



---

# **Universidad de Valladolid**

## **TRABAJO DE FIN DE GRADO**

Sobre la concepción de divinidad en Spinoza: un mecanicismo vitalista

### **Autor**

Sheila López Pérez

### **Director**

Fernando Calderón Quindos

### **Facultad de Filosofía y Letras**

Grado en Filosofía

### **Convocatoria de presentación:**

10/07/2017



## ÍNDICE

1. **Introducción.** Pag. 2
2. **Pensadores y corrientes que influyeron en la obra de Spinoza.** Pag. 3
  - 2.1. **Séneca y Spinoza.** Pag. 3
  - 2.2. **Descartes y Spinoza.** Pag. 8
  - 2.3. **Inciso sobre el problema de la libertad del hombre.** Pag. 11.
  - 2.4. **La obra spinozista, ¿fundamento de la filosofía hegeliana?** Pag. 19
3. **Pilares de la filosofía de Spinoza.** Pag. 24
  - 3.1. **El materialismo.** Pag. 24.
  - 3.2. **La idea de totalidad.** Pag. 28
  - 3.3. **El método deductivo.** Pag. 30
  - 3.4. **La imaginación.** Pag. 32
4. **Bisagra entre metafísica y poética en Spinoza.** Pag. 36
5. **El culmen de la metafísica spinozista: Dios.** Pag. 39
  - 5.1. **El nuevo Dios: la Naturaleza.** Pag. 40
  - 5.2. **El problema de la relación materia-pensamiento.** Pag. 43
  - 5.3. **El Dios spinozista, ¿un dios verdadero?** Pag. 45
6. **Conclusiones.** Pag. 51
7. **Bibliografía.** Pag. 55

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo la disertación y el análisis de las tesis filosóficas que el pensador Baruch de Spinoza desarrolló a lo largo de su obra. Considerando su magna extensión, este breve ensayo se centrará en la parte metafísica de la misma, concretamente en la ontología y teología, haciendo breves referencias a las repercusiones éticas que ambas pudieran tener dentro de la sociedad.

El principal móvil de la investigación que hemos llevado a cabo es esbozar un intento de aclaración sobre el punto más controvertido de la filosofía spinozista, esto es, el supuesto panteísmo bajo el que varios estudiosos posteriores subsumieron las ideas del filósofo holandés. Para la mejor realización de esta labor, la disertación se presentará a lo largo de tres bloques:

El primer bloque transitará algunas filosofías que nuestro autor tomó como referencia a la hora de introducir su propia cosmovisión del Universo; entre dichas filosofías, se encuentran las de autores muy representativos de todas las épocas, tales como Cicerón, Séneca o Descartes. Por otro lado, y con el objetivo de tomar conciencia de la repercusión que las innovaciones de Spinoza tuvieron en la metafísica de filosofías posteriores, tomaremos a Hegel, representante del racionalismo alemán del siglo XIX, para analizar los elementos presentes en su filosofía que han asumido como fundamento la lectura de las obras de Spinoza; a su vez, consideraremos los motivos que llevaron al alemán a afirmar que su filosofía era una superación de la metafísica propuesta por el filósofo judío.

El segundo bloque se encargará de hacer un breve y sintético repaso de los elementos que son necesarios para entender las nuevas ideas presentadas por Spinoza, centrándonos en aquellos que nos ayudarán a acceder a un mejor entendimiento de la innovadora teología naturalista que propone en sustitución de la teología cristiana imperante en su época; estos elementos son la idea de totalidad, el materialismo, la imaginación y el método deductivo. A su vez, haremos un breve guión sobre cómo estos elementos metafísicos pueden ser entendidos para su posible inserción en una ética.

Finalmente, el último bloque estará dedicado al análisis de la noción de Dios que propone Spinoza, esto es, la Naturaleza como motor divino. Trataremos de encontrar las diferencias que tiene esta propuesta con la teoría tradicional de un Dios monoteísta y, en

la medida de lo posible, comprobar si ambas nociones son únicamente dos maneras diferentes de hablar de la misma entidad.

Tras finalizar el desarrollo de estos tres bloques, haremos un breve resumen de las ideas tratadas a lo largo del ensayo, y expondremos las tesis finales que hemos extraído del mismo; estas tesis serán redactadas bajo un punto de vista personal y tratarán exclusivamente la parte metafísica de la obra de Spinoza, como consecuencia del alto porcentaje de investigación dedicado a la misma.

## **2. PENSADORES Y CORRIENTES QUE INFLUYERON EN LA OBRA DE SPINOZA**

### **2.1. Séneca y Spinoza**

Al leer las obras de Spinoza, no nos lleva mucho tiempo darnos cuenta de las resonancias senequistas que afloran en todas y cada una de ellas; y no es para menos. Nuestro filósofo encontró en Séneca un digno promotor de las causas justas y, sobre todo, un maestro de la prudente conducta que él tanto admiraba. A continuación, nos gustaría resaltar el paralelismo que existe entre los temas que preocuparon a ambos autores y la impecable moderación que mostró cada uno de ellos a la hora de tratarlos. Podríamos resumir estos temas en cuatro:

- La identificación de Dios con la Naturaleza
- El gran espacio que se abre entre el filósofo y el ignorante
- La sabiduría como virtud que da acceso a la felicidad
- La razón como arma que puede domar las pasiones

Tanto la filosofía spinozista como la senequiana son filosofías que están en busca de la forma de vida más adecuada para poder llevar al ser humano a la felicidad, y creen que dicha búsqueda tiene un primer momento desde el que todo individuo debe partir si desea iniciar este preciado trayecto: la necesidad de establecer una buena relación con el

medio que le rodea. Dicho ejercicio, llevado a buen puerto, debe concluir dirigiendo los pasos del individuo hasta la felicidad que tanto anhela. Tanto Séneca como Spinoza coincidían en la creencia de que, para llevar a cabo esta tarea (que a priori parecía estar tan unida al campo de la sociedad y la ética), se necesitaba de una teoría metafísica que la subyugara y la dotara de sentido, debido a que el ser humano solo actuaría de forma adecuada cuando lo hiciera por convicción interna, y no por coacción externa; y propondrán el estudio, tanto de la naturaleza del hombre como de la propia Naturaleza exterior, como herramienta para poder conseguir tal hazaña.

#### a) *Dios como Naturaleza*

En sus obras, Séneca defendía de manera categórica que nombrar lo que veíamos a nuestro alrededor (los bosques, los cielos, los seres humanos, etc.), era otro modo de nombrar a Dios: “El Universo que nos contiene es un solo ser y es Dios”<sup>1</sup>. Y si aceptamos como verdadero que el Universo es armonioso y divino, ¿cómo no afirmar que todo lo que contiene dentro de él también lo es? Las reflexiones presocráticas que alegaban que la divinidad fundamentaba la esencia del hombre volvían con fuerza siglos más tarde para resonar con ímpetu en las afirmaciones del cordobés. El Dios senequiano, aparte de ser unidad y orden de las cosas del Universo, era también fuente de vida, así como la máxima imagen de la libertad, la cual consistía en depender únicamente de sí mismo (no existía *nada* que fuera distinto a él). Como veremos más adelante, todas estas ideas serían tomadas por el propio Spinoza para asentar su singular descripción de Dios.

Por otro lado, Séneca abordó en sus obras el eterno problema de la libertad y el destino, aportando una visión que intentaba aunar ambas concepciones de la manera más moderada y alentadora posible: él creía que la necesidad de la que dependían las cosas que existían en el Universo (necesidad a la que él llamaba *hado*) era real, pero eso no implicaba que los humanos, aun estando dentro de su rueda, no pudiéramos tomar partido en nuestras elecciones. Para Séneca, existía un tipo de liberación a la que

---

<sup>1</sup> Séneca, ‘Epístola 92’, en *Epístolas morales a Lucilio*, traducción y notas de I. Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989, vol. II., p. 43.

podíamos acceder: esta liberación consistía en lograr un grado de entendimiento acerca de lo que ocurría a nuestro alrededor, para de esta forma poder colaborar como mediadores en su realización<sup>2</sup>. Este tipo de pensamiento también fue rescatado por Spinoza siglos después, como demuestra su conocida afirmación “la libertad es el conocimiento de la necesidad”.<sup>3</sup>

#### *b) El filósofo y el ignorante*

La visión que tanto Séneca como Spinoza tenían del “ignorante” no era de ningún modo peyorativa; al hacer referencia al “individuo que ignora”, ambos filósofos querían poner de relieve el valor que tenía el hombre que se preocupaba por conocer, más que degradar a aquel que aún no lo había hecho. Podríamos caracterizar al hombre sabio como el individuo que se pregunta por las causas de las cosas, las entiende y está de acuerdo con ellas, mientras que el ignorante es el individuo que se deja mover por pasiones, y no entiende por qué las cosas que le ocurren se presentan de una forma tan caótica. No obstante, para nuestros dos filósofos esta distinción de individuos no era concluyente ni definitiva, puesto que el sabio no nacía sabio (se alejaban así de la teoría platónica de las almas) y se tenía que hacer sabio a partir de su interés y su esfuerzo. De acuerdo con esta tesis, siempre se abriría ante nosotros la opción de dejar atrás la esclavitud del alma a través de la actividad intelectual, y se nos abriría de esta forma el camino para acceder a la liberación (así, por ejemplo, en *Ética* se lee “Si el camino que he mostrado aquí parece extremadamente arduo, no por eso debemos dejar de entrar en él. Ciertamente tiene que ser arduo lo que se encuentra con tan poca frecuencia”<sup>4</sup>). Aun con todo esto, Spinoza, gracias a la moderación que le caracterizaba, fue consciente de que el sabio no estaba totalmente a salvo de la corriente con la que las pasiones solían arrastrar al hombre, y admitió que por mucho estudio y actividad intelectual que realizase, siempre había momentos, propios de la esencia del hombre, en los que este se desviaría y dejaría momentáneamente de ser dueño de sí mismo. Pero el sabio no era

---

<sup>2</sup> Tanto en la obra de Séneca como en la de Spinoza, el término “liberación” es crucial, ya que sustituye al término “libertad” y gana una baza en su exposición. Al igual que haría la teoría freudiana siglos después, lo que buscaba la teoría senequiana era la liberación del individuo a través de la comprensión de las causas que le llevaban a actuar de un determinado modo, y no una libertad ilusoria que prometía el acceso a un poder de actuación sin coacciones ni limitaciones.

<sup>3</sup> Spinoza, B., *Ética*, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 64.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.57.

para Spinoza el que prescindía de estos deslices, sino justamente el que era capaz de verlos y aceptarlos como parte de su finitud, siendo este el paso anterior a reponerse de ellos<sup>5</sup>.

c) *La sabiduría como puerta hacia la plena realización del individuo*

Séneca y Spinoza defendían que la felicidad del sabio consistía enteramente en la conciencia de que estaba actuando con arreglo a sus convicciones éticas, y en la creencia de que estas convicciones eran de hecho las correctas. De esta forma, ambos filósofos se situaban del lado de las escuelas clásicas que honraban la participación del ciudadano en la polis, en detrimento de aquellas que buscaban la contemplación pasiva dentro de la misma. Para ellos, la contemplación y la acción no eran dos actitudes contrapuestas dentro del hombre sabio, y era necesario encontrar la manera en que ambas se pudieran articular para poder formar así a un individuo completo: tras analizar la realidad a través de una contemplación instruida, el hombre sabio va a sentir la irremediable necesidad de querer actuar de manera tal que la realidad mejore en la medida en que él participa en ella. Pero aquí nos encontramos con el primer contraste claro entre las filosofías de Séneca y Spinoza: mientras que Séneca creía que la paz del individuo se hallaba en el aislamiento que proporcionaba la naturaleza y que nos alejaba de las riquezas propias de los poderosos<sup>6</sup>, Spinoza pensaba que la vida auténtica se daba en compañía y, sobre todo, en el establecimiento de una relación fructífera con los otros. Y aquí hacemos un inciso para percatarnos de lo alejado que quedaba este pensamiento del planteado por el filósofo Thomas Hobbes unos años antes, el cual defendía la idea de que la vida en sociedad era únicamente necesaria porque la vida en la naturaleza sería demasiado salvaje para nosotros, y ese se convertía en motivo suficiente para vernos obligados a vivir en sociedad; nos encontramos con que Hobbes, para plasmar esta idea, recogió la antigua fórmula que promovieron los clásicos “el hombre es un

---

<sup>5</sup> Respecto a las pasiones y sufrimientos mundanos, Séneca comenta en la Epístola 9 a Lucilio: “Nuestro sabio triunfa ante el dolor, pero lo siente”. Una corriente filosófica que siempre tuvo en cuenta el autor español fue la de los estoicos de la Grecia clásica, como lo demuestran afirmaciones como la aquí citada. No obstante, él siempre procuró maniobrar para ofrecer sus propias modificaciones al pensamiento estoico que tanto admiraba.

<sup>6</sup> Así, por ejemplo: “Mejor estaba yo oculto, lejos de los males de la envidia, retirado entre los escollos del mar de Córcega, donde mi espíritu, libre y dueño de sí mismo, siempre lo tenía dispuesto para el cultivo de mis aficiones”. Séneca, *Octavia*, en *Tragedias*, II, traducción y notas de Jesús Luque Moreno, Madrid, Grados, 1988, p. 380-384.

lobo para el hombre”<sup>7</sup>. No del todo de acuerdo con tal reflexión, Spinoza nos dice que existen muchas más ventajas que inconvenientes en la convivencia humana, y que solo a través de esta podría llegar el hombre a su máxima realización.

d) *El control de las pasiones a través de la sabiduría*

Como hemos mencionado en el apartado anterior, Spinoza fue claro en sus obras al indicar que no formaba parte de la corriente de estudiosos que creía que el hombre podía abstraerse del mundo terrenal y guiarse únicamente por el intelecto: las pasiones forman parte del hombre y, sobre todo, de la Naturaleza, por lo que no debemos martirizarnos al querer eliminarlas y darnos cuenta que no podemos conseguirlo. “La razón no exige nada que se oponga a la Naturaleza”<sup>8</sup>, dice en su *Ética*, y si dentro de la Naturaleza existen las pasiones, lo único que podemos hacer es intentar llevarlas a un lugar apropiado que las convierta en un elemento enriquecedor para el crecimiento humano, en vez de en un obstáculo. Sin querer extinguirlas, debemos aprender a conducir las en su justa medida. Del mismo modo, Séneca nos dejó escrito que las pasiones eran parte del *hado* y que se erigían como un elemento crucial para llevar a cabo sus designios, lo que significaba que el *hado* nos tenía que encontrar dispuestos y diligentes al buscarnos para transformar los mismos en realidad.

Para ambos filósofos, el buen hacer necesita de un conocimiento adecuado de la naturaleza de los individuos que actúan, ya que sin conocer las prácticas y hábitos de los mismos no se podría llegar a entender la causa de sus decisiones, ni tampoco sus necesidades. En este punto, es apropiado señalar que para Séneca y Spinoza, el hecho de que un hombre conozca sus necesidades no le exime de acatar un comportamiento responsable a la hora de seguirlas: conocer sus propias necesidades, por el contrario, le hace aún más responsable de ellas, pues es el encargado de que su realización se ejecute lo más arreglado posible a la vida en sociedad. No es fácil, sin embargo, averiguar de qué manera la Naturaleza exige ser obedecida; para llegar a este saber, se necesitan largos años de estudio, contemplación y entendimiento. La dificultad que tiene este tipo

---

<sup>7</sup> Pensamiento extraído de la obra de J.A. Maravall, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona. Ariel, 1983.

