamentación de la ética. Spinoza estaba destinado, así, a empeñarse en esta empresa. Sólo que no la podía haber llevado a cabo sino bajo el convencimiento radical de la importancia decisiva de los problemas éticos, sin la clara convicción de que a la ética le incumbe el aspecto primordial de la existencia: el destino moral del hombre. Esta es la stirpe socrática de Spinoza, que se manifiesta no sólo en el hecho de centrar la filosofía en la ética, sino en haber vivido, en verdad, en forma socrática: la biografía de Spinoza es testimonio in-

cuestionable de un vivir en la sabiduría y la entereza moral.

La ética de Spinoza se fundamenta en una *teoría del hombre*, o más precisamente, en una ontología del hombre; la ética misma es, para él ontología: no aborda los problemas de la moralidad, del bien y del mal, del porqué y el para qué de la vida humana sino es sobre la base de una concepción de lo que el hombre *es* en su ser mismo; la existencia moral de los hombres sólo se explica por la *condición* misma del hombre. Hacer ética es, así, para Spinoza, no elaborar una teoría externa de la moralidad sino penetrar en la constitución intrínseca, radical y fundamental de la condición humana, y más aún; una vez que Spinoza advierte el enlace necesario entre el problema de la moral y el problema del ser del hombre, encuentra también que es imposible hablar del hombre si no es dentro del marco de una teoría del *ser en general*. De ahí que su ética no sea solamente una ética, sino que involucre una ontología del hombre y ésta, a su vez, se incluya en una teoría metafísica del ser en su totalidad. Es pues el programa de una *ética ontológica* que a su vez comprende una teoría del ser en total, un programa vigente en la actualidad, que hace de la ética de Spinoza una obra "maestra" en el sentido de una obra en la cual podemos y tenemos que seguir aprendiendo.

Por otra parte, el empeño de Spinoza sigue siendo verdaderamente paradigmático, ejemplar, por otro signo esencial y distintivo: la búsqueda de una *razón* de lo humano. Su ética es el intento decisivo de penetrar con la razón, de *dar razón* de los hechos humanos que suelen (y sobre todo solían en su tiempo) no considerarse susceptibles de una explicación racional, y que son condenados a la pura irracionalidad y a la mera superstición. Particularmente los hechos morales, o sea esto que Spinoza condensará como "las pasiones y las acciones" de los hombres, habían sido, en efecto, considerados como aquel sector de la existencia que escapa a toda comprensión, a todo entendimiento, a toda racionalidad. Resultaba entonces que lo medular para nuestra propia vida era precisamente concebido como la zona oscura, inabordable, inexplicable, a la cual la ciencia y la razón no tenían acceso. El hombre podía interpretarlo todo, conocerlo todo, incluso dominarlo todo, menos a sí mismo. Lo primordial de su vida, que son sus propios actos, en definitiva su verdadero ser, quedaba marginado, fuera de su alcance. Lo propiamente humano sería el universo manejado por cualquier fuerza ajena al hombre y ajena a su propia comprensión.

Y por mucho que, como veremos después, haya cambiado en nuestros días la idea de la razón, de la ciencia,

* Conferencia impartida en la "Casa del Lago" de la UNAM, conmemorando lo 300 años de la muerte de Baruj Spinoza. 13 de noviembre de 1977.

etc.; por mucho que incluso hoy veamos más limitada la posibilidad de una racionalización completa de la existencia, y por mucho que se tenga que modificar *el modo* como Spinoza entendió la racionalidad de la realidad humana, nos parece que este empeño de hacer comprensible, de tornar luminoso y propio nuestro ser moral, es un empeño vivo, legítimo e irrevocable.

Spinoza forma parte activa y decisiva del proceso revolucionario del mundo renacentista y moderno que tiene como signo capital el intento de *reivindicar a la naturaleza*, con todo lo que ello implica. Frente al Medievo y a la concepción religiosa del mundo que pone el comienzo, el corazón y el fin de la vida integral en lo que está *más allá*, en lo celestial, en lo trascendente, el hombre moderno, y Spinoza con él representan este viraje decisivo *hacia la tierra*, hacia una reivindicación del mundo, aquí y ahora, hacia una reconciliación con la naturaleza presente y con todo lo corpóreo. Este cambio en la orientación vital que tiende a recuperar la terrenalidad, la corporeidad, la materia, la naturaleza, que se inicia en el Renacimiento y del cual Spinoza es uno de los pilares principales, implica un proceso que todavía no termina en nuestro tiempo, pues no hemos acabado de lograr la genuina reconciliación del hombre con su cuerpo, con su mundo, con su existencia concreta. En este sentido, Spinoza es por necesidad un filósofo de una notable actualidad, en el que hemos de encontrar una enorme resonancia de los temas que hoy nos siguen preocupando, particularmente el de la unidad del hombre con la naturaleza en todas sus direcciones y sus manifestaciones. (En este punto son en verdad muy significativos los contactos que Spinoza guarda, no sólo con Hegel, sino con Nietzsche, con Marx, con Freud, etc.).

La concepción religiosa medieval había establecido una ecuación que todavía hoy no acabamos de destruir del todo: la identidad *demonio-mundo-carne*. El mundo y la "carne", nuestro propio ser natural y corporal, nuestra realidad espacio-temporal, nuestra "materialidad" en suma, habían quedado esencialmente ligados a lo demoníaco, y con ello a la degradación ontológica y a la degradación axiológica. El mundo y la "carne" fueron consagrados como sinónimos del pecado universal. El bien y la salvación del hombre habían sido puestos, entonces, *fuera* del mundo y de su "carne". Spinoza representa uno de los más significativos intentos de destruir esta ecuación y de lograr una verdadera reconciliación con el mundo y con la "carne"; incluso una concordia que a nuestro modo de ver, si la examinamos profundamente tiene en muchos aspectos más de verdad y de autenticidad que la que hemos alcanzado en el presente. El propósito más vigente y fundamental de su filosofía es el de recuperar nuestras raíces vitales, verdaderamente terrenales; de romper con el prejuicio de que el hombre y lo propiamente humano sean algo que está fuera del mundo, fuera de la naturaleza, de que el hombre constituya como él dice "un imperio" *fuera* del imperio natural. Podrá ser discutible y en muchos aspectos es inaceptable la manera específica como Spinoza concibió esta unidad; pero es legítimo su empeño en encontrar la "esencia" del hombre no en una entidad *fuera* del mundo, "extranatura" o

"contra-natura", en un orden celestial, sino en sus raíces *naturales*, en la profundidad de la tierra misma.