<sup>8</sup> Spinoza, B., *Ética*, I, *op. cit.* p. 33.

de ética, defendida por los dos filósofos, es que no se limita a seguir un código externo ni a obedecer una ley interna: más allá de eso, es una ética que intenta casar ambas propuestas de la mejor manera posible, ya que nace del convencimiento de que los códigos externos y las leyes internas deben convertirse temporalmente en una única realidad, y que es el individuo el que debe luchar para que esto se dé lo antes posible.

Desde los escritos de los estoicos hasta las obras de Descartes, pasando por las Sagradas Escrituras, la finitud del hombre y los defectos que esta acarrea se llegaron a considerar un lastre para la humanidad, algo aborrecible que nos separaba de la divinidad pero de lo que en última instancia nos podríamos librar siguiendo el camino adecuado. Spinoza tomó partido en esta discusión y se encargó de rechazar de pleno la visión imperante que reinaba acerca de cómo debía ser el hombre sabio, esta es, un individuo que rechazaba las pasiones, que potenciaba solo su parte intelectual y que era prácticamente equiparable a un dios. Lejos de poder aceptar esta concepción, Spinoza (precedido por Séneca y seguido por pensadores modernos como Schopenhauer, Nietzsche y Freud) propuso la idea de que las pasiones podían tener su propia lógica, y que al igual que el resto de la naturaleza humana, podíamos llegar a conocerla para redirigirla en la dirección más beneficiosa para nuestro desarrollo personal.

## **2.2. Descartes y Spinoza**

Spinoza fue un confeso seguidor de Descartes y sus meditaciones, como así lo demuestra una de las primeras obras que elaboró: *Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico*. Spinoza reconocía el gran avance que habían supuesto las reflexiones cartesianas, pero eso no le impidió hacer su propia lectura de las mismas y alterar aquellos puntos en los que no estaba de acuerdo con el francés. En la época en la que vivió Spinoza, promover las enseñanzas cartesianas (o, en su defecto, una lectura de las mismas) podía suponer un punto de apoyo para abrir el camino a posibles proyectos futuros que tuvieran un toque más personal, debido al buen recibimiento que había tenido el método cartesiano por parte de los estamentos religiosos; no obstante, la perspicaz inteligencia de nuestro filósofo consiguió articular

una lectura tan innovadora de la filosofía cartesiana que hizo que, a través de una reordenación de los términos, algunos de ellos tomaran un nuevo significado y diesen como resultado un enfoque completamente distinto al de la propuesta original.

Luis Meyer, amigo del holandés y divulgador de sus obras, nos explicaba en el prefacio a *Principios de la filosofía de Descartes* que Spinoza no quiso tratar todos los temas que Descartes desarrolló en sus *Principios de Filosofía*, sino que se encargó de seleccionar unos pocos para poder ocuparse de ellos con más profundidad. El método que utilizó para conseguir un nuevo enfoque de la filosofía cartesiana fue el de cambiar la colocación inicial de los temas, así como la colocación de los elementos que los componían. Además, para completar esta nueva colocación, Spinoza introdujo axiomas propios que dotaban de sentido a la nueva teoría emergente, que había quedado temporalmente incoherente a causa de la reordenación de temas e ideas. A pesar de todas las alteraciones que acometió, sin embargo, la intención del filósofo no era la de desacreditar a Descartes, sino la de reordenar mejor los temas de su obra para que se apreciara de una manera más clara su brillantez. Este trabajo parecía perseguir un doble objetivo: por un lado, el de resguardarse bajo el nombre que había creado la filosofía cartesiana dentro de su época; y por otro, el de aprovechar el tirón de notoriedad que le otorgaba el estudio y comentario de la misma para abrir camino a sus propias teorías, argumentando que no estaban en oposición a las cartesianas, sino que únicamente las esclarecían.

En la nueva lectura de la obra cartesiana que elaboró Spinoza, se podía apreciar que las diferencias filosóficas entre él y el francés existían ya desde el comienzo: mientras que Descartes ponía en el centro de su teoría epistemológica al cogito (el “yo” que piensa) para solo luego pasar a analizar qué es lo que ese “yo” piensa y cómo se puede llegar a conocerlo, Spinoza creía que el supuesto del que debíamos partir no era la identidad personal (o yo pensante), sino el mundo que nos rodeaba (Naturaleza). Este mundo era palpable, de intuición clara e inmediata, y el estudio del filósofo debía comenzar ahí en vez de en la abstracción de un yo ideal, que nos alejaría de la evidencia del mundo material que se nos presentaba instantáneamente. Tras este primer cambio de enfoque entre las dos filosofías, el cambio de orientación del resto de la filosofía del holandés vendría rodado y tomaría un rumbo muy diferente al que tomó la filosofía cartesiana.

Una de las diferencias más destacadas entre las filosofías de Descartes y Spinoza era la que concernía a la libertad humana: mientras que para Descartes la libertad entraba dentro de un dominio metafísico al que solo se podía acceder por medio de una introspección intelectual, y a su vez sólo se podía potenciar a través de una actividad contemplativa (que de nuevo nos alejaba de las pasiones), para Spinoza la libertad no tenía que ver con la restricción de las afecciones que nos “limitaban”, sino con tomar conciencia de la propia necesidad de esas afecciones. Como podemos comprobar, Descartes sí que entraba en ese grupo de filósofos que habíamos nombrado en puntos anteriores (y del que Spinoza se quería alejar) que creía que el hombre se podía alejar del flujo de las pasiones y distracciones mundanas, y así poder vivir una vida plenamente intelectual.

La libertad, para Descartes, consistía entonces en rechazar las pasiones mundanas para dar paso a un total manejo de la vida a través de la razón y el entendimiento: la conocida “voluntad” que defendían algunos griegos por su valor como apoyo a la hora de iniciar el proceso de conocimiento, no se podía equiparar, según el francés, a la razón como herramienta que nos permitía conocer. Spinoza, por su parte, proponía que la voluntad fuese utilizada y constituyese un punto de apoyo para el entendimiento y la razón, y que de esa concordancia resultase la auténtica libertad (o entendimiento de la necesidad) que buscamos. “Cuanto más indiferentes somos, menos libres somos”<sup>9</sup>, señalaba el holandés en su *Ética*, resaltando que era necesario un ejercicio de la voluntad para poner en marcha el proceso de conocimiento. En el proceso de conocer, si está llevado a cabo de una manera prudente, no existe tal cosa como el error; lo que nosotros llamamos “error” es solo un mal uso del entendimiento a la hora de discernir las causas de los acontecimientos, las cuales se nos presentan vagas e indeterminadas y provocan que nos veamos confundidos y frustrados. No obstante, Spinoza insistía en señalar que siempre estamos a tiempo de retomar el camino adecuado, de comenzar a darle un buen uso a nuestro entendimiento y de aspirar a la felicidad que nos otorga la comprensión del mundo que nos rodea y, por extensión, de nosotros mismos.

---

<sup>9</sup> Ibid, IV, p. 55.

El otro gran asunto en el que los dos filósofos difirieron radicalmente fue el de la concepción de Dios y sus atributos: el teísmo de Descartes le llevó a colocar a Dios en una instancia superior, alejado de los demás seres con los que no guardaba ningún tipo de continuidad ontológica (lo que implicaba un cambio de naturaleza esencial entre Dios y el resto de los seres); por su parte, Spinoza hizo durante toda su obra constantes alusiones a la mismidad que existía entre la naturaleza de Dios y la de los seres que de él emergían, e insistió en que la única diferencia que existía entre ambos era exclusivamente de grado. El pensamiento por el que tildaron a Spinoza de panteísta empezó a surgir en las declaraciones que afirmaban que toda la Naturaleza era Dios (*Deus sive Natura*), y que, por lo tanto, Dios no podía estar en un lugar diferente y alejado de la Naturaleza. De esta forma, la existencia de una discontinuidad entre Dios y la Naturaleza quedaba completamente descartada: Dios (o la Naturaleza) se desplegaba y se envolvía a sí y sobre sí, manteniendo dentro de sí todo lo que era. Nada estaba por debajo ni por encima. Dios (o la Naturaleza) era *causa sui*.

### **2.3. Inciso sobre el problema de la libertad del hombre**

A consecuencia de la gran importancia de la que ha disfrutado esta cuestión a lo largo de los siglos, creemos necesario hacer un breve inciso para desglosar el tratamiento que se le ha otorgado a partir de las teorías filosóficas que hemos considerado más significativas para la materia, a saber: la clásica, la escolástica y la moderna.

#### *a) Posición cristiana y clásica*

Una de las enseñanzas más difíciles de comprender de la religión cristiana ha sido siempre la de la articulación entre la libertad humana y la predestinación divina. Si el destino que Dios ha designado para nosotros está escrito e incluso es accesible mediante un adecuado desciframiento de las Sagradas Escrituras, ¿qué ocurre con la libertad en nuestros actos diarios? ¿Acaso no podemos iniciar desde ella nuevas sendas que nos lleven a destinos diferentes? ¿Existe algo así como un acto libre para nosotros pero *previsible* a ojos de la divinidad?

El resultado que tiene dar respuesta a este gran debate religioso se traduce en consecuencias que caen dentro del campo de la moralidad: si es Dios el que decide si nuestras acciones son premiadas o reprobadas, entonces sería inmoral que fuese él mismo el que eligiese llevar a cabo esas acciones por medio de los hombres, pues no existe mayor injusticia que castigar a otra persona por una acción de la que uno mismo es responsable. Dicho esto, podríamos aventurar que lo legítimo sería que las acciones que vayan a ser juzgadas en el Juicio Final sean las que han sido elegidas por los propios hombres, y no aquellas en las que los hombres no han tenido ningún tipo de elección; veamos cómo han resuelto esta cuestión, aparentemente paradójica y sin salida racional, algunos filósofos y escuelas a lo largo de la historia.

Cicerón ingenió una tesis que haría compatible la existencia del destino o *hado* con la posibilidad de que los acontecimientos del día a día fuesen nuevos e imprevisibles a ojos de los mortales, para salvaguardar así la libertad humana. El *hado* del que habla Cicerón podría considerarse una anticipación del mecanicismo que surge en la época renacentista, ya que lo define como “una serie ordenada de causas ligadas entre sí y que nacen unas de otras”<sup>10</sup>. Si esto fuese cierto, significaría a su vez que si un mortal llegase a conocer el funcionamiento de dicho mecanismo, tendría la posibilidad de hacer una interpretación bastante atinada de los acontecimientos que están por venir (y este sería, creía Cicerón, el *modus operandi* de los adivinos). Puede haber un destino y puede haber también acontecimientos nuevos porque todo coexiste en una realidad que, por una parte, tiene esbozada su historia desde el primer acontecimiento y su consiguiente concatenación de efectos, y, por otra, solo puede ir desplegando esos efectos (que están bosquejados virtualmente) de uno en uno a través del tiempo. Las elecciones de un individuo, por su parte, están determinadas por los acontecimientos que ya le han ocurrido y que pasan a ser causa de sus futuras decisiones, por lo que la libertad de la que dispone el hombre a la hora de elegir existe, pero no se contrapone a la causalidad que nos conduce hasta los planes que nos ha preparado el destino. Para Cicerón, que los acontecimientos nuevos se ajustasen a la previsión del destino no significaba de ningún modo que fuese este el que los hubiera provocado, sino simplemente que era un conocedor pasivo de los mismos. El filósofo romano, para poder llegar a esculpir de un

---

<sup>10</sup> Cicerón, *De natura deorum*, Madrid, Romana, 1946, libro I, p. 211.

modo más atinado esta meditación, se basó en las reflexiones del historiador griego Diodoro, que había acometido años atrás una relectura de lo que implicaba el término necesidad dentro de los hechos cotidianos. Para él, los hechos reales y los hechos posibles eran *necesariamente* lo mismo, significando esto que los hechos que no se tradujesen en realidad, no habían tenido nunca la posibilidad de existir: solo existe la posibilidad de un único futuro, y es el futuro que de hecho se dará. Ni siquiera la voluntad humana podría hacernos avanzar por un camino paralelo que aparentemente se abriera ante nosotros. Esta posición se asemejaría al enfoque radical que le daban algunos grupos de estudiosos a la teoría de las potencias aristotélicas: estos grupos aseguraban que si una potencia no se convertía en acto, es porque nunca existió como potencia. ¿Cómo podríamos ser conscientes de ella, si la única manera de conocer la existencia de una potencia es cuando pasa a formar parte del acto?

La coexistencia entre la libertad y el destino era una posibilidad que fascinó tanto a Cicerón como a muchos otros autores de la época clásica, y cada uno de ellos intentó dar sus argumentos para fundamentar que esta propuesta no era de ningún modo descabellada. En este punto, creemos pertinente añadir uno de los pasajes históricos que mejor respuesta ofrecen a la cuestión de si es posible esquivar las elecciones que nos tiene preparado el *hado*. Se trata de un extracto de la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, filósofo romano del siglo V, que reza lo siguiente:

Ciertamente puedes modificar tu resolución; pero como la Providencia en su certidumbre eternamente presente sabe que tú tienes esa facultad, prevé también si tú vas a hacer uso de ella y en qué sentido; por lo cual te es imposible esquivar la divina presciencia, como tampoco te es posible huir de las miradas del que actualmente te está viendo, si bien es tu libre voluntad la que te dirige en las diferentes acciones que ejecutas<sup>11</sup>.

#### b) *Posición escolástica*

En la época medieval, el problema de la libertad del hombre resurge con voz atronadora. Se trata de un período en el que Dios ocupa tanto el campo práctico como el teórico: se trabaja, se estudia y se actúa por y para Dios. Las enseñanzas de Aristóteles son retomadas en este momento, y sirven como punto de inicio para abrir una nueva

---

<sup>11</sup> Boecio, *Consolación de la Filosofía*, VI, Madrid, Alianza, 1999, p. 89.

posibilidad en el debate de la necesidad y la libertad, ya que amparan una compleja compatibilidad entre ambas nociones (recordemos que Aristóteles, como la mayoría de sus contemporáneos clásicos, articula una visión del tiempo que no es lineal; quizá ahora la tesis tratada en el punto anterior acerca de la compatibilidad del destino, eterno, con el desarrollo de los acontecimientos voluntarios, sujetos al tiempo, quede más esclarecida). No obstante, incluso dentro de los grupos que defendían la existencia de una compatibilidad cósmica entre libertad y destino, se adoptaban posiciones muy diferentes y en constante conflicto.

Vamos a tomar como muestra dos de los grupos intelectuales más conocidos de la época: el de los bañezianos y el de los molinistas. Estos dos grupos se encontraban en conflicto por sostener una visión enteramente diferente y a la vez excluyente acerca de la predestinación divina. Los primeros, posicionados en una visión teológica más ortodoxa, sostenían que el destino no estaba sujeto a la voluntad del hombre, sino al revés: todos los actos que podía querer llevar a cabo un individuo (aun si estos se llevaban a cabo sin ningún tipo de coacción externa) entraban dentro de los planes que había anticipado el destino, en tanto que la libertad que la divinidad había cedido al hombre se mantenía en el sendero del destino prefijado. Mirado desde una perspectiva amplia, los bañezianos concluían afirmando que la divinidad dejaba campo abierto a que el hombre actuase de acuerdo a su voluntad siempre que lo deseara, pero teniendo en cuenta que la voluntad del hombre no disponía de ningún dispositivo que le permitiese desear otra cosa que no fuese la ya prefijada por el destino, lo que hacía imposible salirse de las líneas trazadas por él. Los molinistas, por su parte, creían en un tipo de predestinación que comparecía solo después del acto humano de elección: los individuos eran los que tomaban las riendas de su vida haciendo uso de su voluntad, y una vez hecha la elección desde una posición incoaccionable, se podía decir que eso era lo que les tenía preparado el destino. Los molinistas no entendían la concepción de libertad que defendían los bañezianos, ya que para los molinistas no se está hablando de una libertad real si esta no permite tomar cualquiera de los caminos que se abren como posibilidad futura.