Estas son, pues, las principales búsquedas de Spinoza: su preocupación por la ética y por el ser del hombre; su afán de encontrar una racionalidad inherente a lo humano; su propósito de reivindicar a la naturaleza y cimentar la unidad del hombre con el mundo natural. Cómo resolvió estos problemas, qué respuesta especial dio él a la ética en general, cómo entendió el ser del hombre y el ser en general, qué idea tuvo de la razón y de la racionalidad de la naturaleza y de lo humano, o sea lo que constituye *el logro*, la respuesta positiva a estas primordiales preocupaciones, al contemplarlo desde nuestro propio tiempo es algo que puede ser juzgado en parte todavía válido y en parte ya superado o superable. En las *respuestas* de Spinoza hemos de encontrar verdades y defectos, hemos de encontrar en suma ideas vivas e ideas muertas (inadmisibles ya para nuestro tiempo); pero ni siquiera los que hoy juzgamos como errores empañan un mínimo la perennidad y la legitimidad de su búsqueda.

En efecto, hoy puede parecernos cuestionable su idea de una moral absoluta y a-histórica que desconoce el hecho de la relatividad de las morales, o su pretensión de una moral completamente racionalista e intelectualista. Pero no por ello se han de cancelar los fundamentos principales de su ética. La ontología contemporánea, sobre todo a raíz de Hegel, habrá de superar la idea del *ser* como algo fuera del tiempo, uniforme e inmutable, que es la idea que Spinoza hereda de la tradición, desde los griegos, y que él mismo consolida. Nos resulta por consiguiente insostenible la noción de un ser, de una esencia o de una "naturaleza" humana uniforme o intemporal, estática e idéntica para todos los hombres. Pero ello no implica que no sigamos empeñados en la búsqueda del ser del hombre y del ser en general precisamente como fundamento de la ética.

Hoy desde luego ha quedado cuestionada la idea de la razón y de la ciencia que prevalecía en tiempos de Spinoza; la idea de una razón "pura" y absoluta, de una razón abstracta, formal y perfecta como mera deducción. Ha quedado invalidada la pretensión de que todas las potencias humanas, la voluntad, la emoción, la imaginación, sean reductibles a una mera razón racionante. Asimismo, puede sernos en verdad inaceptable el intento de Spinoza de explicar lo humano, precisamente lo humano, con una razón matemática; nos ha de resultar ilegítimo el proyecto de una "ética de orden geométrico", pues consideramos que lo humano, que las "acciones" de los hombres no se pueden concebir "como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos",* como dice el propio Spinoza. Pero insistimos, ello no significa que no compartamos con él el empeño de buscar la razón de ser de los actos humanos; que esta razón no sea geométrica, exacta, matemáticamente cuantificable y definitiva, no significa que no exista.

* Baruj Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Tercera parte, Guius Lateza e figli, Bari.

Tampoco se puede aceptar sin más una idea de la naturaleza cuya perfección racional esté puesta en su necesidad determinista, ni la imagen del universo como algo sometido a un puro orden mecánico de leyes de causa-efecto absolutas. La propia física en su evolución histórica después de Spinoza superó la imagen mecánica del universo, la ley universal newtoniana de la inercia, la idea del movimiento puramente externo comunicado de unos cuerpos a otros con exactitud matemática, predefinible de manera absoluta. Hoy sabemos que la materia no es inerte sino que *es* su propia energía, que contiene un dinamismo *interno* propio. No nos parece así mismo, que sea cierta esa identificación de la racionalidad con la causa necesaria y la predeterminación absoluta. Pero ello no implica negar la racionalidad ni la causalidad ni desconocer, en suma, el orden y la perfección de la naturaleza.

Y también, como hemos advertido, resulta en muchos aspectos discutible la forma como Spinoza, dentro de los marcos de su propia idea del ser y de la razón, entendió la unidad de todos los reinos del ser.

La metafísica de Spinoza se inicia con la declaración de que el verdadero ser, absoluto, perfecto, eterno y suficiente, es la *substancia*, y que ésta, por necesidad, tiene que ser *una* y no dos, como había establecido Descartes, y que por tanto substancia sólo es Dios. Pero la substancia, dice Spinoza, tiene atributos o notas esenciales que participen de las mismas características de eternidad, necesidad, infinitud, etc. de la substancia misma. Dios tiene así *infinitos* atributos, de los cuales el hombre desde su propio ser limitado solamente conoce dos: el *pensamiento* y la *extensión*. Estas no son *dos* substancias absolutas e incomunicadas, como eran para Descartes, sino dos atributos de *la misma* substancia; son la misma realidad en dos aspectos diferentes.

La substancia divina puede ser vista en el orden del pensamiento, de la idealidad, o bien puede ser vista atendiendo a la extensión como un atributo suyo. Y a su vez estos dos atributos universales, perfectos y absolutos, se manifiestan concretamente cada uno de ellos como *modos* particulares, contingentes, relativos y finitos; Así los modos concretos del pensamiento son las almas singulares, y los modos de la extensión son todos los cuerpos de la naturaleza. Los atributos son infinitos, universales e intemporales; los modos son finitos, particulares, temporales. Pero *todo en definitiva es Dios*: éste es el panteísmo de Spinoza. Dios es la Naturaleza misma; naturaleza pensante y naturaleza extensa, corpórea; ambas como atributos de la perfección divina. La naturaleza queda así divinizada, y Dios queda "naturalizado". Dios no es el extraño, misterioso objeto de la mística; no es el ser transcendente sino la racionalidad inmanente a todo lo que es y cuya perfección se centra, precisamente, en construir un orden de causalidad necesaria. Con ello Spinoza crea un sistema *monista*: de absoluta *unidad*, de identidad, no sólo entre el pensamiento y la extensión (y con ellos entre el *alma* y el *cuerpo* humanos), sino entre la naturaleza y Dios.