Una de las imágenes históricas que mejor plasma la compatibilidad entre predestinación y libertad es la que ofrece la Biblia a través de Jesucristo crucificado. San Anselmo se

servió de esta imagen para recordarnos que, habiendo sido adelantada la crucifixión de Jesús por los profetas, el hecho de que aquel fuese crucificado incluso teniendo la elección de cambiar la profecía y escapar de su destino se debió a una elección propia. Para San Anselmo, las previsiones de Dios no necesitan de una coacción externa para ser consumadas, ya que estas se cumplirán indefectiblemente por obra y voluntad de los hombres que las llevan a cabo. Parafraseando la buena definición que da Dumond acerca de esta cuestión, “necesidad aquí no implica constricción ni violencia, sino solo la imposibilidad de cambiar lo que es”<sup>12</sup>.

### c) *El giro de Spinoza*

Spinoza dio su propia respuesta al problema de la libertad apoyándose en la creencia clásica (alejada de la creencia común entre los intelectuales de su época) de que el mundo nacía de una divinidad inmanente, y no trascendente; esta nueva teoría permitió a Spinoza resolver el problema evitando tener que recurrir a la representación de una divinidad que estuviera fuera del alcance de nuestro conocimiento, idea que, estudiada en sus antecedentes, le pareció ser un obstáculo más que un punto de apoyo. Alejarse de la idea de un Dios providente y responsable de todo lo que ocurre en el mundo provocó que Spinoza elaborase una teoría que obligaba al hombre a tomar responsabilidad de sus propios actos. Esta teoría, que resaltaba la responsabilidad del individuo en su toma de decisiones, tampoco se enmarcaba de manera directa en la perspectiva molinista que proclama la primacía de la voluntad humana respecto al destino; en una dirección diferente, Spinoza aventuró que las causas formaban parte de la realidad y eran los determinantes de los efectos (sería incongruente decir que una causa tiene las mismas posibilidades de llevar a cabo su efecto como de no hacerlo), pero a su vez creía que el ser humano tenía la posibilidad, a partir de un ejercicio que combinaba el estudio de la realidad y la voluntad, de que los acontecimientos tomaran un rumbo diferente al que tomarían si se abandonasen a la suerte de la indiferencia.

Ya unos años antes, Hobbes había planteado el problema de la libertad de otra manera: para él, no se trataba de averiguar si el hombre tomaba decisiones regido por alguna

---

<sup>12</sup> Citado en la obra de F. J. Martínez *Autoconstitución y libertad*, Rubí, Anthropos, 2007, p. 67.

coacción externa, sino de investigar si la voluntad con la que el individuo tomaba las decisiones, la cual era supuestamente interna, pudiese contener esa “coacción externa” que se escapaba del dominio del propio individuo. El desconocimiento de la voluntad individual y de su naturaleza era lo que impedía al ser humano indagar acerca de cuál era el criterio por el que esta se regía a la hora de actuar, así como de conocer si estaba determinada por alguna entidad que nos trascendía o si por el contrario se guiaba por algo enteramente inmanente. Si resultaba que la voluntad con la que elegíamos estaba determinada por un dominio que no era inmanente al ser humano, acabaríamos en el mismo punto que los bañezianos: habría que admitir que no existe la libertad real, ya que la libertad con la que uno elige deja de ser real cuando nuestra elección se traduce en una necesidad que viene dada desde fuera. Pero será la naturaleza de ese “fuera” la que Spinoza tomará y moldeará a su gusto para dar un giro definitivo al problema inmanencia-trascendencia desarrollado en su *Tratado teológico-político*.

La disquisición spinozista acerca de la realidad se enmarca en lo que algunos han llamado “mecanicismo materialista”: cada hecho y cada cosa es como es a consecuencia (inevitable) de la causa que lo antecede. Dicha interpretación se aleja de la posición voluntarista y se asemeja más a una posición intelectual, pues busca llegar al conocimiento de las causas a través del entendimiento. Spinoza manifiesta esta creencia dentro de su *Tratado teológico-político*: “Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas”<sup>13</sup>, aseveración con la que nos pone sobre la pista del punto clave que va a diferenciar su visión ontológica de la que defiende la teología judeo-cristiana, esto es, la capacidad interventora de Dios: si Dios quisiese detener una concatenación de causas y efectos que se rigen por las leyes necesarias del universo, no podría, pues la divinidad que subyace al mundo está lejos de ser una entidad personal e interventora. Dios es simplemente las leyes de la naturaleza, y las leyes no tienen la posibilidad de intervenir sobre sí mismas; lo único que conciben es mantener el orden para permitir que se sucedan las causas y los efectos. Las leyes de la naturaleza no poseen a su vez leyes morales que les impulsen a intervenir en los hechos cotidianos del mundo.

---

<sup>13</sup> Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, p.146.

El materialismo que presenta Spinoza parece conllevar un determinismo de causas que desemboca en el problema del mal: si un mal es causado, significa que era inevitable que lo fuese (pues la causa lleva necesariamente a él), y por lo tanto eso excusaría el propio mal causado. Spinoza no estaría de acuerdo con esta visión fatalista, puesto que no creía que el mal en sí existiera (al menos, no a nivel ontológico), y creía que lo que nosotros llamábamos mal era únicamente un desafortunado encuentro entre dos o más entidades que no lograba explicarse nuestro entendimiento, y que se nos presentaba con la apariencia de un desajuste. Su razonamiento se atenía a todo lo que había expuesto anteriormente en su filosofía: si todo lo que existe es efecto de una causa, y si damos por sentado que la Naturaleza que es causa de todo es divina y perfecta, entonces esta Naturaleza no puede ser la causa de ninguna cosa mala. Y si la Naturaleza divina no es su causa, tampoco puede haber otra cosa que constituya su causa, puesto que no hay nada fuera de la Naturaleza.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos: si el mal no existe, ¿la vida del impío y la del justo son igual de legítimas, debido a que ambos hacen lo que les pide su naturaleza? Spinoza no lo cree, pero no usa un argumento moral para defender su postura, sino que hace alusión a lo que ya había concretado en su *Ética*: la vida más legítima es la del hombre que se preocupa por conocer, tanto la Naturaleza que le rodea como a sí mismo, y todo premio o castigo que puedan merecer sus actos no va a provenir de una instancia transcendental que lo esté supervisando, sino de la aparición de la felicidad (o la desdicha) que provocarán sus elecciones. Mientras que el hombre ilustrado va a utilizar su vida para acercarse al conocimiento de la realidad y buscar su lugar en ella para así poder entender por qué actúa (y debe actuar) de una forma y no de otra, el indiferente va a arrojarse a una vida de ignorancia, presa de los placeres momentáneos y sin siquiera preguntarse por qué la necesidad le ha llevado hasta ahí. Porque si se lo preguntase, diría nuestro filósofo, siempre estaría a tiempo de iniciar el camino de vuelta a la vida de la filosofía, intelectual y dichosa. Lo que separa el vicio de la virtud no son entonces las acciones en sí, ni tampoco la intencionalidad del individuo que las lleva a cabo, sino el entendimiento que alcancemos de la necesidad que las ha provocado. A propósito de esto, Spinoza escribe en una carta a su contemporáneo Blijenbergh lo siguiente: “Si alguien viera claramente que, cometiendo crímenes, podría gozar de una vida y esencia realmente mejor y más perfecta que

practicando la virtud, también sería necio, si no los cometiera”<sup>14</sup>. Como podemos apreciar, la concepción spinozista del mal crea un punto de inflexión con respecto a las teorías inmediatamente anteriores propuestas por la filosofía escolástica, lo cual también le ayudó a ganarse un mayor número de detractores, pues significaba poner en entredicho la omnipotencia del Dios personal y bondadoso que tanto habían defendido.

#### *d) El paso atrás de Leibniz*

Como ferviente defensor de las enseñanzas cristianas, Leibniz no pudo más que alejarse de la visión de libertad y necesidad que presentaba Spinoza, tildando estas de fatalistas y aseverando que el tipo de necesidad que mostraba asumía que Dios era la causa de las malas acciones entre los hombres. Además, culpaba a Spinoza de insinuar que el bien o el mal no existían en sí, y que más bien eran mera quimera nacida de nuestras opiniones; tal opinión cerraba por completo, a la vista de Leibniz, la puerta a cualquier tipo de ética que pretendiera hacerse universal.

Leibniz siguió los dogmas de los Padres de la Iglesia y defendió la existencia de un Dios personal, cuidadoso, con capacidad para hacer y deshacer que daba cuenta de su omnipotencia e indudable bondad. La línea argumentativa para defender esto era la que ya habían utilizado antes que él muchos escolásticos: si el Dios que nos ha creado no fuese bueno, ni siquiera nos habría permitido disfrutar ni un momento de las dichas de la existencia, las cuales están deliberadamente esparcidas por el mundo que ha creado para disfrute de los seres humanos; pudiendo no crear todas las cosas contingentes que habitan el Universo, Dios eligió crearlas y ofrecérselas a los hombres. Es incoherente creer en la existencia de un ser omnipotente y eterno y a la vez dudar de su bondad, mientras tenemos delante de nosotros los prodigios de su creación.

Por otro lado, y en sintonía con la visión escolástica tradicional, Leibniz rechazaba la teoría spinozista que unía cuerpo y alma en una sola sustancia, y defendió la esencial separación entre ellas, alegando que no podían ser dos simples expresiones de lo

---

<sup>14</sup> Carta 23 a Blijenbergh en *Las cartas del Mal. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh*, presentación de Florencio Noceti, comentario de Gilles Deleuze, Buenos Aires, la Caja Negra Editora, 2006. p. 209 -214.

mismo; en abierta oposición a Spinoza, Leibniz otorgaba una supremacía total al alma sobre el cuerpo, argumentando que mientras este era perecedero, el alma tenía una especie de memoria eterna que solo podía ser explicada por su conexión interna con la divinidad. Leibniz también rescató de los Padres de la Iglesia la concepción de un Dios que es exterior al Universo, y que está lejos de tener una continuidad ontológica con él y con las cosas que lo constituyen (ya conocemos la incoherencia que esta creencia suponía para Spinoza, quien creía imposible que Dios pudiera estar en otra parte que no fuese el Universo). Por todas estas cosas, las diferencias entre Leibniz y Spinoza hicieron incompatibles sus filosofías a ojos de los intelectuales contemporáneos de su época, que en su gran mayoría se posicionaron del lado de Leibniz y el toque tradicional que defendían sus teorías filosóficas; las aportaciones innovadoras de Spinoza, que habrían supuesto un punto de inflexión respecto a la teología tradicional del siglo XVII, acabaron siendo denigradas por un gran número de comunidades religiosas de la época, y no sería hasta décadas más tarde cuando se las empezara a reconocer en todo su esplendor.

#### **2.4. La obra spinozista, ¿fundamento de la filosofía hegeliana?**

A lo largo de la obra de Hegel, se palpa la influencia que nuestro filósofo tuvo en el pensamiento del alemán: en un primer momento, como alguien a quien seguir; en un segundo momento, como alguien a quien “dejar superado”; y en un tercer y decisivo momento, como alguien por quien era necesario pasar y evolucionar. A continuación, trataremos de hacer un análisis lo más claro posible del trayecto que emprendió Hegel a través de las ideas de Spinoza.

Como bien sabemos, Spinoza fue denigrado tanto en vida como en las décadas posteriores a su fallecimiento a causa de la oscuridad de sus creencias religiosas: su famoso “todo es Dios” consiguió que se le tildara tanto de ateo<sup>15</sup> como de creyente<sup>16</sup>,

---

<sup>15</sup> Van Velthuysen, contemporáneo de Spinoza, criticaba que este utilizase el nombre de Dios para hablar por boca del ateísmo, presentando a un Dios que estaba sometido a la fatalidad. Hernández, A., *Razón, persona y política: algunas perspectivas filosóficas*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1996, p. 97.

<sup>16</sup> Véase la carta de Goethe a Jacobi (9-VI-1785): “Él [Spinoza] no prueba el ser de Dios: más bien, asegura que el ser es Dios. Y si por eso otros le han considerado ateo, yo quiero ahora

pasando también por la acusación de agnóstico. No obstante, nos centraremos en la acusación más grave que se le hizo teniendo en cuenta la época de tinte religioso en la que vivió: la que le culpaba de ser ateo por afirmar que la divinidad estaba presente en todas las cosas que existían, o dicho de otro modo, que todas las cosas eran lo mismo que Dios. En unas conferencias dictadas en Berlín en 1831, Hegel defendió que las obras de Spinoza que equiparaban la Naturaleza con Dios no hacían más que alejarse con pasos firmes del ateísmo, y acercarse sutilmente a lo que él llamó “acosmismo”. Su argumentación fue clara: el ateísmo es la negación de Dios con la sucesiva y necesaria re-afirmación del mundo material, mientras que el acosmismo se sitúa justamente en el polo opuesto, en la afirmación (exclusiva) de Dios y la negación de la existencia de un mundo material como algo emergido y apartado de él. De esta forma, “no se puede decir que el spinozismo sea ateísmo. Más bien es lo contrario del ateísmo, es decir, acosmismo. El mundo no tiene un ser verdadero; no existe el mundo. Dios, y tan solo Dios, es”<sup>17</sup>. Desde esta perspectiva acósmica que Hegel atribuye a Spinoza, se podría decir que el mundo material no tiene una realidad efectiva, sino que se trata de una ficción, un fenómeno que se reduce a mero reflejo de la divinidad.

Spinoza había defendido a lo largo de toda su obra que Dios poseía como característica esencial la generación, la creación continua de mundo y movimiento: este no es un acto deliberado, con necesidad de cálculo, sino un acto espontáneo, necesario e infinito. No obstante, este movimiento de generación nace y se consume en sí mismo: lo que la naturaleza divina (a la que llama *natura naturans*) crea no sale de sí misma hacia otro lugar, sino que es un movimiento *intrínseco* que tiene como fin afirmar su propia esencia divina, la cual se caracteriza más que creando (algo externo), re-creándose (*a y en sí misma*). En este punto, Hegel no pudo más que diferir de la concepción de autogeneración continua que propuso Spinoza, puesto que según esta, lo que nosotros consideramos material debe ser negado como tal, y debe ser asumido como mero reflejo de lo divino, ya que en ningún momento hemos salido de esta divinidad a un mundo

---

llamarle y honrarle como teísimos y cristianísimos”, o la cita que hizo Schleiermacher en el capítulo “Discursos a sus menospreciadores cultivados” de su obra *Sobre la religión* (Madrid, Tecnos, 1990): “Él [Spinoza] estaba penetrado por el superior espíritu del mundo, lo Infinito era su comienzo y su fin; [...] estaba lleno de religión y lleno de espíritu santo y por eso también se encuentra allí, solo e inalcanzado, maestro en su arte, pero situado por encima del gremio de los profanos, sin discípulos y sin derecho de ciudadanía”.

<sup>17</sup> Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013, p. 68.

diferente y menos divino creado por ella. Y es aquí donde Hegel señala el que para él sería el fallo crucial de Spinoza: el error de su teoría radicaría en centrarse en la negación de lo “material” contraponiéndolo con lo espiritual, y no percatarse de que en realidad no hay contraposición (puesto que no hay dicotomía espiritual-material) y por lo tanto *no puede haber negación* de la existencia del mundo material para reafirmar la existencia del mundo espiritual. Hegel quiso ir un paso más allá de esa idea tan atrasada y hacer ver que en realidad, la negación del mundo material que propuso Spinoza debía convertirse en una doble negación: esta consistía en negar que hubiese negación en primer término. Había que negar que se pudiera hacer una negación de la dicotomía, pues no había dicotomía. Esta nueva propuesta hegeliana tenía como objetivo dejar atrás la concepción materialista que pusieron en auge los racionalistas modernos, la cual consistía en resaltar las particularidades materiales del mundo en que vivimos para luego negarlas. Ahora, Hegel proponía negar esa negación para poner de manifiesto que nunca hubo negación real. Todas las particularidades materiales quedaban bajo el mismo sistema, el cual las unificaba y hacía imposible que se creasen diferencias esenciales entre ellas.