Es en efecto dentro del marco del sistema metafísico global de Spinoza, donde queda comprendida la identidad del hombre con la naturaleza; concepción que desde luego es susceptible de cuestionarse, sobre todo en lo que respecta al problema de *la libertad*. Pues es evidente que sin discutir otros problemas en torno al panteísmo, esta idea spinoziana de la identidad entre el orden humano y el orden natural parece comprometer justamente la existencia de la libertad. El monismo de Spinoza se basa, en efecto, en la idea de un régimen uniforme e inquebrantable de causalidad determinista concebido como el juego puramente mecánico de relaciones de causa-efecto, de estímulo-respuesta de todo con todo, en donde parece que no tiene cabida la libertad. Sólo que de inmediato podemos preguntar: ¿Cómo construye Spinoza una ética sobre la base de una concepción monista y determinista? ¿Puede haber ética si no hay libertad, es decir, si todo es fatal, necesario y puramente natural? ¿Cómo resuelve la ética de Spinoza el problema de la libertad?

Hay en Spinoza una idea compleja, y en realidad ambigua, de la libertad. Por una parte, su ética contiene una negación expresa de la libertad pero, como veremos, se trata más bien de lo que Spinoza entiende por falsa libertad, y que es lo que suele comúnmente entenderse por ella. Pero por otra parte Spinoza propone lo que es para él *la verdadera* libertad. Y es posible que en esta idea suya, positiva de la libertad, pudiera encontrarse también y más allá de lo que el mismo Spinoza dice, una idea *implícita* de libertad que no se asume como tal porque el propio sistema lo impide, y lo impiden sobre todo la idea

del ser inmutable y la de una razón necesaria, abstracta y absoluta. Intentaremos pues atender a estos tres aspectos de la idea spinoziana de la libertad: 1o. su negación de la falsa libertad, 2o. la idea que él tiene, expresamente, de la única libertad que existe, y 3o. la concepción tácita o implícita de la libertad que fundamenta la ética.

Así primeramente el pensamiento de Spinoza se centra, como hemos dicho, en la afirmación del régimen causal universal al que están sometidas tanto la naturaleza no humana como la humana. No hay nada para Spinoza que sea incausado y por ende irracional; todo está sometido al dinamismo de causa y efecto. El hombre en sus acciones y en sus pasiones, no es más que un ser inmerso en los juegos de una causalidad necesaria. En este sentido la libertad es simplemente, dice, una mera ilusión que nace de la ignorancia de las causas que nos determinan a obrar. El hombre se cree falsamente libre porque piensa que decide por sí mismo su propia vida de acuerdo con su puro designio o su absoluta inventiva. Pero esta impresión no es más que eso: una mera impresión o la ilusión nacida de que ignoramos los factores determinantes que nos están motivando, manejando, para obrar. O sea, si la libertad consiste, según lo que piensa el hombre común y según lo que entiende el propio Spinoza en un obrar *sin causa* ni razón, porque sí, gratuitamente, entonces la libertad es sinónimo de arbitrariedad y de irracionalidad. Y es obvio que así entendida la *libertad no existe*. Pero, ¿significa esto que todo sea entonces absoluta determinación? Es importante advertir que el propio Spinoza presenta el problema, y así lo deja consagrado para el futuro, en términos de una alternativa o una disyuntiva radical que es la que hoy nos ha de parecer muy discutible: *si somos libres, no hay determinación ni necesidad; si estamos determinados, no somos libres*. ¿Es legítima esta oposición? Porque bien está que el hombre común se la presente en estos términos, como una recíproca exclusión: o total determinación y fatalidad, o absoluta indeterminación, gratuidad y arbitrariedad, pero ¿por qué el filósofo la consagra también, teóricamente, así?

Spinosa, como la mayor parte de los filósofos en la historia de la filosofía, desde Parménides hasta Hegel, se rige por la ley de la no contradicción, de la exclusión de los contrarios absolutos. O más precisamente: se basa en una *absolutización abstracta de los contrarios que trae consigo la necesaria o inevitable incompatibilidad* de los mismos. Pues es un hecho que si los contrarios son puros y absolutos, no son compatibles. Así, en este caso se trata de la abstracta idea de una absoluta *necesidad*, que se contrasta con la abstracta idea de una absoluta *falta de necesidad, de una pura determinación y una pura indeterminación*, que por ser precisamente puras y absolutas se excluyen recíprocamente y no se pueden unificar. Spinoza asume la idea de una absoluta necesidad y, consecuentemente, la libertad es concebida como absoluta indeterminación, que como tal, tiene que ser negada. Luego es cierto que la libertad absoluta no existe; pero podríamos decirle a Spinoza que tampoco



existe la absoluta determinación, o sea no existen los absolutos sino la relativa determinación y la relativa indeterminación, y ambas, por ser relativas, si son compatibles. Sólo que esto no puede ser comprendido así por Spinoza porque no está abierta para él ni para su época la posibilidad de una comprensión concreta y dialéctica de los hechos, de una razón dialéctica del ser. Su mérito en este punto es por tanto ambiguo; se centra en haber insistido en que no existe una libertad absoluta. Pero al mismo tiempo, aunque la niegue, es él quien configura la idea de una supuesta libertad total como algo en contra de la naturaleza y completamente irracional. Quienes afirman la libertad así concebida habrían de tener, dice Spinoza, una concepción de la existencia humana como algo "vano, absurdo y digno de horror".* Con lo cual, curiosamente, parecería que Spinoza está anticipando esas filosofías de la libertad absoluta, representadas por algunas direcciones del existencialismo contemporáneo, que precisamente por creer en la total indeterminación y en los actos gratuitos, desembocan en una idea de la vida humana como algo que resulta en efecto, "vano, absurdo y digno de horror". En este sentido, la crítica de Spinoza a la falsa idea de libertad como pura gratuidad sería como una crítica anticipada que Spinoza lanzaría (a nuestro modo de ver con gran legitimidad), a estas tendencias de la filosofía existencialista contemporánea.