Según Hegel, la teoría expuesta por Spinoza defendía que el mundo material que veíamos (al cual llamaba *natura naturata*) era solo el reflejo finito de la infinitud de Dios, de la causa generadora, pero la esencia de ese reflejo no era algo diferente a la esencia de lo que reflejaba, esto es, a la esencia de Dios. Hegel desconfiaba de esta tesis con la que creía que se aventuraba Spinoza: ¿cómo se puede llevar a cabo la conversión entre un término finito y otro infinito? ¿Infinitizando el mundo material (idea en desacuerdo con la propuesta que, según Hegel, hizo Spinoza<sup>18</sup>)? ¿Finitizando a Dios (idea absurda en sí)? La incompatibilidad de lo infinito con lo finito sin pasar por una conversión razonable (como la que el mismo Hegel creyó haber descubierto, y que analizaremos en los siguientes apartados) quedaría sin ninguna base sobre la que seguir sosteniéndose.

---

<sup>18</sup> La propuesta que hizo Spinoza siempre se alejó de la creencia de que el mundo era infinito: aunque Dios o la Naturaleza tengan infinitas variantes y posibilidades de ser, el mundo en el que nosotros vivimos es solo una de esas posibilidades, y tiene sus limitaciones.

Spinoza dejó claro en sus escritos (siempre desde la suposición de Hegel) que lo que nosotros llamábamos mundo material era solo uno de los infinitos modos con que se formalizaba y tomaba corporeidad la causa creadora al dar de sí su propio ser, al poner en marcha la actividad para la que estaba dispuesta; Hegel, al respecto de esta cuestión, comentó que “la sustancia de este sistema [spinozista] es una sustancia única, una sola totalidad inseparable; no hay ninguna determinidad que no esté contenida y disuelta dentro de este absoluto”<sup>19</sup>. Según esto, el absoluto spinozista no transitaba fuera de sí, puesto que no existía nada fuera de él donde pudiera emigrar: no había lugar para la otredad. Por consiguiente, el absoluto divino no podía emprender un camino de partida y remontada hacia sí mismo que le permitiese llegar al autorreconocimiento de su propia esencia (viaje que sí lleva a cabo el sistema hegeliano). Puede que las raíces judías de Spinoza se asemejasen más a la concepción oriental de la realidad que a la occidental, o puede que tuviese otras razones para no creer en la otredad que propone el sistema cristiano que subyace a todo occidente, pero lo que no podemos negar es que él nunca quiso admitir que existe la diferencia como factor a tener en cuenta dentro de la realidad, y, como consecuencia, tampoco podía dar el paso que dio Hegel al negar esa diferencia u otredad para comprobar que todo quedaba bajo una única mismidad. Nos vemos abocados a retomar de nuevo la negación de la negación. Sin admitir la existencia de la otredad, era imposible pensar siquiera en el elemento de la transición (tan venerado por Hegel) que nos permitiría pasar de la mismidad a esa otredad y, posteriormente, a la retomada de la mismidad Absoluta; la infinitud absoluta que proponía Spinoza, para Hegel, carecería de sentido si le faltaba “el sentido de la encarnación, la cruz del presente y el viernes santo especulativo”<sup>20</sup>. Todos estos factores llevaron a Marx a decir que la filosofía hegeliana era “spinozismo dialectizado”: Spinoza estuvo cerca de hacer de su filosofía una teoría dialéctica, “pero se estancó en la negación por no saber reconocerla como negación que se niega a sí misma y es, así, el retorno a la identidad que asume las diferencias”<sup>21</sup>. La trayectoria que llevaba Spinoza, concluyó Hegel, estaba bien encaminada, pero echó anclas a mitad de camino al no atreverse a dar el paso hacia un idealismo Absoluto; el holandés creyó que a este se llegaba por la vía directa de *no salir de sí mismo*, y no vio que para poder estar en sí mismo, era necesario salir fuera, reconocerse y retomar el camino de vuelta.

---

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 376.

<sup>20</sup> *Ibid*., p. 432.

<sup>21</sup> *Ibid*., p. 197-198.

La *natura naturata* spinozista era solo *aparentemente* otredad, una otredad puramente simbólica que no exigía de una salida real: si la sustancia divina, la *natura naturans*, nunca salía de sí, entonces era imposible que se generase otredad, ni desde ella misma ni desde otro lugar. Por este motivo podemos afirmar que no existía tránsito en el sistema spinozista, y que solo existía un quedarse en sí. Y en ese quedarse en sí se basaba la necesidad del principio creador que defendía Spinoza: un principio creador que tenía necesidad de seguir generando, de seguir moviéndose dentro de la *natura naturata* que no era más que él mismo, un lugar donde todos los elementos estaban unidos y formaban un sistema holístico. La consecuencia de esta unión de los elementos creados, como hemos visto en capítulos anteriores, era una *necesidad* que movilizaba desde el primer elemento hasta el último.

Frente a esta idea de necesidad mecánica, Hegel proponía el principio de *libertad* como causa primera de la que se servía el Absoluto (o Idea) para vertebrar el mundo: solo a través de la libertad, solo autodeterminándose, solo si la Idea dependiese de sí misma, podría decidir salir hacia la otredad para más adelante retomar el camino de vuelta. Se trata de una libertad real y necesaria, que se autodestina a recorrer lo “diferente”, se (re)conoce contraponiéndose a ello y toma conciencia de sí y de lo otro dándose cuenta de que son lo mismo. Aquí es donde por fin podemos ver de una manera clara la importancia de la otredad como factor necesario en el tránsito de Hegel: sin una otredad donde poder reconocerse, la Idea no se haría consciente de sí y no podría retomar el camino de ascensión hacia el Absoluto, que la reúne consigo misma.

El trayecto de Spinoza iba en la buena dirección, pero se saltó los pasos que, según Hegel, le habrían llevado a cerrar un sistema perfecto: el pensar dialéctico (de salida y de vuelta), la libertad del espíritu (que se autodetermina a sí mismo) y la otredad (o negación de la negación). El querer evitar las dificultades que acarrearían estos elementos, a ojos del alemán, condujo a Spinoza a un conformismo que en nada favoreció a la innovación hacia la que apuntaba su filosofía.

### 3. PILARES DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

En la siguiente sección, haremos un breve análisis de los elementos que consideramos más importantes para entender las obras de Baruch Spinoza. Estos elementos, que serán el materialismo, la idea de totalidad, el método deductivo y la imaginación, no tienen su nacimiento en nuestro filósofo; no obstante, su particular manera de modelarlos otorga a cada uno de ellos una significación tan novedosa que permitió que una vez articulados, naciese de ellos una teoría de la realidad completamente inaudita.

#### 3.1. El materialismo

Se considera que Spinoza entra dentro de la corriente materialista no por el hecho de creer que la materia sea lo único que existe, sino por pensar que no hay ninguna entidad trascendente y ajena a la materia: estamos tratando con una filosofía inmanentista, que cree en la unidad de lo exterior y lo interior, de lo material y lo divino. Al proclamar que se da una correspondencia total entre la existencia de la divinidad en lo material y la existencia de lo material en la divinidad, Spinoza realza que *somos Dios siendo sus modos*, pues los modos de expresarse de Dios se dan en lo material; no obstante, no somos Dios en su máxima riqueza: somos sus efectos mientras que él es nuestra causa. Hay una diferencia de grado (lo que admite que existe contraste) pero no hay diferencia de esencia (lo que nos hace uno con él).

Como adelantábamos en el capítulo dedicado a Hegel, los dos conceptos clave en la metafísica de Spinoza son la *Natura naturans* (acto divino de crear) y la *Natura naturata* (lo que el acto divino crea). Aunque los nombres que el holandés confecciona son nuevos, los dos conceptos subyacentes no nacen con Spinoza: en la época medieval, se habían servido de ellos para diferenciar, dentro de la realidad (la cual no incluía a Dios, que quedaba “por encima” de ella) la actividad dinámica y cambiante de las cosas, y las cosas en sí mismas; esto quería decir que la *Natura naturans* tampoco era Dios mismo, sino una actividad divina que se encontraba un rango por debajo del ser más perfecto, concretamente entre las cosas creadas por Dios y el propio Dios<sup>22</sup>. Esta

---

<sup>22</sup> Esta visión de la realidad, que abría espacio a un escalón más que se encontraba entre los hombres y el propio Dios, fue defendida por varios filósofos a lo largo de todas las épocas. Uno

hipótesis nos recuerda a la tradicional separación entre el alma (lo que Descartes denominó *res cogitans*), que representaba la parte divina e inmaterial del ente, y el cuerpo (o *res extensa*), que era su parte física. Spinoza, en su devota labor por defender la no separación entre cuerpo y alma, desechó esa dicotomía y unió ambos conceptos en una sola substancia, alegando que las nociones de cuerpo y alma eran simples atributos de lo mismo. A esa substancia, que es la totalidad, Spinoza la llamó Dios.

El materialismo que propone Spinoza engloba tanto a la *natura naturans* como a la *natura naturata*, y está más cerca de ser un naturalismo (ya que su axioma principal es que la Naturaleza es todo lo que existe, tanto presente como futuro) que de ser un monismo al estilo tradicional, dado que la divinidad spinoziana es una suerte de pluralidad, mientras que las teorías monistas tradicionales reniegan de que en la naturaleza se pueda dar algún tipo de diversidad entre elementos. El materialismo que presenta Spinoza no pretende reducir toda la realidad a cuerpos materiales, pero sí propone que estos formen la base de la realidad desde la que debemos empezar a investigar para llegar a una concepción más holística y detallada de la misma.

A lo largo de la historia y de todos los filósofos que han trabajado con la corriente materialista, podemos comprobar que el materialismo ha levantado barreras para distanciarse de otras corrientes que basaban sus teorías en una idea más abstracta de la realidad, y se ha alejado de ellas construyendo un enfoque algo restrictivo de la misma. No obstante, el punto fuerte de esta doctrina nunca ha sido el de dictar teoría acerca de cómo es la realidad, sino el de plantear la posibilidad de que esa realidad pueda ser transformada. Al igual que haría Marx en el siglo XIX, Spinoza percibió el mundo como un conjunto de entes materiales a los que atravesaba una significación inmaterial, de manera que quedaban determinados por un sentido concreto y subyacente; de esta forma, Spinoza (y más tarde Marx) defendería que cambiar las condiciones materiales encarnaría el hecho de poder cambiar la significación subyacente a las mismas, y de este modo poder cambiar la realidad de las que estas eran constituyentes.

---

de ellos fue Plotino, que defendía una división de la realidad en la que, por encima del hombre (lo corporal) y por debajo de Dios (el Uno), se encontraba la actividad creadora que daba forma a las cosas, el Nous. Y aunque cada filósofo elige su particular terminología para nombrar las cosas, la idea que las subyace es ciertamente semejante.

Con el propósito de concluir este capítulo con un breve esquema que resuma las características del materialismo que presenta Spinoza en su filosofía, nos hemos servido de A. Tosel y el estudio que llevó a cabo en su investigación *Du matérialisme de Spinoza*<sup>23</sup>. A continuación, expondremos los elementos más importantes que hemos extraído del mismo:

- Ateniéndose a la premisa de que nada puede nacer de la nada, y de que todo lo que existe tiene una causa, Spinoza concluye que la materia es la causa de la que surgen todas las cosas que conforman la realidad, tanto las materiales como las inmateriales; para dar un cierre que complete esta afirmación, añade que estamos tratando con un tipo de causa inmanente (las cosas son creadas desde dentro) y no trascendente (debido a que la materia es todo lo que existe y nada hay fuera de ella).
- Como todo materialista, Spinoza cree decididamente en una suerte de mecanicismo y, en consecuencia, de determinismo, sostenido gracias a que las leyes que rigen la Naturaleza son estables.
- Aun creyendo que el materialismo trae consigo el determinismo, Spinoza es reacio a creer que exista un sentido teleológico del Universo (si nadie ha creado el mundo, es incoherente pensar que el mundo tiene un fin hacia el que se dirige). Los únicos fines que nos encontramos en la Historia son los que van creando los diferentes hombres que la habitan.
- Spinoza busca el equilibrio entre el rechazo al libre albedrío (ya que estamos determinados por las causas) y la defensa de la liberación (existe una puerta que nos abre el camino para dejar de ser esclavos). Aunque las acciones totalmente libres e incondicionadas no existen (como consecuencia del determinismo que supone la secuencia causa-efecto), sí existe un tipo de liberación a la que el ser humano aspira, y es la liberación que otorga la comprensión de la cadena de causas y efectos que mueve al mundo.
- El materialismo de Spinoza implica la pérdida de confianza en las verdades reveladas de la religión, pero lo compensa con una fe incondicional en el método racional de las matemáticas y la geometría para poder llegar, a través de ellas, a las verdades más absolutas. Esta traslación de valores (de verdades reveladas a verdades racionales) la consigue llevar a cabo mediante la aplicación de los

---

<sup>23</sup> Tosel, A., “*Du matérialisme de Spinoza*”, París, Kimé, 1994, p. 127-143.

métodos que Descartes propuso en sus teorías (aunque Spinoza no se ciñera a ellos tal y como el francés demandaba).

- El materialismo no es un escepticismo de lo trascendental, sino un cambio de enfoque de la realidad que pone el énfasis en que la objetividad se puede alcanzar a través de métodos racionales que todo ser humano es capaz de poner en práctica, y la creencia de que estos métodos deben trabajar sobre los entes palpables que habitan el mundo. Esta visión del materialismo es la que reivindicó siglos después Adorno, quien defendía que la teoría materialista era en realidad una teoría realista (y no fatalista, como muchos habían denunciado) por reconocer que aunque tratase de dar cuenta de la realidad partiendo de lo material, la realidad no se reducía únicamente a los fenómenos físicos que podíamos ver, y concluir que nunca deberíamos aventurarnos a aseverar que conocemos la realidad por haber hecho un análisis preciso de su escenario corpóreo.<sup>24</sup>
- El materialismo debe renegar de la creencia de que el hombre es el centro de la Naturaleza; lejos de eso, el ser humano debe ser concebido como una parte más de ella, con las potencias e impotencias que eso implica. Solo aceptando nuestro lugar en el cosmos y no considerándonos dueños de él, podemos llegar a la máxima potenciación de nuestras capacidades. Como consecuencia de esto, la ética, más que un “deber ser” dictado desde un punto de vista teórico y poco factible nacido de una visión sobrevalorada de la naturaleza humana, debe pasar a ser un “poder ser” que tenga en cuenta lo que el ser humano realmente es.

Completaremos el análisis sobre el materialismo con el enfoque que expuso Deleuze en uno de sus ensayos<sup>25</sup>, en el cual quería esclarecer las palabras de Foucault sobre la corriente materialista; este último, según Deleuze, describía el materialismo como una teoría que intentaba explicar la manera en que la realidad física se había “plegado” hasta poder incorporarse dentro del sujeto individual, dando de sí una especie de “realidad interior”, ordenada y determinada. El interior no sería entonces más que “el interior de

---

<sup>24</sup> Aun tras haber dado esta descripción tan poco restrictiva del materialismo, más adelante Adorno se contradijo diciendo en *Terminología filosófica II*, Taurus, Madrid, 1987, p.92, que “la realidad podría llegar a ser totalmente conocida si nos aproximábamos a ella desde diferentes ámbitos que se completaran mutuamente, tales como la experiencia que nos proporcionaba los sentidos, la teorización sobre la Historia o la práctica científica.”