Sin embargo, como ya hemos dicho, para poder fundamentar la ética Spinoza tiene que establecer un sentido válido de la libertad que pueda compaginarse con su idea

* B. Spinoza, *op. cit.*, Tercera parte.



de la racionalidad necesaria y uniforme, que rige por igual a lo humano y a lo natural.

Así, en segundo término encontramos en Spinoza una noción de lo que sería para él la libertad verdadera, que está en íntima relación con la parte central de su *Ética* que es su teoría de las "pasiones" y las "acciones". La tradición platónico-cristiana había recaído sobre todo en las llamadas pasiones del cuerpo; éstas habían sido consideradas como el pecado, como el mal mismo, como la fuerza demoníaca que mueve al hombre, originadas siempre por el imperativo de las fuerzas más irracionales, aquellas que provienen de su naturaleza mortal, es decir del mundo y de la "carne". Por otra parte para los viejos estoicos griegos todas las diversas pasiones, el placer, el deseo, la lujuria, la ambición, el temor, la ira etc., dependen en definitiva de dos afecciones primordiales: el *placer* y el *dolor*, de los cuales derivan el *deseo* y el *temor*. El placer es la afección, la reacción ante un goce *presente*; y el dolor lo es ante una pena o un sufrimiento actual. El deseo es la reacción del hombre ante un placer *futuro*, así como el temor es nuestra afección ante un dolor por venir. El placer y el deseo por un lado, y el dolor y el temor por el otro constituyen la polaridad básica de las pasiones humanas. Y para los viejos estoicos la fuente de la desdicha y del mal está también en las pasiones, ya sean las de placer y deseo o de dolor y temor. La naturaleza es para ellos, como para Spinoza, racional, perfecta y divina; tiene en ella misma una fuerza imperante que hace que todo lo que existe tienda a su propia conservación y a su propio racional cumplimiento; hay, dicen los estoicos,

un *impulso* primordial de la naturaleza hacia la conservación. Pero el hombre, según ellos, por su propia conciencia y sobre todo por su imaginación rompe con la naturaleza y *exagera* su sentido del placer o del dolor racional; *se desvía* del impulso natural y así se engendran las pasiones. El dolor o el placer no son más que una especie de exageración irracional de los goces o de los sufrimientos naturales, reales y racionales; y más aún el deseo o el temor que nacen de la pura imaginación futura. El ideal de vida estoica es así *vivir conforme con la naturaleza* y ello significa, precisamente, extirpar las pasiones; vivir sin dolor, sin temor, sin deseo y sin placer. Alcanzar la verdadera *a-patía* (sin pasión o en el des-apasionamiento total). El ideal del sabio es, eliminando la desviación o exageración pasional, alcanzar la beatitud y la imperturbabilidad ordenada e infalible de la naturaleza.

Spinoza desde luego tiene mucho en común con el viejo estoicismo. Pero en este punto en especial, lo importante es advertir que su *Ética* implica una decisiva revolución en la concepción de las pasiones. Spinoza sostiene con los estoicos que la naturaleza es perfecta y es Dios mismo, porque todo se rige por leyes de necesidad absoluta. Piensa también, y lo formula como la ley primordial de la existencia, que *todo lo que es tiende a perseverar en el ser*; hay también para él un esfuerzo universal de toda la naturaleza hacia la conservación. La naturaleza no conlleva en su seno la nihilidad, como creían las concepciones tradicionales; no hay en el mundo natural una nada originaria que lo constituya. La

naturaleza es plenamente real; es el *ser* perfecto precisamente porque no es más que *ser* que tiende a *ser*. Su perfección se centra en este imperativo de ser y seguir siendo, en el *deseo* primordial de afirmar la existencia. Por ello dice Spinoza que en tanto que el hombre es naturaleza y nada más que naturaleza, su propia esencia es el *deseo* de ser, la fuerza de pervivir y de afirmar la vida. Por eso dice también que el hombre considera *valioso* aquello que cumple con este deseo radical y no al revés: no *desea* lo que vale, como si el valor se pusiera primero y condicionara el querer, sino al contrario: vale lo que el hombre desea. En este sentido la ética de Spinoza va contra la teleología, contra toda idea de que primero se establecen los fines y los valores y que ellos mueven nuestro querer, como si éste fuese un *efecto* de la "causa final" valiosa; es al revés: el valor es el *efecto* del deseo, no la causa.

Pero justamente por eso *las pasiones* humanas, y en esto se centra lo revolucionario, no son para Spinoza la fuerza de una naturaleza demoníaca e irracional, como pudieran serlo para la tradición platónico-cristiana, ni tampoco son contrarias a la naturaleza y antirracionales, como eran para los estoicos antiguos. Por el contrario, Spinoza sostiene que todas las pasiones son absolutamente naturales y absolutamente racionales. Expresan siempre el orden de causalidad necesaria al cual pertenece el hombre. Son en definitiva resultado de la *interdependencia* total, del juego de causa-efecto al que está sometida la existencia humana. Las pasiones se explican precisamente por el determinismo natural. El

hombre es *pasivo* o pasional porque depende de todo lo exterior, tanto de la naturaleza no humana como de los otros hombres. Su vida pasional no es más que el hecho de que el hombre está determinado, movido, jalado por las fuerzas de la naturaleza. Las pasiones implican esclavitud, pero esta esclavitud expresa precisamente la pertenencia del hombre a la naturaleza; el hecho de que su ser padezca necesariamente por todo lo que no es él mismo. Incluso Spinoza ve que mientras más rico es un cuerpo y por ende un alma, tiene más capacidad de ser *afectado*, movido y determinado por el exterior. La pasión es *afeción* necesaria y racional. Luego en este sentido las pasiones no son malas ni irracionales; son la *respuesta* del hombre a los *estímulos*: mientras más fuertes son éstos más fuerte es la pasión con la que el hombre es determinado a obrar en un sentido o en otro. Lo irracional sería que el hombre pudiera sustraerse a los determinismos, a las fuerzas que lo mueven y conmueven porque entonces se sustraería a la naturaleza. Más que "*condenar*" así las pasiones de cualquier índole, el hombre tiene primero que *entender* que no son más que las fuerzas que le motivan racional y necesariamente a obrar. La sabiduría no consiste en pretender extirpar las pasiones sino en conocer las fuerzas que nos determinan, los factores que nos mueven y nos manipulan. Más aún: la verdadera libertad, como lo deja sentado Spinoza para la posteridad, consiste paradójicamente en el *conocimiento de la necesidad*, en la conciencia de las fuerzas necesarias que determinan los actos. Este conocimiento, precisamente, es ganancia ya porque permite al hombre superar la su-