<sup>25</sup> Deleuze, G., *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 125-130.

un exterior” (*le dedans du dehors*), que diría Foucault, y la tarea del filósofo siempre se tendría que encaminar a desdoblar la estructura plegada que llevamos dentro de nosotros, y descubrir que esta no es más que la aparente organización ilusoria que crean nuestros pensamientos acerca de una realidad inabarcable para nosotros.

No sería legítimo cerrar esta sección dedicada a la caracterización del materialismo en Spinoza sin matizar que para nuestro filósofo, decir que el materialismo se identificaba con la Naturaleza no significaba que la Naturaleza se resumiese en el total de la masa corpórea que hay en el mundo: en la carta 73, y tras la avalancha de críticas que recibió su *Tratado teológico-político*, comentó esta preocupación a su amigo Oldenburg, e intentó aclarar su teoría diciendo que la Naturaleza, además de materia, también era la suma de todos los pensamientos, afecciones, y potencias infinitas en las que se expresaba la substancia primera. Feuerbach calificó esta nueva noción de materialismo creado por Spinoza como “materialismo teológico”, puesto que Dios seguía siendo el fundamento de todas las cosas; lo único que el holandés rechazaba respecto a la concepción de Dios tradicional era la idea de un Dios personal, que cuidaba y acompañaba a todo individuo que rezaba por él.

### **3.2. La idea de totalidad**

Spinoza es uno de los filósofos que han sido denominados posteriormente como “filósofos del sistema”. Los reunidos bajo este título se caracterizan por tomar la totalidad de la realidad como punto de partida, para solo *a posteriori* continuar con una investigación de las partes específicas de la misma y su articulación (investigación que desembocará de nuevo en la totalidad del sistema). La creencia de que existe una conexión que une todas las cosas que habitan la realidad es absolutamente necesaria para el sistema de Spinoza, pues solo dando por hecho la existencia de una continuidad óptica (con base en una cadena de causas y efectos) puede aspirar el ser humano a llegar a conocer, en la medida de lo posible, el funcionamiento de la realidad. El problema de esta suerte de holismo es que el hombre no se encuentra en una posición externa donde pueda obtener una visión privilegiada, sino que se encuentra en una posición interna: por esta razón, el estudio que pueda llevar a cabo acerca de la realidad se verá tan

limitado como el propio punto de vista desde el que lo está haciendo. El hombre es solo un eslabón más por el que pasa la divinidad que deseamos conocer, y esto, aunque a veces limitador, es también lo que nos abre la posibilidad de conocerla a través de un proceso de (re)conocimiento que pasa por escrutar la divinidad que reside en nosotros.

Como bien explica F. J. Martínez en su obra<sup>26</sup>, el método spinozista de (re)conocimiento de la realidad se acerca más al método platónico y renacentista que al método empirista, ya que cree que más allá de la aparente disparidad de las apariencias que habitan en el mundo, existe una unidad que lo subyace todo y que es intuitiva para todo individuo que se preste a conocerla. También se encuentra lejos de la filosofía de Descartes, que había abierto una brecha insalvable entre la realidad divina y la realidad terrestre, lo que significaba que cualquier estudio que intentásemos forjar acerca de la realidad divina no podía contener descripciones íntegras ni fiables, pues Dios y su naturaleza eran inefables; como hemos desarrollado en capítulos anteriores, Spinoza sentía muy ajeno ese tipo de Dios, al igual que las teorías que defendían que el acercamiento a Dios era de acceso limitado y solo caminable para un grupo de individuos privilegiados.

Puesto que Dios conforma el conjunto de todas las cosas y a la vez todas las cosas son Dios, Spinoza defiende que la realidad no es más que una única totalidad sin saltos. Quizá podamos pensar, ayudados por la imaginación, que las cosas que están dentro de la totalidad tienen su propia diferenciación y autonomía<sup>27</sup> (pues son los modos y atributos de la substancia primera), pero en cuanto nos introducimos en el campo del entendimiento (campo que nos remite al único método fiable del que disponemos, es decir, el guiado por la razón) nos damos cuenta de que bajo esa apariencia de diferencia

---

<sup>26</sup> Martínez, F. J., *Autoconstitución y libertad*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 168-169

<sup>27</sup> Una de las cuestiones más difíciles de entender dentro de la filosofía de Spinoza es la de la compatibilidad entre la totalidad sin saltos y las partes diferenciables que la componen. Si decimos que existen partes, significa que entre unas y otras se crea un espacio que permite diferenciarlas entre sí y constituir las como elementos separados. Pero, ¿cómo puede sostenerse tal afirmación si a la vez decimos que no hay saltos entre ellas? Para mitigar esta paradoja, Spinoza declaró que podíamos distinguir dos tipos de “cosas diferenciables”: las que lo son de hecho y pueden subsistir por sí mismas sin depender de la existencia de las otras, y las que aun siendo cosas diferenciables, no pueden subsistir por sí mismas y necesitan de las demás para sostenerse en la totalidad. Sin embargo, en estudios posteriores acabará concluyendo que la única parte diferenciable que no depende de las demás es la substancia primera, es decir, Dios.

se camufla una misma sustancia que da lugar a todo lo demás. Esa totalidad que lo abarca todo no es una simple conglomeración de modos y atributos, sino que se trata más bien de la perfecta articulación entre todos ellos, articulación que forma lo que nosotros hemos llamado sistema.

Para completar lo dicho hasta ahora, debemos apuntar que Spinoza utilizó en sus obras el concepto de “totalidad” para referirse a dos cosas distintas pero compatibles: por una parte, llamó totalidad al conjunto infinito de cosas finitas; por otra, usó la palabra totalidad para referirse al principio divino que las articulaba. Ahora, si juntamos ambas concepciones de la palabra totalidad, tenemos como resultado que la totalidad no es más que el conjunto infinito de cosas finitas unido a través del principio divino que las articula, es decir, el amor.

### **3.3. El método deductivo**

Spinoza recuperó el método geométrico-deductivo de Descartes para aplicarlo al estudio de teorías del campo humanístico, tanto del metafísico como del ético; no obstante, propuso un cambio en la aplicación del método que le alejaría drásticamente de las conclusiones a las que llegó el francés. Este cambio consistió en eliminar todo elemento trascendental como dado con anterioridad a la propia aplicación del método (elemento que en Descartes era el cogito). Spinoza pensaba que no podíamos dar por hecho la existencia de una entidad de manera *apriorística*, sin haber aplicado un método fiable que nos llevase hasta ella (ni siquiera si esta entidad era la divinidad que el propio Spinoza creía intuitiva); de esta forma, Spinoza acabó declarando que todas las investigaciones a las que quisiéramos otorgar el título de íntegras debían haber seguido un método geométrico-deductivo hasta llegar a su conclusión.

Se inicia con el filósofo holandés una nueva forma de hacer ciencia, con base en una visión del mundo completamente nueva nacida de dos corrientes que hasta el momento habían estado contrapuestas: por un lado, la corriente *vitalista*, que creía en el inmanentismo de la divinidad dentro de todos los seres y la consideraba el punto motor de lo que ocurría en el exterior; por otro, la corriente *mecanicista*, que creía que en la fisicalidad se daban procesos automáticos que nos llevaban de las causas a los efectos, y

consideraba estos procesos automáticos como el punto motor que movía la realidad; además, creía que estos procesos podían ser rastreados y conocidos a través del método deductivo. En esta nueva visión de la realidad que acarrea una manera nueva de hacer ciencia, las matemáticas le sirven a Spinoza, más que para demostrar alguna de sus propuestas, como apoyo para alejar de su filosofía cualquier atisbo de noción metafísica que no haya pasado por el destilador de la demostrabilidad, filtro del que sí disponen las matemáticas en su esencia particular<sup>28</sup>: es buen momento para recordar que Spinoza quería dejar superados a los filósofos que usaron métodos clásicos y, en su opinión, escasamente científicos para llegar al conocimiento de la naturaleza divina, pues estos métodos solían pasar por alto todo lo terrenal y se dirigían directamente hacia lo trascendental. No obstante, no queda claro si, para Spinoza, la matemática es un método que sirve para deducir la realidad de la divinidad desde la multiplicidad del mundo o es más bien una técnica cuyas fórmulas son *de facto* la manera de funcionar del mismo. También cabe la posibilidad de que para nuestro filósofo la matemática cumpliera ambas funciones<sup>29</sup>.

El interés de Spinoza en defender la validez del método matemático-deductivo viene justificado a su vez por la creencia optimista de que todos los hombres pueden llegar a conocer(se) si ponen en práctica la técnica correcta. La aplicación del método matemático puede ser llevada a cabo por cualquier persona que conozca sus reglas, por lo que se trataría del procedimiento ideal para la deducción de verdades objetivas y universales. Este paso pretende alejarse de la creencia de épocas anteriores (sobre todo la dominante en la Edad Medieval) de que solo los verdaderamente hábiles y acariciados por la gracia divina podían aspirar a conocer los misterios de la realidad.

---

<sup>28</sup> “La misión de los filósofos más avanzados de la época [de Spinoza] consistía en transmitir a la posteridad, demostradas según el Método y con la certeza Matemática, las partes de la Filosofía que no son la Matemática”, Meyer en el prefacio a los *Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2004.

<sup>29</sup> La escuela de Frankfurt estudió la importancia que tuvieron las matemáticas para los filósofos racionalistas e intentó explicar las causas de su éxito: para Adorno, el éxito de las matemáticas no se debió únicamente a su carácter metodológico, capaz de describir formalmente el funcionamiento de la realidad, sino que también se debió al alcance ontológico que tenía esta técnica. Las matemáticas no eran solo unas reglas que encajasen en la realidad, sino que el funcionamiento de la realidad era por esencia lo mismo que esas reglas (Adorno, op. cit., p.114).

A la hora de aplicar el método geométrico-deductivo para hacer ciencia, Spinoza hace uso de dos tipos de nociones que trabajan en dos niveles diferentes de realidad, y se encarga de trazar una línea clara entre ellas y su respectiva aplicación para no confundir a qué nivel de realidad nos estamos refiriendo. La primera noción es la de las definiciones, las cuales hacen referencia a las cosas singulares de manera precisa; la segunda es la de los axiomas, y estos describen postulados y abstracciones universales, que en realidad no son más que las relaciones entre las cosas singulares o definiciones. Ateniéndonos a esta distinción, concluiríamos que las definiciones tienen una realidad física (la del ente al cual hacen referencia) mientras que los axiomas *solo existen en la mente* (sin poseer existencia fuera de la misma).

Los axiomas y las definiciones son por tanto los únicos elementos desde los que el sujeto puede emprender el método deductivo de manera legítima, ya que ambos son de entendimiento evidente e inmediato (vemos cómo a pesar de la reestructuración que llevó a cabo Spinoza, la filosofía de Descartes y el procedimiento por él empleado sigue siendo importante para el holandés). En teoría, a partir de aquí, comenzaría la aplicación del método. Sin embargo, la manera en que lo aplica Spinoza en sus obras para llegar a los postulados de su filosofía es regresiva, no progresiva: él no llega a las verdades a través del método, sino que parte de las verdades que quiere demostrar para retrotraerse hasta su causa. Deleuze se dio cuenta de este desajuste y denunció que sus conclusiones no eran deductivas, sino que todas las novedades spinozistas eran saltos que no se derivaban de lo anterior<sup>30</sup>; no obstante, nunca manifestó su desacuerdo con las conclusiones spinozistas, sino que denunció el aparente olvido de Spinoza de utilizar el método que él mismo había promovido a la hora de llevar a cabo sus propias investigaciones.

### **3. 4. La imaginación**

Es fácil entender por qué la imaginación es un concepto tan complicado de insertar en la filosofía de Spinoza: por un lado, se trata de una entidad que se aleja drásticamente de la científicidad metódica que exigía el filósofo, pero por otro, se trata de una realidad que

---

<sup>30</sup> *Apéndice: Estudio formal de la Ética y del rol de los escolios en la realización de ese plan: las dos Éticas*, G. Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick, Barcelona, 1975, p. 75.

él consideraba con tanto poder sobre el individuo que había que saber dirigirla del mejor modo para terminar enfocándola hacia donde a él más interesaba, es decir, hacia la liberación. Adelantamos el resumen de que para Spinoza, casi todo ejercicio de la mente que acometa el ser humano va a necesitar de la imaginación para poder llevarse a cabo, y será el grado de control que se tenga sobre la imaginación el que determinará cuán valioso es el ejercicio resultante de la mente. A continuación, haremos un análisis del concepto de imaginación para entender por qué nuestro filósofo la consideró tan importante para sus teorías.

Debemos comenzar por recordar que para Spinoza, el proceso de liberación del hombre se basaba no tanto en alejarnos de las pasiones mediante un control total sobre las mismas como en saber redirigir la carga pasional (la cual es imposible hacer desaparecer) hacia pasiones de más alto rango y que sean beneficiosas para nuestro desarrollo. El polo opuesto de la liberación del hombre lo constituía la creencia en el libre albedrío, el cual se podría definir como la ilusión de libertad creada por los hombres cuando no entienden la necesidad de las causas que les han llevado a tomar ciertas decisiones. Esta ilusión tenía su nacimiento en la creencia de que somos libres y de que estamos eligiendo con total autonomía cuando en realidad no conocemos las causas que nos han llevado hasta las situaciones que vivimos, así como el engranaje que las ha puesto en acto. Después de este breve repaso aclaratorio, nos podemos sumergir en la explicación del papel de la imaginación en Spinoza y la importancia que esta posee en el proceso de conocer: cuando nos encontramos en una situación de desconcierto, la *imaginación* es la encargada de completar los espacios que no comprendemos en la cadena de sucesos, y el resultado es un conocimiento incompleto y escasamente verídico de la realidad. El entendimiento, por su parte, ocupa un puesto superior a la hora de penetrar la realidad, pues forja un juicio fiable de lo que ocurre en ella con ayuda de la comprensión de sus causas, siendo este el conocimiento superior hacia el que debe tender la filosofía (conocimiento que Spinoza denominó “conocimiento eterno por ideas adecuadas”<sup>31</sup>). Reconstruir una cadena causal por medio del entendimiento es el polo opuesto a llamar a esta cadena “libre albedrío”. Es cierto que la imaginación es la “culpable” de la creencia en el libre albedrío, ya que es la

---

<sup>31</sup> Spinoza, B., *op. cit.*, p 79.

encargada de intentar relacionar entre sí las ideas inconexas de nuestra mente en vez de tratar de entenderlas. Sin embargo, la imaginación posee también propiedades que nos permiten conocer de una manera más fiable los objetos que se presentan ante nosotros, y estas son las que tenemos que potenciar para convertir a la imaginación en una herramienta que se hará totalmente necesaria en seres como nosotros, en los que el conocimiento de la realidad por medio del entendimiento queda cojo. Aquí nos encontramos con la razón por la que debemos recurrir a la imaginación a la hora de conocer: nos ofrece un punto de apoyo para que el entendimiento sea más completo y nos permite a su vez alejarla de la actividad de crear ilusiones sin fundamento metódico que nos hagan ver la realidad de una manera engañosa. Debemos orientar la imaginación a desplegar el entendimiento en todo su esplendor, y pulirla para que las relaciones que establezca entre las ideas sean lo más fieles posibles a la realidad.

Tras esta pequeña disertación sobre la imaginación, podemos decir que esta trabaja a gran escala, según Spinoza, en tres niveles: el religioso, el moral y el político. No obstante, el tipo de ordenación de ideas que ofrecen estos tres campos no sacia al hombre sabio, sino que sacia solo a aquellos que aún necesitan de ciertas ilusiones que completen los huecos que ha dejado su entendimiento. El hombre sabio es el que sabe salir de esas tres concepciones del mundo y contemplarlo sin los prejuicios y filtros que ellas imponen; el resultado es una garantía de veracidad acerca del mundo que no se fundamenta en meras ilusiones. Michele Bertrand, que analizó la cuestión de la imaginación en Spinoza con absoluta profundidad<sup>32</sup>, nos dice que si usamos la imaginación sin criterio, esta terminará desembocando en la superstición. La incompletitud de nuestro entendimiento lleva a los hombres a creer cualquier tipo de historia ficticia que calme sosegadamente la confusión que nos causa la complejidad que despliega la Naturaleza ante nosotros. La superstición es un obstáculo en el camino de liberación que el individuo debe sortear, pues solo simboliza el desasosiego que le causa no entender un acontecimiento y tener la necesidad de explicarlo a través de las imágenes ilusorias que emergen de la imaginación cuando se siente amenazado.

Aun con todos los inconvenientes que pueda acarrear la imaginación, Spinoza creía que lo imaginario tenía una función primordial en la polis y en la convivencia, pues solo a

---

<sup>32</sup> Bertran, M., *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

través de comportamientos éticos basados en normas morales (las cuales nacen de la conjunción entre entendimiento e imaginación, y no de una moralidad esencial y trascendente) podía llegar el individuo a convivir en sociedad con el resto de hombres. No obstante, aquí debemos hacer un inciso y aclarar que mientras las normas morales le parecían carentes de legitimidad ontológica (pues no existen en ningún mundo trascendente) y, por lo tanto, eran obligatoriamente revisables cada cierto tiempo para garantizar el buen criterio de uso, Spinoza creía a su vez que los comportamientos éticos establecidos en la sociedad a través de leyes eran de absoluta prioridad y cumplimiento para todos los que quisieran vivir en ella, siempre y cuando se hubiese llegado a ellos a través de un proceso legítimo de deliberación. Volvemos a darnos cuenta de que el holandés ponía más el foco en la realidad material (basada en individuos de carne y hueso que construían sus propias reglas), que en una especie de realidad inmaterial, trascendente e inaccesible, totalmente ajena a nosotros.

Vivir en sociedad es necesario porque constituye el único tipo de vida que permite que los hombres más vulgares e iletrados puedan llegar a actuar de manera juiciosa, y porque garantiza que el derecho a la liberación que persiguen los instruidos esté protegido. Además, como optimista que creía en la salvación de la humanidad a través del conocimiento, Spinoza pensaba que el buen ejemplo dado por los virtuosos podría llegar a infundir ese espíritu de búsqueda del conocimiento y la felicidad en los menos adiestrados, y que poco a poco la sociedad al completo tendería a la búsqueda de una liberación ayudándose de las leyes éticas establecidas por ellos mismos, las cuales otorgaban el espacio necesario para que cada individuo pudiese encontrar su camino hacia sí mismo. El estado ideal sería, por tanto, aquel que aunque en sus inicios se sirviese de la coacción externa para imponer la racionalidad en los códigos de comportamiento social, en el futuro acabase por prescindir de ella al haber conseguido liberar a la sociedad y hacer que esta no necesite ya de unas leyes que impongan racionalidad a golpe de coacción, puesto que los individuos que la componen se servirían ya de su propia racionalidad para actuar. Como nos explica Francisco José Martínez en el estudio que realiza sobre el carácter político de la obra de Spinoza<sup>33</sup>, el holandés mantiene como base de su filosofía política la creencia de que el hombre, en su

---

<sup>33</sup> Martínez, F. J., op. cit., p. 221.

naturaleza, es ignorante, temeroso y se deja arrastrar por las pasiones más mundanas (lo cual le alejaría de las concepciones de los utópicos moralistas), pero podría llegar a cambiarlo a través del conocimiento y la virtud (lo que también le mantiene lejos de las ideas de los realistas cínicos). La propuesta de Spinoza se encamina entonces hacia un realismo moderado sin precedentes, que está en busca de la bondad dentro de la naturaleza humana y que se aleja del pesimismo propio de los realistas, debido a que Spinoza cree que podemos tomar como idea clara y distinta que el hombre quiere ser feliz y que dispone de las herramientas necesarias para conseguirlo.

#### **4. BISAGRA ENTRE METAFÍSICA Y POLÍTICA EN SPINOZA**

Por regla general, la fundamentación de la metafísica y la de la política han ido por caminos distintos en la mayoría de tratados filosóficos de los que disponemos; se podría decir que una de las tareas más difíciles de los filósofos siempre ha sido la de saber aplicar el gozne adecuado para articular estas dos disciplinas en su filosofía, o lo que es lo mismo, conseguir traspasar las ideas a la práctica.

En el caso de Spinoza, podemos decir que esta tarea no le resultó tan dificultosa como a otros filósofos, ya que su metafísica se basa en una cosmovisión natural del hombre y en una aceptación de lo que es, sin pretender elevar sus capacidades a un ideal impropio. El materialismo del que parte nos da buena prueba de ello, al proponer como *punto de inicio* el estudio de la propia materialidad del hombre, y no la presunta alma, mente o conciencia del mismo.

A continuación, vamos a compendiar los conceptos clave que sirven para articular la teoría política de Spinoza con su cosmovisión de la realidad:

- a) La inmanencia de la esencia: en apartados anteriores, hemos visto que la teoría de la realidad spinoziana apostaba por la inmanencia como primer motor que movía la realidad, tanto a nivel de microescala (el hombre) como a nivel de macroescala (el mundo). De esta manera, Spinoza evitaba tener que salir a buscar la esencia motora de las cosas a un mundo supraterráneo y sin posibilidad de rastreo científico. La no separación entre *Natura naturans* y *Natura naturata*

era la clave para poder concebir una filosofía del sistema de manera holística, y también para poder alejarnos de las teorías idealistas que pretendían sustituir el estudio del hombre terrenal por el estudio del hombre ideal. Spinoza buscó la manera de explicar que la realidad no estaba compuesta por dos entidades diferentes (lo sensible y lo suprasensible), sino que se trataba de una única sustancia con diferentes modos y atributos. Y como solo existía esta sustancia, debíamos concluir que era el elemento que vertebraba todas las cosas y que la aparente diferencia que percibíamos entre ellas se debía únicamente a la disparidad de los modos en que se nos presentan. Esto significaba que solo se daba una diferencia de grado entre los seres, y no de esencia.

En cuanto a la parte política, Spinoza tomó la inmanencia como principio a tener en cuenta a la hora de promover una ética adecuada a la naturaleza del hombre. Todo individuo, decía, lleva dentro de sí la necesidad de vivir en una polis que le otorgue seguridad y felicidad, y de querer participar en ella de forma activa para la conquista de las mismas, lo cual le achacaba por otra parte la responsabilidad de tener que instruirse para ofrecer la mejor versión de sí mismo a la hora de brindar su aportación. A consecuencia de que todos los hombres están, por naturaleza, inclinados a aportar su granito de arena a la sociedad en la que viven, concluía que la democracia era la forma política más legítima que teníamos, tanto por ceder a los individuos que componían la polis el poder central como por tomar a todos estos individuos como iguales<sup>34</sup>. Debido a ello, el republicanismo era la única soberanía posible para convivir con la democracia, pues brindaba la oportunidad de que fuese el pueblo el que eligiese quién y cómo se iba a gobernar y no una suerte de gracia divina.

- b) Identificación del acto y la potencia: recordemos que la teoría aristotélica del acto y la potencia nos decía que en la naturaleza, toda causa (potencia) conllevaba una sucesión de acontecimientos (actos) que le seguían inevitablemente, ya que si de una causa no se derivaran sus efectos, esta dejaría de ser causa. Una de las lecturas que tiene esta propuesta, que es precisamente la

---

<sup>34</sup> Consideraciones basadas en la obra de J. Peña, *La filosofía política de Spinoza*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.

que más conviene a Spinoza para aclarar su teoría, es la de que cada potencia tiene un único acto posible, que es el que de hecho se acaba desarrollando, y todos los caminos potenciales que creíamos caminables eran únicamente ilusorios. A nivel político, esta idea tiene consecuencias importantes, pues significaría que las leyes (que van a regir los actos que han de llevarse a cabo en la polis) se tienen que identificar con las potencias reales de los hombres (y no con un ideal de hombre estoico), para así garantizar que el cumplimiento de las mismas sea factible. Por otro lado, la libertad de la que tiene que ocuparse por garantizar el soberano consiste en proteger el derecho de cada individuo a llevar hasta el acto sus propias potencias individuales, pues este es el único camino que nos permite acercarnos a nuestra más íntima naturaleza y poder alcanzar, así, la felicidad. Concluimos recordando que para Spinoza, la única realidad que existía era la que de hecho se estaba dando, y que toda “posibilidad” anterior al acto que terminaba por no desarrollarse no contenía más que una apariencia engañosa de existencia.

- c) Principio de conservación: Spinoza presenta este principio para referirse a la propia actividad que busca perpetuarse a sí misma, tanto si está en un estado de reposo como si está en uno de movimiento. Esta es una de las características que más se identifican con el Dios spinozista, ya que la única y más profunda tendencia del mismo es la de (re)crearse una y otra vez a través de las potencias (causas) que pone en acto (efectos). En la política, este principio sigue con su significación originaria: el individuo tiene tendencia a perpetuarse en su estado, ya sea el dinámico o el de reposo. Por ello, un ciudadano activo es el que ha comprendido que es parte fundamental de la sociedad en la que vive y ha elegido hacer el mejor uso posible de sus capacidades y su razón para rendir justicia a su parte en esa sociedad, mientras que un ciudadano pasivo es el que aún no ha conseguido salir de la ignorancia insustancial en la que está sumido, y en la que no toma parte activa dentro de la realidad. La vida debe ser un acto creador y no una simple aceptación de lo ya dado.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Martínez, F. J., *Ibid.*, p. 192.

## 5. EL CULMEN DE LA METAFÍSICA SPINOZISTA: DIOS

El número de doctrinas religiosas que surgieron tras la Reforma fue un factor clave para que la significación de la palabra “Dios” estuviera más indeterminada que nunca; esto propició, a su vez, que diferentes partes de la sociedad tuvieran enfrentamientos continuos, ya que ninguna consentía que su percepción particular de la divinidad y de lo que esta significaba en el mundo pudiera llegar a ser pues en entredicho por la visión de otra doctrina. Incluso los nuevos grupos científicos emergentes, que promovían la visión de un cosmos que podía ser explicado a través de leyes físicas estables y eternas, admitían que más allá de estas debía haber algo que las infundiera energía y las sostuviera en su perpetuo movimiento<sup>36</sup>. Parecía evidente que el conflicto de este siglo no estaba en la existencia de Dios (la cual era aceptada por todos), sino en el tipo de Dios que defendía cada doctrina, así como su manera de desvelarse ante todos nosotros y la respectiva subordinación que eso demandaba.

Con los grandes avances científicos que llegaron tras el Renacimiento, muchos de los misterios de la naturaleza a los que con anterioridad se había dado una respuesta alegórica desde las diferentes órdenes religiosas fueron explicados a través de métodos y procesos reproducibles a gusto del hombre, lo que propició que una aterradora pregunta surgiera con fuerza en un siglo aún sometido a la religión: si el funcionamiento completo del Universo acababa siendo explicado por leyes científicas, ¿era necesario Dios como explicación de algo? En los albores de una nueva era científica, los métodos de trabajo y las respuestas que esta ofrecía parecían absolutamente incompatibles con las explicaciones que intentaba defender la religión. Y fue Spinoza el que llegó para tender un puente entre ambos mundos.

---

<sup>36</sup> Uno de los ejemplos más conocidos en la historia de la ciencia acerca de la religiosidad de los científicos de los siglos XVI-XVII es el de Galileo, que tras ser juzgado como hereje por aseverar que los movimientos celestes se podían explicar a través de leyes estables, seguía sin entender por qué eran esas leyes las que los permitían funcionar, y no otras; a propósito de esto, dijo tras ser juzgado por la Santa Inquisición: “*Eppur si muove*”, “y a pesar de todo, se mueve”, plasmando su asombro ante el movimiento perenne de la Tierra.

## 5.1. El nuevo Dios: la Naturaleza

El filósofo holandés anunció que la ciencia y la religión no podían estar en conflicto debido a que los pilares de los que se servía cada una para explicar el funcionamiento de la realidad, es decir, la Naturaleza y Dios respectivamente, no eran dos cosas incompatibles y que renegaran la una de la otra, sino que la Naturaleza y Dios eran simplemente la misma cosa (*Deus sive Natura*). Con esta frase, parecía que Spinoza instauraba una nueva forma de hacer religión en medio de un siglo puramente cristiano en Occidente, cuando en realidad solo estaba trayendo de vuelta la visión del cosmos que habían defendido siglos antes los filósofos griegos, pioneros tanto de la filosofía como de la ciencia. Guiándonos por la exposición de Vidal Peña García en su ensayo *El materialismo de Spinoza*, obra que inspiró a Matthew Stewart para redactar su famosa novela *El hereje y el cortesano*<sup>37</sup>, la Naturaleza de la que hablaba Spinoza no tenía nada que ver con la naturaleza que nos encontramos al salir al campo, habitada por árboles y pájaros (o al menos no se reducía a ella): se trataba más bien de la palabra Naturaleza en sentido originario y animista, tal como “la naturaleza del ser humano” o “la naturaleza de la materia”. Que Spinoza utilice el término “Naturaleza” para referirse a todas esas naturalezas pone en relieve que quiere agruparlas bajo el mismo nombre para llegar hasta la primera de todas ellas, la que permite que todas sean “la naturaleza de algo”: quiere llegar a la Naturaleza (o esencia) del Universo.

Una de las características más novedosas que atribuyó Spinoza a Dios o la Naturaleza (y que le valió el desprecio de la mayor parte de congregaciones religiosas de su época) era la de la cognoscibilidad: Dios podía llegar a ser aprehendido y descrito por todos aquellos individuos que dedicasen su vida a entender el funcionamiento del mundo. Esto significaba una alabanza arriesgada al poder de la razón humana y el alcance de su capacidad, y suponía un quiebre con la tradición misticista de siglos anteriores que entendía la fe como único camino que podía abrir las puertas a la divinidad pero que, a pesar de todo, rechazaba la idea de que dicha divinidad pudiera ser abarcable por el entendimiento humano. Tras esta declaración de intenciones, Spinoza presentó otro axioma no menos controvertido: el que afirmaba que Dios era la causa de todas las cosas. A priori, esta afirmación no tendría por qué haber alarmado a ningún individuo

---

<sup>37</sup> Stewart, M., “*El hereje y el cortesano*”, Barcelona, Intervención cultural, 2007, p. 157.

religioso del siglo XVII. La polémica apareció cuando se descubrió que la causa a la que estaba haciendo referencia Spinoza no era trascendente, sino inmanente: Dios era la causa de todas las cosas porque habitaba dentro de ellas dándolas vida, y no en un punto superior que las trascendiera y las vigilara; Dios estaba sujeto a ellas. La supremacía y omnipotencia divina se veían así coartadas, puesto que Dios solo podía existir a través del mundo y de los modos y atributos en los que se daba a conocer en el mismo: Dios no podría existir de otra manera y necesitaba de lo material para poder expresarse en su máximo esplendor.

Siguiendo con su nueva caracterización, Spinoza presentó otra particularidad que alejaba a su Dios de la concepción judeo-cristiana: Dios (o la Naturaleza) es la sustancia única que existe en el mundo, y todas las diferencias que apreciamos entre los entes que habitan en él son únicamente los atributos (o formas de expresarse) de Dios; sin embargo, estos atributos (que son las cosas del mundo) no pueden pasar a ser la sustancia (o causa) que dé vida a otra cosa. Por ello, solo puede existir una única sustancia creadora<sup>38</sup> (concepción que nos aleja de filosofías clásicas como la aristotélica, que presenta muchos tipos de sustancias [o causas eficientes] con capacidad de dar vida a las cosas que pueblan el mundo) e infinidad de atributos. Los modos en los que se presenta Dios son infinitos, y lo más sorprendente, cognoscibles para la mente humana, ya que formamos, junto con ellos, una única y misma esencia (que es la que nos hace un único y gran ser). Esto equivaldría a decir que cada cosa que podemos palpar, ya sea una hoja, un ladrillo, un libro o un brazo, nos está permitiendo palpar a lo que nosotros llamamos Dios. Para cualquier judío creyente del siglo XVII, equiparar la esencia de Dios con la esencia de un simple ladrillo valdría la bien merecida condena por herejía que echó de la sinagoga a nuestro filósofo.

La necesidad que los seres humanos tenemos de la sustancia primera es la misma que la necesidad que esa sustancia primera tiene de nosotros. El modo de dar de sí que

---

<sup>38</sup> Aunque Leibniz renunciaba por completo al Dios que proponía Spinoza debido a todas las limitaciones que este le imputó (punto que trataremos en los apartados siguientes), admitió estar de acuerdo con la idea de que Dios era la única sustancia que podía subsistir por sí misma, y que todo lo demás a lo que llamábamos ingenuamente “sustancias” dependían enteramente de la existencia de Dios.

compete a Dios es expresándose a través de sus modos y atributos, los cuales, por su parte, dependen de una causa primera que los haga ponerse en movimiento, causa que es el propio Dios; y lo que cierra este círculo es el movimiento que hace llegar de una parte a otra, es decir, Dios poniéndose en acto de la única manera en que podría haberlo hecho: haciendo que todas las causas de que dispone se transformen en su único efecto posible. Tal afirmación equivale a decir que lo que hay es lo único que puede haber, y que nada (ni siquiera una suerte de voluntad divina) podría cambiarlo. El determinismo que presenta nuestro filósofo se puede definir como una defensa de la necesidad que caracteriza a la divinidad: al igual que un triángulo no puede elegir no tener tres lados, ni la suma dos más dos tiene por elección dejar de ser cuatro, Dios no tiene por elección desunir las causas de sus respectivos efectos. Las cosas del mundo que nos parecen contingentes son igual de necesarias que el propio Dios, y aunque desde nuestra perspectiva limitada podamos creer que algo que se ha dado podía no haberse dado, desde un punto de vista filosófico, si se ha dado, es porque (por las razones que sea) no se ha podido no dar.

Estas afirmaciones tan deterministas no pretendían ser un aguacero de pesimismo para los hombres que buscaban disponer de una libertad real a la hora de actuar, ya que el hombre libre, según Spinoza, era aquel que podía seguir su propia naturaleza, la cual tenía un camino plagado de sus propios y particulares senderos de causas y efectos, y recorrerlos era lo que llevaría al individuo irremediabilmente a la felicidad. La libertad era por lo tanto una suerte de necesidad, pues cada individuo se sentía en la necesidad de poner en acto sus propias potencias y poder desarrollarlas (necesidad de la que el individuo se sentía “esclavo”, aunque fuese una esclavitud que desembocaba en la libertad).

Como ocurre con muchos de los filósofos que alguna vez han querido teorizar sobre Dios, al Dios de Spinoza se le puede hacer una mejor aproximación diciendo lo que no es que intentando describir qué es y cómo actúa. Y la primera descripción negativa que podemos resaltar de él es que no es un Dios personal y procurador: para Spinoza la moral no existe dentro de la divinidad, ya que todo lo que ocurre a partir de ella es necesario y sería incongruente decir que algo que ocurre necesariamente y no puede no ocurrir *es malo*, o en otras palabras, que no debería haberse dado así. Tanto lo que los

humanos llamamos bueno como lo que llamamos malo emerge de la necesidad de la Naturaleza, por lo que debemos llegar a la conclusión de que las etiquetas “bueno” y “malo” aparecen con el lenguaje y no tienen existencia a nivel ontológico. Esto, sin embargo, no significa que lo bueno y lo malo no existan *para nosotros*, porque lo hacen y sus fundamentos enraízan en cuestiones relativas a la cultura y la sociedad donde se han desarrollado ambas nociones. Pero el Dios de Spinoza, resaltaba muy bien Stewart en su novela<sup>39</sup>, no es bueno en sí: él deja que las causas lleguen a sus efectos, pero no interfiere en las que van a desembocar en una tragedia. Si este Dios intercediera en los acontecimientos de los que él mismo es causa, anularía por completo la esencia de esos acontecimientos, que es la necesidad. Y dejaría de ser el Dios que aquí estamos caracterizando. Las leyes de Dios no son el tipo de leyes que se pueden infringir, ni por él mismo ni por otra cosa que no sea él (pues tal cosa no existe).

Concluimos la caracterización de la divinidad spinozista diciendo que Dios no puede castigar o premiar, y no se encuentra en un cielo supramaterial repartiendo justicia sobre el conjunto de los seres vivos; la creencia contraria, vigente en todos los siglos de cristianismo, es solo una prueba más de la tendencia del ser humano a enorgullecerse y enaltecer su imagen, pues está adjudicando al Ser perfecto las características humanas que desearía tener él mismo. La invención de un Dios justiciero y temible, concluye Spinoza, no ha servido más que para ayudar a que las clases superiores puedan salvaguardar su poder.

## **5.2. El problema de la relación materia-pensamiento**

Antes de que lo tratase Spinoza, Descartes ya había hecho una aproximación a la cuestión de la relación materia-pensamiento y se había aventurado a otorgar una solución, la cual convenció a muchos de los intelectuales de su época. Para el francés, en el mundo solo podían darse dos tipos de existencias: la del pensamiento y la de la materia. Mientras que la existencia de la materia se daba en los cuerpos perecederos, la del pensamiento se daba en las mentes, las cuales tenían un acceso franco a lo divino y eterno. Por ello, el hombre era un ser privilegiado entre todos los demás seres, ya que disponía de una mente que le permitía apreciar los dos tipos de realidad de los que se

---

<sup>39</sup> Stewart, M., *Ibid.*, p. 160.

componía nuestra realidad y, por lo tanto, le abría la posibilidad de emprender un trayecto hacia la libertad. Con esta nueva hipótesis propuesta por Descartes, el dominio de la mente quedaba totalmente separado del dominio que podía estudiar la ciencia, esto es, el mundo de la materia; por ende, esta nueva propuesta constituía una ventaja para la religión y la originalidad de sus respuestas, pues la ciencia ya no podía pretender ofrecer respuestas a problemas que iban más allá de la fisicalidad. La teoría cartesiana pareció cerrar el debate al concluir que las dos entidades eran campos delimitados, distintos e inconmensurables. Sin embargo, esto significaba abrir otro debate no menos peliagudo: ¿cómo pueden interactuar las mentes y los cuerpos, si se trata de dos tipos de existencias radicalmente separadas?

Malebranche intentó resolver esta encrucijada poniendo en juego a Dios y su voluntad salvadora: cuando un ser humano quiere dar una patada al aire, es Dios el que aparece en escena y hace que el deseo de su mente se reproduzca en el mundo físico. Esta suerte de bondad divina no nos deja de recordar al optimismo que mostraba Descartes con Dios y sus necesarias intervenciones para que el mundo dispusiera de una coherencia que lo sostuviera (“sé que el genio maligno no existe porque *Dios no me engañaría*”). El “ocasionalismo” que trataba de defender Malebranche no era, sin embargo, demasiado creíble a ojos de cualquier persona crítica que iniciase una reflexión seria sobre el tema, ni siquiera en la mentalidad de la sociedad del siglo XVII.

La tesis que propuso Spinoza para resolver el problema fue innovadora porque desde un principio, negaba que hubiese problema. Recordemos que lo que había creado el aparente problema era la separación entre mente y cuerpo que Descartes había expuesto en su filosofía; sin embargo, Spinoza creyó que esa separación no era más que una vana ilusión. La mente, según él, se regía por las mismas ordenanzas que el cuerpo, esto es, por las leyes que establecía la Naturaleza, leyes que poseían el mismo origen y la misma esencia. La manera de pertenecer al mundo de un ser humano que disponía de pensamiento era la misma que la de un elefante, una gota de agua o un abedul, puesto que la capacidad de pensamiento de ninguna manera nos otorgaba un estatuto superior a estos, al contrario de lo que se llevaba creyendo durante siglos.

La propuesta de Spinoza terminaba de un plumazo con el problema que había presentado Descartes (¿cómo pueden relacionarse dos sustancias tan diferentes entre sí?), pero daba paso a una nueva controversia, no menos difícil de resolver: ¿cómo puede una única sustancia presentarse de dos maneras tan diferentes? La aproximación que hizo para abordar una posible respuesta era la que afirmaba que dos de los infinitos atributos (o modos de presentarse) de la sustancia eran el pensamiento y la extensión. De esta forma, aceptaba la existencia de esas dos entidades, pero no como entidades independientes, sino como formas distintas de hablar de lo mismo, esto es, Dios. Dentro de cada uno de los dos campos, existía así un engranaje que conectaba sus elementos de una forma paralela a como ocurría en el otro campo, lo que no hace sino verificar la conexión entre ambos (“El orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas”<sup>40</sup>). Esto implicaría, para infortunio de los religiosos que adoptaban buenos comportamientos por el simple hecho de creer en la existencia de una recompensa que estaba esperando en la otra vida, que cuando uno de los dos modos de ser perecía, el otro lo hacía a su vez, y quedaba desechada la idea que defendían la mayoría de religiones acerca de la inmortalidad del alma tras la muerte corporal.

### **5.3. El Dios spinozista, ¿un Dios verdadero?**

En un ambiente de ferviente religiosidad como el que aún reinaba en el siglo XVII, presentar un Dios que desafiaba todas las características que debía poseer un ser perfecto (poder de intervención, moralidad, beatitud, omnisciencia) ponía en entredicho que el ente presentado pudiera llamarse realmente Dios. Y fue Leibniz, contemporáneo de Spinoza, el que expresó dicha denuncia.

Leibniz era un filósofo más ortodoxo que Spinoza, y defendía la utilidad de la filosofía por un motivo muy concreto: tenía la creencia de que la filosofía era la única que nos podía llevar al conocimiento de que hay un ser supremo muy por encima de nosotros, causa de todo lo que vemos. Debido a esta creencia, escuchar algunas de las afirmaciones que había hecho Spinoza (sobre todo las que entraban dentro del espacio ontológico) le hacían dudar de la gran agudeza que siempre le había atribuido al

---

<sup>40</sup> Spinoza, B., *Ibid*, p. 119.

holandés. Y tras estudiar sus teorías y asegurarse de que el Dios que presentaba Spinoza no era una simple forma diferente de referirse al Dios ortodoxo, Leibniz emprendió una cruzada para demostrar el espacio insalvable que separaba al Dios de uno del Dios del otro.

Para presentar las diferencias entre el Dios spinozista y el Dios tradicional, Leibniz se sumergió primeramente en la empresa de recordar las características de este último. El primer postulado que rescató fue el de que cualquier Dios que se precie, debía tener capacidad de decisión e intervención. Si nosotros, seres imperfectos, tenemos cierta capacidad de decisión incluso con nuestras limitaciones terrenales, ¿cómo no iba a tenerla el ser más perfecto de todos? Además, si Dios es la perfección máxima, debe contener todas las demás perfecciones; por lo tanto, tiene que tener la perfección del poder de elección, ya que en caso contrario no podría elegir lo mejor de todo (que es lo que le convierte en el más Bueno de todos). Que Dios tomase elecciones que no fuesen las más buenas tampoco tendría ningún sentido, si nos estamos refiriendo al ser más perfecto de todos, pues contiene en sí todas las perfecciones en su grado máximo. Para completar esta caracterización, Leibniz hacía patente que para poder conocer qué elecciones son las más buenas, Dios debe tener también un intelecto que le permita conocer todas las posibilidades que existen: es la vuelta a la descripción de un Dios omnisciente y personal, caracterizado por su intelecto y su bondad.

En el lado contrario, Spinoza aseguraba que Dios era equivalente a la Naturaleza siempre y cuando “Naturaleza” se refiriese a un campo mucho más amplio que el de la mera naturaleza física (es decir, siempre que se refiriese a un campo que estudiase la naturaleza primera de las cosas, tanto físicas como no físicas). Pero Leibniz no podía más que diferir ante una caracterización tan limitada del ser más perfecto: no es que la Naturaleza de la que Spinoza habla no exista, sino que esa Naturaleza no es lo mismo que Dios. ¿Por qué debemos llamar divinidad a la naturaleza del hombre, la naturaleza de un pájaro o la naturaleza de una roca? Como bien plasmó Stewart en su novela, la

esencia de las cosas entra en el campo de lo natural, y “lo divino tiene que ser de algún modo posterior o anterior a lo natural, o, de lo contrario, no es divino en absoluto”.<sup>41</sup>

En la filosofía de Spinoza, por otro lado, hay algunos postulados que Leibniz decidió aceptar para su propia filosofía. Uno de ellos es la importancia incontestable que el holandés otorgó a la razón y el entendimiento humano: no puede ser que Dios vaya procediendo día a día, creando leyes sin parar, sin dejar establecidas unas constantes fijas que pueda conocer la razón. Y aun creyendo en la existencia de estas leyes estables, Leibniz, como buen cristiano ortodoxo, debía resolver el problema que hacía incompatibles la omnipotencia de Dios y los nuevos métodos científicos que trataban de dar una explicación completa del universo a través de leyes. Para no caer en el error de deificar toda la naturaleza (tal y como hizo Spinoza), Leibniz decidió que lo que más convenía era hablar de un Dios que no estuviese en contraposición de la razón y de las leyes que se estaban descubriendo a través de la ciencia. La primera respuesta al problema que el alemán esboza en el *Discurso* tuvo como punto de partida una de las características que le había atribuido a Dios con anterioridad, esta es, la capacidad de decisión; de esta forma, podía hacer compatibles los nuevos avances científicos que se estaban dando en su siglo con un Dios que elegía que fuese eso lo que se estaba descubriendo en el mundo, ya que *Dios elige el mejor de los mundos posibles* en los que vamos a vivir, un mundo que además es cognoscible para nosotros. En su *Teodicea*<sup>42</sup>, Leibniz da una descripción casi poética de todos los mundos que se podían haber desarrollado (y que, aparentemente, habrían evitado alguno de los peores episodios de la Historia) y de lo que habría supuesto vivir en cada uno de ellos: por muy perfectos que puedan parecer estos mundos, dice, ninguno de ellos posee una característica básica para que se pueda decir que es un mundo más perfecto que el nuestro, que es la de la existencia. Debemos entender que Dios no elige entre sucesos posibles que se podrían haber dado (como que Adán no mordiera la manzana), sino entre mundos posibles al completo. Y entre todos los que se podía elegir, este le ha parecido el mejor de todos. De esa forma, Leibniz puede aunar la idea de que todo en el mundo está conectado (ya que en un mundo posible todos los elementos componen una sola unidad necesaria) con la afirmación de que se necesita de un Dios extramundano para que sea esta conexión de

---

<sup>41</sup> Stewart, M., *Ibid.*, pag. 231.

<sup>42</sup> Leibniz, G. W., *Teodicea*, traducción y notas de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca, 2014.

cosas la que existe y no otra. También pudo aunar, gracias a su explicación de los mundos posibles elegidos en su totalidad, el hecho de que existan cosas malas (que implican sucesos pequeños) con que aun así, Dios haya elegido el mejor de los mundos posibles al escoger el nuestro, pues aquí el número de cosas malas es menor que en el resto. Por último, y con motivo de aprovechar el argumento de los mundos posibles para cerrar una caracterización perfecta de Dios, recoge la idea de que este es el mejor de los mundos posibles para añadir que Dios es bueno por haberlo elegido en detrimento de otro peor.

Tras esta caracterización de Dios, podemos apreciar que las diferencias con el Dios que presentaba Spinoza son inconciliables. Mientras que el Dios de Spinoza no tenía elección de nada (lo que le mantenía sujeto a necesidades y, por lo tanto, subordinado), el Dios de Leibniz (que a fin de cuentas es una descripción filosófica del Dios que presentaba la Iglesia Católica) tenía capacidad de elección para cambiar todo aquello que sucediese en el Universo en el instante que quisiera. Además, la moral era una cualidad imprescindible de este Dios (al contrario que el de Spinoza), pues sin ella las elecciones que tomase podrían ser tanto buenas como malas, y estaríamos en un mundo mucho peor del que de hecho estamos (en el cual quizá no tendríamos ni la capacidad para reflexionar sobre Dios).

Si Spinoza quiso deificar toda la naturaleza, Leibniz afronta otra tarea no menos difícil, ahora intentando deificar el ser humano y su alma para fundamentar la conexión que se establece entre ella y la naturaleza divina. Para el alemán, la razón nos hace superiores al resto de seres vivos porque nos pone sobre la pista de Dios; esto significa que la mente existe y es algo muy distinto al cuerpo, mundano y perecedero. No puede ser que nuestro cuerpo y nuestra mente sean la misma cosa porque el cuerpo es un mero agregado de cosas transitorias que crean la ilusión de un bloque compacto que acaba expirando, mientras que la mente es algo muy distinto, ya que se pone en contacto con ideas que subsisten por sí y, por lo tanto, son eternas. El material del que está hecha la mente es muy distinto al material del que está hecho el cuerpo. Y si aceptamos estos postulados como verdaderos, nos damos cuenta de que volvemos a caer en la antigua separación entre el mundo inmaterial y suprasensible y el mundo corpóreo y transitorio; volvemos de nuevo al viejo problema cartesiano que establecía la separación entre

mente y cuerpo y no conseguía tender un puente convincente entre ambos. No obstante, Leibniz aceptó el reto y se aventuró a construir ese puente.

Para comenzar, era totalmente necesario desarmar la idea spinoziana de que solo existía una sustancia, y para Leibniz esta tarea no supuso un gran esfuerzo, ya que si solo existiese una sustancia, eso nos convertiría a nosotros en apariencias o meros atributos de ella, lo cual era incompatible con la teoría que proclamaba la supremacía del ser humano entre el resto de los seres. Por consiguiente, el alemán aventura que en el mundo existen muchas sustancias diferentes, tantas como mentes y cuerpos individuales, y que todas ellas están sujetas a la gran sustancia primera que las da vida, es decir, Dios. Las sustancias ya no son, como afirmaba Spinoza, algo que “es por sí mismo y se concibe a sí mismo”, sino que solo se corresponden con la primera parte de la afirmación (pues la única sustancia que puede concebir otras sustancias nuevas es la sustancia primera, Dios); este es el nacimiento de un nuevo concepto de sustancias, a las que Leibniz bautizó como *mónadas*.

Las monadas que presenta Leibniz son únicas e incoaccionables, es decir, tienen su propia naturaleza y dependen solo de ellas mismas para poder ser lo que son. Es imposible intentar cambiarlas desde el exterior. Esto tiene una implicación directa muy importante, ya que significa que las mónadas están absolutamente cerradas a cualquier contacto con otra mónada, pues tal contacto haría peligrar su estatus de sustancia única e inalterable. El único cambio que experimentan a lo largo de su existencia (que, por otro lado, es inmortal, al contrario que la del cuerpo que habitan) es el que las permite ir desarrollando sus propias facultades, las cuales están desde un principio presentes, pero en estado latente (esta idea nos recuerda a la visión que tenía Spinoza sobre la teoría acto-potencia, tándem que acababa reduciendo simplemente a “acto” si dejábamos transcurrir el tiempo necesario para que se desarrollaran las potencias, lo que significaba que para él, no existían potencias que se hubieran “perdido” por el camino). Lo que hace única a una mónada leibniziana no son tanto sus virtudes como sus defectos, los cuales nacen de la imperfecta percepción del mundo de la que dispone cada mónada (si su percepción del mundo fuese perfecta, esa mónada sería Dios): las limitaciones que hacen que cada mónada tenga una perspectiva restringida del mundo son únicas y diferentes a las limitaciones de otra, puesto que si estuvieran viendo el mundo desde el

mismo punto limitado, serían la misma mónada. Y es esta imperfección característica de las mónadas la que les permite gozar de lo que algunos llaman “libre albedrío”, que para Leibniz no es otra cosa que creer estar tomando decisiones a consecuencia de nuestra ignorancia sobre el futuro que ya tenemos inscrito dentro de nosotros. Como podemos apreciar, las semejanzas con la visión de Spinoza son más numerosas de lo que se podría sospechar con una lectura superflua de ambos filósofos.

Tras esta presentación de la teoría de las mónadas, que abarcan tanto el campo físico como el metafísico, Leibniz solo tenía que hacer explicable que las mónadas mentales pudieran hacer moverse a las mónadas corporales hasta su objetivo último. La respuesta que ofreció a esta problemática recibió el nombre de “armonía preestablecida”, y tuvo el toque optimista que caracterizaba toda la teología de Leibniz: aunque cada mónada solo pudiera moverse y ser consciente de su propio mundo, existía una especie de armonía celestial que hacía que todas las diferentes mónadas se moviesen en conformidad para dar de sí un mundo exterior coherente. Este era el legado del Creador: establecer un orden armonioso que permitiese al hombre ser feliz y subsistir en el mundo en el que vivimos.

A lo largo de la historia, ha habido numerosos intentos de compatibilizar las filosofías de Spinoza y Leibniz, y estos intentos no carecían de fundamento: como hemos visto, ambas concepciones del mundo y la divinidad poseían muchas características en común, y en varios puntos de su lectura podría llegar a decirse que se está hablando de la misma teoría. Sin embargo, los elementos dispares tienen un peso tan grande dentro de los postulados de cada filósofo que hacen que la tentativa de construir un espejo de semejanzas en el que se puedan reconocer ambas filosofías sea una empresa completamente improductiva: por mucho que ambas concepciones de la divinidad compartan su creencia en la eternidad de la sustancia primera, o en la gran utilidad que la razón tiene para el hombre, la discrepancia entre la existencia de un creador trascendente y otro inmanente, o de un mundo formado por materia y cuerpo y otro por una única sustancia con diferentes modos de expresión, hacen que estas dos grandes teorías tengan que convivir completamente separadas y, en cierto grado, en disonancia,

obligando a los afortunados aprendices de filósofos a tener que elegir entre la validez de una y la de la otra.

## 6. CONCLUSIONES

Habiendo sido el objetivo principal de este trabajo el retrato del Dios que presentó Spinoza y su consiguiente comparación con el Dios tradicional para apreciación de posibles diferencias y similitudes, y teniendo en cuenta el breve espacio para llevar a cabo la tarea, podemos dar por cerrado el cometido y caracterizar este ensayo como un breve resumen de la filosofía metafísica de Baruch Spinoza, con el concerniente ensalzamiento de cada uno de sus puntos clave.

Spinoza es tratado como un adelantado de su época por presentar una descripción de un Dios aún desconocido en Occidente, que carece de trascendencia, de poder de elección y de bondad. Podemos apreciar que este Dios no es algo diferente al resto de seres humanos: la salvación y la seguridad que prometía el Dios cristiano quedan así completamente descatalogadas.

Aun con la lejanía que presenta con respecto al Dios cristiano, el tipo de inmanencia que caracteriza al Dios spinozista pone en juego una esperanza de la que carecía el Dios tradicional: *todos somos Dios*, y podemos acceder a la felicidad de manera directa si sabemos encontrar nuestro camino. La libertad depende del nivel de conocimiento que obtengamos sobre nuestra propia naturaleza, y de la forma en que utilicemos ese conocimiento para vivir en sociedad; Spinoza propone de esta manera llevar a cabo una tarea de vuelta hacia los postulados clásicos de la filosofía.

Esta filosofía nos abre el camino a un nuevo modo de practicar religión, que reniega por completo de la sumisión personal que demandaba la religión tradicional en Occidente. Ahora, la religión consiste en una oda a la divinidad que habita en cada uno de nosotros, a nuestra capacidad de entendimiento y a nuestra capacidad de actuación. *La religión somos nosotros*. Ninguna clase social que pretenda autotitularse como superior puede decirnos qué lugar debemos ocupar en el mundo, y mucho menos obligarnos a ocuparlo. Las clases sociales dejan de tener validez, por primera vez, con Spinoza.

La nueva visión del mundo que presenta el holandés aún a las dos concepciones, aparentemente incompatibles, bajo las que se habían posicionado los filósofos anteriores: por un lado estaban los mecanicistas, que aseguraban que el funcionamiento del mundo era similar al de una máquina, por lo que las ciencias que mejor podían explicar la naturaleza del ser humano y del mundo en el que vivía eran la biología y la física; por otro lado se encontraban los vitalistas, que aseguraban que la vida *no se reducía* a meros procesos mecánicos de la materia, sino que nacía de algo mucho más profundo (¿cómo si no podríamos explicar la diferencia entre un cadáver y un ser vivo?). Spinoza se decantó por unir ambas ideas, creyendo que una sola era insuficiente para poder explicar el complejo proceso de la vida y el movimiento: los procesos del mundo se rigen por leyes estables y mecánicas, pero el soplo de vida que las hace ponerse en movimiento está arraigado en un primer motor mucho más profundo que la fisicalidad en la que se materializan. Se trata de un soplo de vida divino que descansa dentro de los hombres y de las cosas, y que al contrario que el resto de procesos que rigen el mundo, no podemos explicar con ayuda de un compendio de leyes creado a través de la investigación y la pesquisa de casos particulares. Es este vitalismo el que permite a Spinoza afirmar que todos los seres somos Dios, debido a que estamos infundidos por él; y es el mecanicismo por el que se rigen las constantes del mundo el que nos permite crear movimiento pasando de las causas a los efectos y, a su vez, poder rastrear las causas a través de sus efectos. Al igual que a la hora de limitar las sustancias que habitan el mundo a una única sustancia, el holandés limita los motores que mueven el mundo a un único motor, y aún a todos los elementos aparentemente dispares bajo el manto único de la Naturaleza.

La filosofía spinozista es una filosofía del optimismo, de las posibilidades y de la liberación. No es una filosofía que quiera poderlo todo; es una filosofía que comprende lo que puede y lo que no puede hacer, y es maestra en saber explotar el campo del poder ser, y hacer de él una virtud. Se niega a sentirse impotente por aquello que no puede hacer, puesto que ha comprendido que las leyes de la Naturaleza escapan de nuestro control; y gracias a este entendimiento, es una filosofía que se ha hecho experta en renegar de aquellos senderos que la puedan causar frustración por ser incaminables, pues juzga que esta frustración es simplemente el desconocimiento de los otros muchos senderos caminables.

La visión de la realidad que promovió Baruch Spinoza ha sido un punto de apoyo para muchos de los intelectuales que han conseguido cambiar el mundo, principalmente por el reconocimiento que hace de sus propias limitaciones. Se terminan las presunciones de omnisapientia religiosa y científica. Comienza la era del reconocimiento terrenal y el valor de lo transitorio. Y se abre el camino que permite el único conocimiento posible, esto es, *el conocimiento humano*.

Para terminar este ensayo, acudiremos a una cita de Albert Einstein, otorgada como respuesta al ser preguntado sobre sus creencias acerca de Dios y del mundo. La descripción que concedió el físico es una de las más merecedoras del reconocimiento spinozista que nos ha proporcionado la historia, y creemos que el propio Baruch Spinoza la consideraría meritoria de una mención especial:

Tu pregunta (¿existe Dios?) es la más difícil del mundo. No es algo que pueda responder con un simple sí o no. No soy ateo. No sé si pueda definirme como un panteísta. El problema en cuestión es demasiado vasto para nuestras mentes limitadas. ¿Puedo contestar con una parábola? La mente humana, no importa qué tan entrenada esté, no puede abarcar el universo. Estamos en la posición del niño pequeño que entra a una inmensa biblioteca con cientos de libros de diferentes lenguas. El niño sabe que alguien debe de haber escrito esos libros. No sabe cómo o quién. No entiende los idiomas en los que esos libros fueron escritos. El niño percibe un plan definido en el arreglo de los libros, un orden misterioso, el cual no comprende, solo sospecha. Esa, me parece, es la actitud de la mente humana, incluso la más grande y culta, en torno a Dios. Vemos un universo maravillosamente arreglado, que obedece ciertas leyes, pero apenas entendemos esas leyes. Nuestras mentes limitadas no pueden aprehender la fuerza misteriosa que mueve a las constelaciones. Me fascina el panteísmo de Spinoza, porque

él es el primer filósofo que trata al alma y al cuerpo como si fueran uno mismo, no dos cosas separadas<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Entrevista publicada en el libro *Glimpses of the Great* de G. S. Viereck, New York. Macaulay, 1930.

## **Bibliografía**

- G. S. Viereck; *Glimpses of the Great*, New York. Macaulay, 1930.
- Stewart, M.; “*El hereje y el cortesano*”, Barcelona, Intervención cultural, 2007.
- Spinoza, B.; *Ética*, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.
- Spinoza, B.; *Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico*, traducción de Atilano Dominguez, Madrid, Alianza, 2004.
- Spinoza, B.; *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.
- Martínez, F.J.; *Autoconstitución y libertad*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- Deleuze, G.; *Estudio formal de la Ética y del rol de los escolios en la realización de ese plan: las dos Éticas*
- Adorno; *Terminología Filosófica II*, Madrid, Taurus, 1987.
- Tosel, A.; *Du matérialisme de Spinoza*, París, Kimé, 1994.
- Hegel; *Ciencia de la lógica*., Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013.
- Boecio; *Consolación de la Filosofía*, VI, Madrid, Alianza, 1999.
- Séneca; *Octavia*, en *Tragedias*, II, traducción y notas de Jesús Luque Moreno, Madrid, Grados, 1988.
- Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, traducción y notas de I. Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989.
- Leibniz, G. W.; *Teodicea*, traducción y notas de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca, 2014.
- Peña, J., *La filosofía política de Spinoza*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.
- Bertran, M.; *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- Deleuze, G.; *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick, Barcelona, 1975.
- Deleuze, G., *Foucault*, París, Minuit, 1986.

Hernández, A., *Razón, persona y política: algunas perspectivas filosóficas*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1996.

Noceti, F.; *Las cartas del Mal. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh*, comentario de Gilles Deleuze, Buenos Aires, la Caja Negra Editora, 2006.

Cicerón; *De natura deorum*, Madrid, Romana, 1946.

Maravall, J.A.; *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona. Ariel, 1983.

Artículos y ensayos extraídos de internet:

Sanz, V; *Teísmo y ateísmo en Spinoza*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 1997

([http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4047/1/Estudios\\_Filos%C3%B3ficos1.pdf](http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4047/1/Estudios_Filos%C3%B3ficos1.pdf))

Padial, J. J.; *La respuesta hegeliana al acosmismo de Spinoza*, Universidad de Málaga, 2013

(<https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/6559/LA%20RESPUESTA%20HEGELIANA%20AL%20ACOSMISMO%20DE%20SPINOZA.pdf?sequence=1>)