perstición y en esta misma medida vencer *el temor* y la *culpabilidad*, la vergüenza, o la idea irracional del "pecado de la naturaleza" propia y externa; todo lo cual sólo contribuye a acrecentar nuestra esclavitud pasional, a aumentar nuestro miedo, nuestra vulnerabilidad y nuestro sufrimiento e impotencia. Las pasiones no provienen pues de una naturaleza mala y pecaminosa, ni externa al hombre, ni del hombre mismo. Por eso antes que calificar su temor, su ambición, su lujuria, su odio, lo que el hombre tiene que hacer es conocer sus afecciones, saber de dónde provienen y ver su razón de ser; antes que condenarlas, repudiarlas, reprimirlas o intentar vanamente extirparlas el hombre las debe comprender, o sea conocer sus dependencias y las fuerzas que le mueven y le esclavizan.

Además la ética puede también distinguir entre *buenas pasiones* y *malas pasiones*. Distinción que se hace justamente de acuerdo con el imperativo fundamental de nuestra naturaleza: el deseo de perseverar en el ser, o como también lo llama Spinoza, el Decreto de ser, de persistir en el ser. Porque hay pasiones que por así decirlo colaboran con este Decreto, y en cambio hay pasiones que van en su contra. Así, las dos pasiones fundamentales de las cuales derivan todas las demás son para Spinoza el *gozo* y la *tristeza*. El gozo, dice, es una pasión por la que se pasa a una perfección más grande; la tristeza en cambio es una pasión por la que se pasa a una perfección menor. La pasión de gozo entonces no puede ser mala, ni la pasión de tristeza puede ser buena,

si tomamos en cuenta el deseo básico de afirmar el ser. De acuerdo con éste, el gozo es una *buena* pasión y la tristeza *mala* pasión. Incluso *el bien* se identifica con el gozo mismo y el mal con la tristeza. Así, de gozo se derivan, primero, la *alegría* y el *placer*. La alegría es el goce integral del alma y cuerpo: cuando la totalidad de nuestra alma y de nuestro cuerpo pasan a una perfección mayor, cuando nuestro ser se expande, se realiza, se cumple; eso es la alegría. El placer por su parte es también un gozo del alma y del cuerpo al mismo tiempo pero, a diferencia de la alegría, no afecta la integridad de nuestra alma y nuestro cuerpo sino sólo una parte de ellos. Y tanto la alegría como el placer son *las buenas pasiones* que se identifican con el bien. En cambio sus opuestos, la *melancolía*, que es la tristeza integral de cuerpo y alma, y el *dolor*, que es la tristeza parcial de cuerpo y alma, son las *malas pasiones* que contravienen el Decreto primordial del ser que tiende a perseverar en el ser. Así mismo *el amor*, dice Spinoza, es también un goce proveniente de algo exterior humano o no humano; y el amor como tal es buena pasión; su contrario, *el odio*, consecuentemente es mala pasión: el odio es la tristeza que proviene de algo exterior que mengua nuestro ser. Y lo mismo ocurre con la pasión de seguridad, de *firmeza*, de afirmación de sí mismo. Estas son pasiones positivas que expresan un goce vital y a las que se oponen el temor, la inseguridad, la debilidad o la impotencia. Igualmente la esperanza es pasión positiva; la desesperación es mala pasión. En general, todo lo que del exterior nos arrastre pasionalmente y nos proporcione expansión y fuerza de nuestra propia vida y amor es bueno. En cambio todas las fuerzas determinantes de la tristeza, de la contracción vital, que nos someten al temor, a la inseguridad, al dolor y al odio, todas éstas son las malas pasiones que atentan contra ese imperativo radical de la vida de persistir en la vida y afirmar el ser.

Pero además el hombre no sólo es para Spinoza el puro *efecto* de las causas que obran en él, la pura respuesta *pasiva* y *pasional* a los estímulos determinantes que lo manejan, sean de signo positivo o negativo; el hombre no sólo sufre o padece, no sólo actúa por pasión sino que también puede *obrar*, en sentido estricto, puede producir "*acciones*" que van de adentro hacia afuera. Es también *agente* y no paciente; es él mismo *causa* y no sólo efecto, es *activo* y no sólo pasivo. Sin embargo dado el régimen universal de determinación necesaria, cuando el hombre actúa como causa, como motor, como agente, obra precisamente de acuerdo con el imperativo de su propia naturaleza también de manera absolutamente *necesaria* y racional. Porque en todo caso el hacer verdaderamente *activo* depende del *ser* y de la racionalidad intrínseca. Así, hay una *razón pasiva*, la de las pasiones, y una *razón activa* que emerge de la propia naturaleza predeterminada, eterna, fatal y necesaria. Y son las *acciones* las que constituyen en última instancia *la verdadera libertad*, la única que existe según Spinoza, aquella por la cual el hombre actúa autónomamente desde su determinación interna y no sólo determinado o movido pasionalmente por las fuerzas exteriores. Sólo que esta li-



bertad, esta actividad del hombre, no es una acción libre en el sentido de algo que se genera desde una pura iniciativa creadora e indeterminada. Es la acción que nace de una naturaleza y una razón forzosa; es la acción que resulta en definitiva del conocimiento de las leyes absolutas y necesarias de Dios y de la naturaleza, y que en última instancia se origina como una *consecuencia fatal*, porque está escrita en las leyes inmutables del ser. Concebida como vida activa la libertad es *el cambio de una necesidad por otra*, de una esclavitud por otra. Pues en vez de que el hombre se someta pasionalmente a la determinación exterior, se somete a las leyes interiores de su naturaleza y de la naturaleza en general, captadas con su razón. También *las acciones* son necesarias y predeterminadas.

Pero a la vez las acciones coinciden en definitiva con las buenas pasiones, pues ambas nacen de esa naturaleza que tiende a perseverar en el ser. Por ello las acciones, dice Spinoza, son también el gozo, la alegría, el placer, la autoafirmación, la expansión vital, el amor por los otros, la generosidad y la justicia. No puede haber "acciones" de temor o de tristeza, de inseguridad o de odio; éstas sí son sólo productos de la pasividad y la esclavitud humanas. La que nace de adentro como genuina actividad racional es también el goce, y en esta medida se identifican las acciones y las pasiones vitales reforzándose recíprocamente en el afán de cumplir con el imperativo primordial de la expansión de la vida. Por eso en definitiva el bien para Spinoza es tanto "activo" como "pasivo"; es todo aquello que acrecienta, que enriquece

no sólo la *capacidad de actuar sino también de padecer* apasionadamente con el cuerpo y con el alma. Y así es como Spinoza crea una ética estrictamente afirmativa, positiva, "biofílica" (amante de la vida), como diría Erich Fromm, en oposición a toda moral o a toda tendencia "necrofílica" (amante de la muerte), de lo oscuro, de lo sórdido, de la tristeza y la melancolía.

Ahora bien, para el propio Spinoza la "dosis" de acciones y de pasiones, por así decirlo, no es en sentido estricto una dosis uniforme, inalterable, fatal y necesaria. Porque si así fuera tampoco sería posible fundamentar la ética, pues no cabría la responsabilidad ni el sentido moral de la vida. Spinoza considera en primer lugar que no es posible eliminar totalmente las malas pasiones de la vida. Siempre estaremos en algún grado sometidos al temor, al dolor, a la tristeza, etc. Sin embargo, ante ello al hombre le es dado cambiar la ignorancia por el conocimiento, como se ha dicho. Le queda la toma de conciencia que le permite pasar de la oscuridad a la luz, de la ceguera a la comprensión de sí mismo y de la naturaleza entera. En esta misma medida, como ya se vio, disminuyen el temor, la desesperación, etc., y en esta misma medida el hombre supera de algún modo su vida pasional. En segundo lugar es precisamente el conocimiento de nuestro ser pasional, o sea del hecho de que somos seres naturales sometidos al sistema de causa-efecto, estímulo-respuesta, el que permite *gobernar* el reino de los estímulos, *fomentar* los buenos determinismos y *luchar contra* las malas pasiones, contra las fuerzas que frenan nuestro ímpetu de vida, de cumplimiento y de desarrollo. El hombre no podrá extirpar completamente las malas pasiones pero *puede* frenar su impacto, *puede* en suma *cambiar los condicionamientos*, crear condiciones positivas para la vida y luchar contra las fuerzas determinantes que le impiden ser; aprovechar en suma el hecho de que está sometido al exterior, *manejar* su pasividad y sus factores determinantes. Y en tercer lugar al hombre le es dado, en los términos mismos de Spinoza, *acrecentar* su vida *activa* mediante el conocimiento y la actividad misma. Spinoza habla de un aumento, de un incremento de nuestra propia capacidad de vivir conforme con la razón y por ende de ser activos. Habla de un literal *esfuerzo* por ser activos y no pasivos, por vivir de dentro hacia fuera, aumentando a la vez apasionada y activamente las capacidades de expansión vital. Por difícil que sea esta *lucha*, dice, en esto se centra el verdadero sentido de la libertad y en esto consiste la posibilidad de felicidad y de bien para el hombre. Incluso Spinoza afirma, hacia el final de su ética, que *produciendo* su vida activa, acrecentando en cuerpo y alma su capacidad de *recibir* el mundo y de *actuar* sobre él, el hombre "*se gana*" su propia inmortalidad; porque mientras más se enriquece el ser, más próximo está al orden de los atributos eternos, infinitos e inmortales de la substancia divina.

Pero si ello es así, si el hombre realiza todas estas *acciones* fundamentales podemos advertir que, en contra de lo que el mismo Spinoza cree y ha dejado establecido, *el hombre no está sometido a un régimen fatal y necesario* en sentido estricto. Según todas estas ideas que hemos

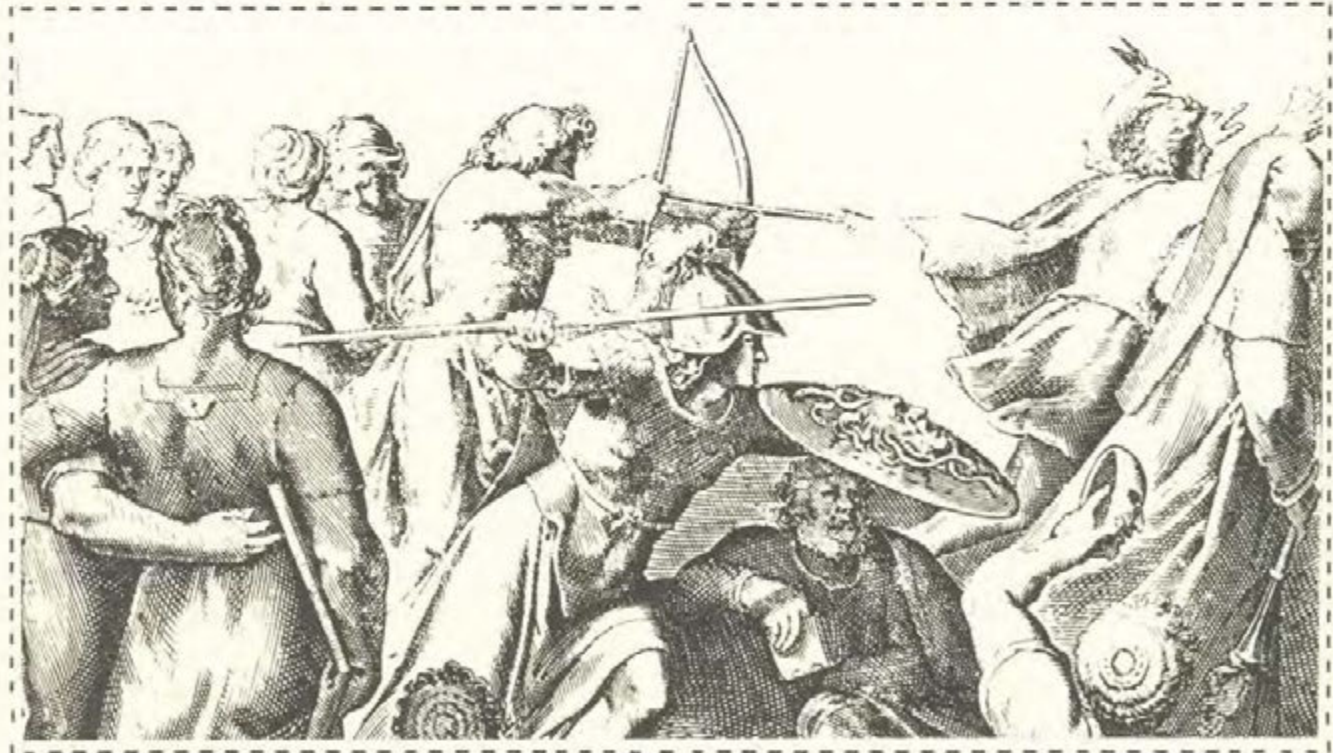
destacado la determinación universal no tiene un orden inmutable, fijo, inevitable e inalterable que se cumple siempre de manera uniforme y "natural". No hay determinismo absoluto en sentido riguroso, o sea, a pesar de todo hay *alternativas* y *posibilidades* para los hombres, hay de hecho una manera de *ser más* hombre o *menos* hombre, de hacer más o menos nuestro propio destino. Un régimen de absoluta determinación y totalidad no dejaría lugar para ello, y no dejaría por ende lugar para la ética.

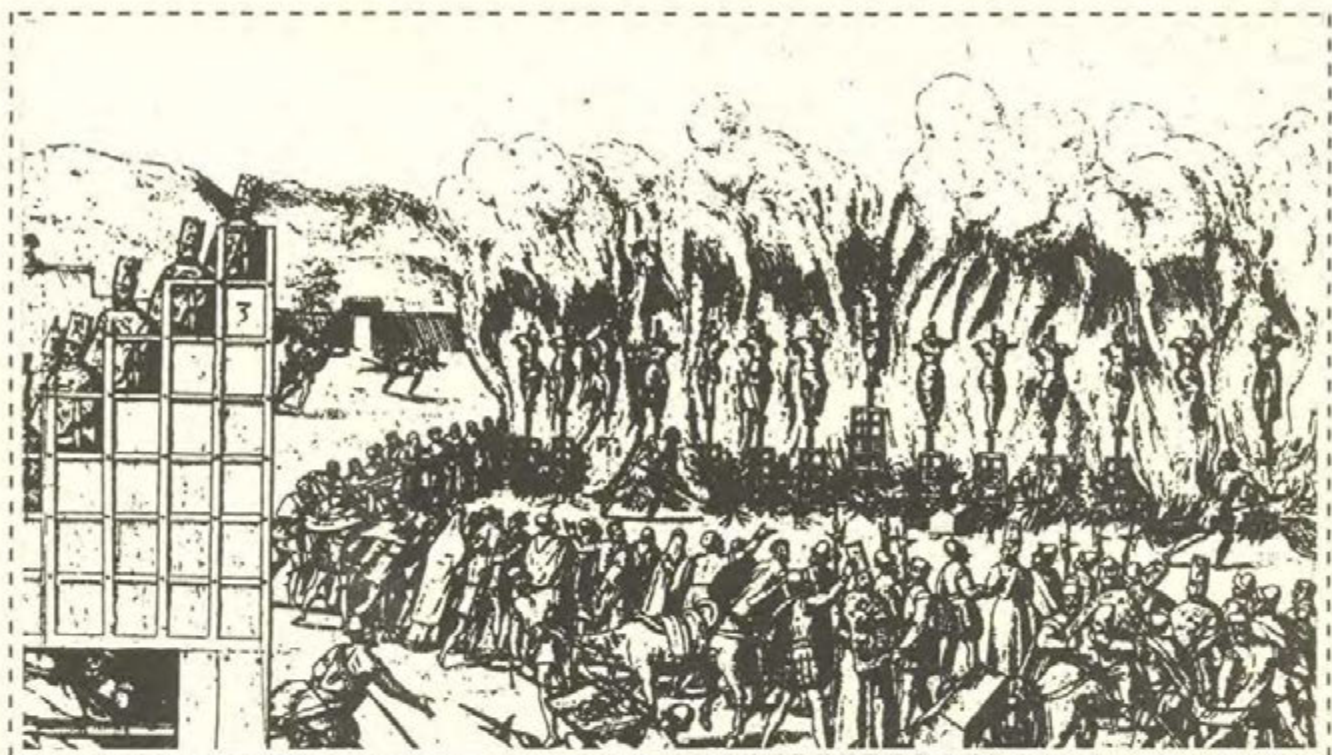
Dicho de otro modo podemos advertir que a pesar del rígido sistema de Necesidad que el racionalismo de Spinoza se empeña en mantener, *implícitamente* su *Ética* es un testimonio notable de *la conjugación de la necesidad y la libertad*. Y esto significa que hay una señalada restricción del régimen de causalidad necesaria: que ésta en suma no es absoluta, ni necesaria. Lo cual a su vez implica que el hombre, aunque sea naturaleza y esté inmerso en la naturaleza, no se *reduce* a mera naturaleza. Su vida y sus actos son *morales* en la misma medida en que *no* son puramente *naturales* o sea puramente espontáneos, fatales y por tanto in-cualificables e irresponsables. Y lo más interesante es pues, destacar que esta concepción de la libertad implícita en la ética de Spinoza tiene visos de constituir una legítima fundamentación de la libertad, en la que ésta no se opone a la determinación, y que a la vez, tácitamente, *supera* el mero determinismo más allá del propio racionalismo de Spinoza o a pesar del esquema spinoziano de la absoluta necesidad.

No puede haber necesidad, fatalidad, pre-determinación *absolutas*, rigurosamente *absolutas* para el hombre, si éste con su conciencia y con su acción efectiva

puede actuar sobre sus fuerzas determinantes, quitandoles poder a unas y re-forzando literalmente a otras: *cambiando* de algún modo sus causas determinantes. Esto implica que ya no se somete pasiva, "naturalmente" a ellas, que su ser no es mera *adaptación* y sujeción sino *transformación* de la naturaleza. Esto convierte al hombre en un ser excepcional, distinto de los otros seres naturales. No dejará nunca de estar determinado, esclavizado a lo externo; pero su esclavitud no es absoluta, fatal y uniforme. La libertad es este poder propio del hombre de aprovechar, transformar, cambiar los determinismos en favor del *designio humano*.

S pinoza dirá que este poder activo del hombre es a su vez, un imperativo de la propia naturaleza interna, también determinada y determinante. En este sentido la libertad sigue siendo un simple cambiar un amo por otro, valga la expresión. Pero aunque así sea, la clave está en el *cambio* mismo, en el *poder de cambiar* unos determinismos por otros. Porque esta *fuerza de transformación*, esta capacidad de cambiar "malas" por "buenas" pasiones y de lograr una vida de *acción* y no de mera pasión; esta capacidad de mejoramiento y de crecimiento, no es *dada* de manera automática y *fatal* para el hombre. Es un literal *esfuerzo* de conciencia y de actuación, de conocimiento y de *praxis*; y como tal *esfuerzo* no es natural ni *espontáneo*: puede darse o no darse, puede ser o no ser. ¿Y qué otra cosa es en última instancia la libertad real sino este esfuerzo existencial por *gobernar* el destino interior y exterior? El *resultado* de ese gobierno, de esta literal co-operación, de esa especie de "arte combinatorio" de los distintos factores determinantes, de ese





poder frenar o acrecentar las fuerzas imperantes de la vida, es una *mutación* verdadera del mundo; tanto del mundo exterior al hombre como de su mundo o su naturaleza interior. El resultado del esfuerzo humano en que la libertad consiste es la superación misma de la naturaleza y de la pura forzosidad necesaria: es la conversión de la "natura" en "cultura". Y del reino "natural" interno en reino moral.

La noción misma de *deseo* como la esencia del hombre en los propios términos de Spinoza, está implicando rigurosamente una fuerza *posible* y no necesaria. El *deseo* de ser, de afirmar y acrecentar la propia vida, el deseo de perseverar en el ser es precisamente *deseo* porque no es la pura fatalidad espontánea que se cumple por necesidad. Se *desea* lo que no se tiene, lo que no es posesión segura, lo que puede ser o no ser, como había visto claramente Platón. En este sentido la naturaleza, la esencia humana es *ímpetu* y *proyecto*, y no una cosa estática forzosa y acabada: es el afán que sólo se va cumpliendo con el concurso mismo del hombre y de su esfuerzo de conciencia y acción. En esto consiste su ser libre y por ello ético.

Desde luego que todo esto está solamente implícito en el sistema de Spinoza, y él mismo no ve las consecuencias de estos supuestos que están operando en su ética y que serían *los verdaderos fundamentos de la teoría del hombre y de la moralidad*.^{*} Se lo impide, como hemos visto, su idea o su prejuicio, típico de su propio tiempo, de un ser idéntico e intemporal y su idea de una razón absoluta y necesaria.

^{*} Sobre la libertad y la moralidad constitutivas, fundamento de la ética, *vid* E. Nicol, particularmente, *Metafísica de la expresión*. 2a versión, F.C.E., México, 1976; *passim*.

Pero el pensamiento humano pervive también no sólo en lo que dice sino en lo que no dice o queda implicado en él; las filosofías trascienden no sólo por sus búsquedas conscientes y los frutos logrados, sino además por todos los gérmenes, las semillas, las posibilidades vivas de las que están íntimamente preñadas. Más allá pues de su racionalismo abstracto y geométrico, de su determinismo mecanicista, de su concepción del ser y de la razón como algo fuera del tiempo, la obra de Spinoza sigue estando viva porque está llena de luces para la comprensión del hombre. De ella hemos querido así destacar sobre todo estas dos ideas que a nuestro juicio tienen plena vigencia: 1a. su crítica a *la falsa libertad*, o sea al supuesto de una total in-determinación y por ende, de algo contra o extra la naturaleza, que sería pura irracionalidad y gratuidad. 2a. su idea, en parte explícita y en parte implícita y presu- puesta, de lo que sería la libertad verdadera, que se con- juga intrínsecamente con la necesidad; su idea de la liber- tad como la fuerza y el esfuerzo racionales de la vida que no se oponen a la naturaleza ni a las pasiones, que no se oponen al placer, a la alegría, a la expansión vital, a la autoafirmación del hombre en el amor, la generosidad y la justicia.

* * *

Mucho será pues lo que hoy podamos encontrar muerto en el pensamiento de Spinoza, es decir falto de vigencia para el presente. Pero indudablemente es mucho más lo que está vivo en él y lo que su ética, teórica y práctica- mente, puede esclarecer y estimular en los hombres del presente, eso que Spinoza formuló como el deseo radical de ser y de perseverar en el ser.



En el año de 1656, cuando Baruch Spinoza contaba veinticuatro años, fue citado por los dignatarios de la Sinagoga de Amsterdam para responder a la acusación de herejía. La Sinagoga le ofreció un subsidio anual de mil florines a cambio de una retractación que Spinoza no aceptó. El 27 de julio fue excomulgado y expulsado del seno de la comunidad judía, según las formalidades del ritual hebreo. Esta es la fórmula que se utilizó en el anatema: