

Metafísica y política del amor intelectual a Dios en la Ética de Spinoza

*The metaphysics and politics of the intellectual love of God
in Spinoza's ethics*

ADRIANA MENASSÉ¹
Universidad Veracruzana, Xalapa
amena993@gmail.com

RESUMEN

¿Cuál es el más alto propósito al que puede aspirar el ser humano? ¿Qué clase de sociedad sería la más deseable según la visión que nos presenta Spinoza en su Ética? El presente trabajo quiere explorar la noción de “amor intelectual a Dios” tal como se despliega en el capítulo V de su obra magna, con el fin de ponderar la empresa a la que el filósofo dirige sus esfuerzos, las liberaciones que en ella se vislumbran, pero también los sacrificios filosóficos y existenciales que comporta. ¿Es la beatitud el verdadero bien supremo de la Ética? En este trabajo exploramos la posibilidad de que la consideración tolerante de los otros y la disposición a la amistad constituyan el verdadero motor del sistema.

Palabras clave: tolerancia, beatitud, responsabilidad

ABSTRACT

What is the highest good man can seek? What kind of society can we propose according to Spinoza's Ethics? This paper explores the notion of “intellectual love of God” as presented in Part V of the Ethics dwelling on the emancipatory elements it brings forth as much as the existential and philosophical costs it entails. Is the intellectual blessedness Spinoza offers the real *summum bonum* of the Ethics or, as we suggest, it is political peace, tolerance and a friendly disposition towards one another the true aim of his system?

Keywords: tolerance, blessedness, responsibility

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1468-3300>

Introducción

Spinoza y el spinozismo se han convertido, en los últimos tiempos, en un referente filosófico para el pensamiento que busca trazar un nuevo paradigma. Este se asienta en la crisis ambiental y ecológica que hoy nos convoca poniendo en cuestión la centralidad de lo humano y de la moralidad propias de la tradición humanista. Volver a Spinoza se plantea como una manera de romper lo que algunos perciben como “soberbia humana” frente a una “naturaleza” convertida en reservorio de bienes de consumo, para volver a una noción armónica, integral y holística de nuestro lugar entre el conjunto de los seres.² Hay que recordar que la radical ruptura que plantea el pensamiento de este discreto y cauteloso autor se enfrentaba a un orden dominado por las guerras de religión, era peligrosamente vigilado por la Inquisición y por ortodoxias que difícilmente admitían cuestionamientos a sus creencias. Este es, consideramos, el contexto y el sustrato de su pensamiento, y entenderlo no acota su poder, sino que ilumina el lugar en que se gesta su proyecto. Con todo, es posible releerlo desde otras coordenadas y acudir a sus intuiciones para ponderar nuevas interrogantes. La beatitud, bien supremo y objeto último de la Ética, aparece como el horizonte al que el ser humano ha de aplicar su fuerza y entendimiento para alcanzar la paz, es decir, la felicidad. Es esta idea la que nos convoca y quisiéramos revisar aquí, no para negar que nos encontremos en una crisis civilizatoria sino para saber si es en este marco donde habremos de encontrar nuestras orientaciones.

El amor intelectual a Dios representa, en la obra de Spinoza, el fin más alto de la Ética, culminación de su exposición y de su método, así como la realización más completa de nuestra capacidad racional. Se trata de la forma más perfecta del amor y, por lo tanto, la más gozosa y la más duradera. Pues nada puede destruir nuestro amor a Dios. A diferencia del amor que nos une a otros y de la alegría que este amor supone, el amor a Dios no puede verse mermado, frustrado o traicionado, ya que Dios es eterno y el amor que nos une a él participa de esa eternidad. Hay que recordar la definición de amor que hace Spinoza: “el amor no es sino la alegría acompañada por la idea de una causa exterior”.³ En la medida en que la alegría y el conocimiento pleno (pues el amor a Dios es

² *Ética* III, Prop. 13, scholium. Nos referimos a la visión cada vez más extendida de la llamada “ecología profunda” según el trabajo del filósofo noruego, Arne Naess, así como de muchos de sus seguidores. Naess distingue entre la ecología superficial que considera el problema ambiental a partir de una sustentabilidad concebida en términos de lo que es útil a la vida humana, y una perspectiva que busca descentrar la primacía de lo humano en favor de lo que llama “igualitarismo biocéntrico”. La obra de Spinoza aparecería como pilar y punto de partida para estas reflexiones; habría que ver, sin embargo, si su propuesta no termina siendo incongruente al negar el lugar central del ser humano pero, a diferencia de Spinoza, hacer reclamos morales a su actuación. Dicha discusión, sin embargo, sale fuera del marco del presente trabajo.

³ SPINOZA, B., *Ética*, traducción de Vidal Peña, 3ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 2016, pp. 228.

idéntico al conocimiento mismo de Dios); en la medida en que consideremos a Dios la causa externa de nuestra alegría, Dios se convierte en la razón de nuestra bienaventuranza volviendo dicho amor inquebrantable y completo.

La manera en que Spinoza comprende la noción de Dios es, por supuesto, el núcleo de los conflictos que causara en su momento y el tema central de nuestra propia reflexión. Como es sabido, para Spinoza Dios es idéntico a la naturaleza, “Dios, o sea, la naturaleza” (*Dios sive natura*) significa que todo lo que sucede en el mundo es producto de las leyes de la naturaleza, o sea, de Dios. Así, la completud, el conjunto de las causas de todo lo existente es, de hecho, uno de los contenidos de ese amor intelectual a Dios. Se trata del conocimiento de la necesidad que brota de la esencia de las cosas en la medida en que dicha esencia consiste en el deseo universal de perseverar en el ser (todo, por la naturaleza de su esencia busca perseverar en su ser).⁴ Y es, justamente ese deseo, ese *conatus*, el que, al prosperar y ensanchar las posibilidades de existencia del ente le proporciona satisfacción y alegría. A esto Spinoza le llama “pasar a una mayor perfección” o incluso pasar o adquirir “una mayor realidad”. El paso de una menor perfección a una mayor da cuenta del afecto de la alegría. Pasar de una mayor perfección o realidad a una menor, da como resultado el afecto de la tristeza.⁵ Como sabemos, para Spinoza hay sólo tres afectos fundamentales: la alegría, la tristeza y el deseo mismo. Todos los demás afecciones del alma son combinaciones o derivados de estos tres. En este sentido, la libertad individual, tal como la conoce y pondera la tradición filosófica, se convierte en la *Ética* en una mera ilusión provocada por el conocimiento inadecuado de las cosas, eso que Spinoza llama “imaginación”. Para Spinoza la única libertad que le es dada al ser humano es la del conocimiento, es decir, la de comprender adecuadamente la necesidad que rige la naturaleza. Al comprender correctamente dicha necesidad, es decir, al conocer “desde la perspectiva de la eternidad” el orden absoluto de las cosas, el ser humano deja de ser sometido al poder de las pasiones tristes y así alcanza la felicidad.

Puede alcanzar otras cosas también: si comprende con lucidez la inadecuación de sus sentimientos de envidia, frustración y odio; si comprende que es sólo su conocimiento incompleto de las cosas y, por lo tanto, la imaginación que suple al conocimiento la que asocia su tristeza a una causa externa; si comprende que, en realidad, toda tristeza y toda alegría están en Dios, es decir, son

⁴ E. III, Prop. 6.

⁵ SPINOZA, B., *Ética*, p. 224. Parte III, prop. XI, Esc: Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al *afecto de alegría*, referido a la vez al alma y al cuerpo, “placer” o “regocijo”, y al de la *tristeza*, “dolor” o “melancolía” (énfasis en el original).

causa de la propia naturaleza y, por lo tanto, dependen de la manera en que las comprendemos y nos vinculamos a ellas, entonces lo que sí puede alcanzar el ser humano es la libertad. Esta libertad hay que entenderla por la vía negativa como capacidad de desligarse de los afectos tristes para ligarse a afectos alegres. Los afectos alegres son los que están anclados en la virtud, es decir, los que ponen a la persona en contacto con su poder y con su capacidad de actuar, en lugar de abandonarse a una condición pasiva, a aquella en la que se ve sujeto a dichas pasiones. Los afectos pasivos (tristes) están asociados a una disminución de la potencia vital y ligados (a través de la imaginación) a una causa externa (inadecuada e imaginaria). De allí que la tarea que ha de emprender el ser humano, si quiere ser libre, si quiere tener el máximo control posible sobre sus afectos (puesto que nunca ha de lograrse enteramente) y, sobre todo, vivir una vida feliz, consiste en comprender de manera cabal y adecuada esta condición universal de lo existente. Tal comprensión le permitirá ejercer su virtud –su capacidad racional o poder– para desligarse de las falsas ideas de la imaginación (afectos tristes que asocian nuestro mal a algo o a alguien como causa) y ligarse a ideas adecuadas (a la comprensión de que todo responde a una causalidad natural). Entonces la envidia se trastoca en generosidad, la frustración en amistad y el odio en aceptación y armonía.⁶ Hay, por cierto, algunos afectos alegres, como el amor, que le son útiles al ser humano en la medida en que le permiten pasar a una mayor potencia o poder; esos han de conservarse. Al estar ligados a una causa externa, sin embargo, resultan frágiles e inconstantes.

Aún hay algo más que nos ofrece la propuesta ética de Spinoza: no sólo la vida individual será más feliz en la medida en que podamos acrisolar los afectos de ira, rencor, envidia o frustración para colocarnos en un estadio de amistad, aceptación y apertura emocional, sino que la vida de las sociedades en conjunto alcanzarán la comprensión mutua, la tolerancia y la paz. Las guerras, podría inferirse, son producto de las pasiones, de esas afecciones tristes asociadas a una causa externa. La causa externa es siempre el enemigo, el culpable de nuestra tristeza, y contra él se enfila nuestro odio, pasión destructiva por antonomasia de la que solo pueden emanar nuevas tristezas.

No es poco, en realidad, lo que nos ofrece esta visión, y no ha de descartarse por imposible o, en todo caso, no con apresuramiento o ligereza. Por otro lado, el tenaz racionalismo de este singular filósofo redundante en una especie de disposición mística o beatitud intelectual que habremos de abordar más adelante.

⁶ SPINOZA, B., *Ética*, Parte IV, Apéndice, cap. IV. “Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento”.

Y, sin embargo, algo inquieta al ánimo y desvela al entendimiento. Porque la felicidad como mera potencia de la razón (que comprende y acepta un mundo sin fracturas) parece contrariar la potencia del acto que se ejerce en el mundo como acción verdadera. El gozne de la condición humana en tanto ser condicionado pero también principio y apertura, se resuelve en favor de la sola contemplación o comprensión de dichas determinaciones. Quisiéramos revisar los presupuestos de la felicidad spinozista –*summum bonum* o bien supremo (aquel que no se desea en función de ninguna otra cosa sino por sí mismo)– y sugerir que se adhieren a una visión pesimista del mundo y así, en última instancia, a una pasión triste. Alternativamente, la visión de una vida política desasida de las tensiones religiosas y del fanatismo se anuncia como el motor último de esta metafísica, y no al contrario.

1. El sistema

Un mundo perfecto; un mundo donde todo sucede como debe de suceder no por un criterio “imaginario” que supone que las cosas pueden ser de una manera distinta de la que son, sino a partir de la necesidad con la que ciertas causas conducen a determinados efectos; un mundo que supone que todo lo existente se encuentra inscrito en Dios, sustancia única y absoluta de todo acontecer.⁷ La libertad, como se ha dicho, es una ilusión, y Spinoza insiste en que “los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan”.⁸ Sin duda, un mundo así deja muy poco espacio para la acción significativa; de hecho, el único margen abierto para tal libertad es el conocimiento adecuado de las causas eternas. Sólo las ideas adecuadas, es decir, sólo la comprensión de la causalidad irreductible tanto respecto al mundo físico (modo de la extensión) como mental (modo del pensamiento) permiten al hombre actuar y no ser sujeto (esclavo) de sus pasiones. El orden geométrico va concatenando definiciones, axiomas, lemas y proposiciones para erigir el edificio con el que busca demostrar que los errores de nuestro pensamiento nos mantienen atados a la penuria que caracteriza, o ha caracterizado, la vida humana, y que sólo en la medida en que emprendamos el camino de la razón lograremos una existencia pacífica y dichosa. Para ayudar a tal fin, expo-

⁷ SPINOZA, B., *Ética*, I, Prop. XV, Esc., p. 78: “Digo, pues, que todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue (como en seguida mostraré) de la necesidad de su esencia”. Y luego: “Con esto he explicado suficientemente lo que prometí en primer lugar. Mas para mostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente ficciones humanas, no harán falta muchas palabras. Creo, en efecto que ello ya consta suficientemente... y, además, en virtud de todo aquello por lo que he mostrado que las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección”. SPINOZA, B., *Ética*, I, Apéndice, p. 112.

⁸ SPINOZA, B., *Ética*, Parte III, Prop. II, Esc., p. 216.

ne su *Ética* obedeciendo a dicha disciplina, un método que no le permite abandonarse a las inadecuadas ideas de la imaginación, sino que lo obliga, por mor de su misma lógica, a proseguir dentro del orden que se ha fijado.

La intención de la *Ética*, me parece, queda expresada de modo conciso en el Escolio de la Proposición 10 de la Parte V, que dice:

Pues si tuviésemos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad, así como la del bien que deriva de la amistad mutua y la sociedad común, y el hecho, además, de que el supremo contento del ánimo brota de la norma recta de vida, y de que los hombres obran, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa o el odio que de ella suele nacer ocuparía una mínima parte de nuestra imaginación, y sería fácilmente superada.⁹

Como se ve, se trata de una ética utilitarista en el más alto nivel, que parte de que todas las criaturas buscan su interés propio, y ese interés determina su máxima realización y potencia; dicha ética, por cierto, habría de convertirse posteriormente en la base de la sociedad liberal capitalista donde el libre emprendimiento y la búsqueda egoísta de dicho interés se convierte en condición y garantía de la prosperidad general. Pero es también una ética taciturna, una que supone que el sufrimiento es el sustrato de todo vivir, y tanto, que a evitar tal sufrimiento han de abocarse todas nuestras potencias racionales. La felicidad entendida como conformidad con el mundo tal cual es, como un desprendido sentimiento de paz y aceptación, no pocas veces asociado al estoicismo, representa la visión del bien supremo en la *Ética*; subrepticamente, a lo largo de sus páginas parece entreverse que este maravilloso edificio geométrico cobra pleno sentido en su intención de acabar con las guerras religiosas, los prejuicios malsanos y las violencias asesinas. Si bien la “beatitud”, aquel estado de aquiescencia feliz, es el estado más sublime del hombre según este esquema, el trazo que de ella hace Spinoza parece apasionadamente adherido a una esperanza de amistad entre los pueblos; pasión y esperanza que, en todo caso, no son contrarias a la razón sino, como pudiera decir Kant, conformes a ella. Y, sin embargo, de acuerdo con el propio sistema spinozista, dicha esperanza revelaría la huella de su congoja.

2. El método

El *more geométrico* que Spinoza toma de Descartes se propone ofrecer un método que no derive hacia el ámbito de la imaginación, sino que produzca las ideas claras y distintas que habrán de conducir certeramente a la verdad.

⁹ E. V, Prop. 10, Esc., p. 431.

Por la misma vía, sin embargo, Spinoza llega a conclusiones diametralmente distintas a las de Descartes en más de un punto central de su pensamiento, lo cual nos enfrenta a una paradoja, como intentaremos mostrar a continuación.

El método matemático o geométrico constituyó la respuesta de los filósofos del siglo XVII a la tradición silogística de la Edad Media, cuyos excesos habían desdibujado la utilidad de la lógica. Descartes consideraba que el silogismo y la mayor parte de las demás instrucciones escolásticas “sirven más bien para explicar a otros las cosas que se saben o incluso, dice, para hablar sin juicio de las que se ignora, más que para aprenderlas”.¹⁰ Descartes logra, dice Jean-Paul Margot, “lo que ni Aristóteles ni la Escolástica hubieran podido concebir, a saber, la completa sumisión de la física a la jurisdicción matemática, y la reducción de todas las ciencias a la matemática universal, es decir al orden y a la medida”.¹¹ Se trata del fin de la concepción aristotélica del conocimiento como adecuación del pensamiento a la realidad, para fundar la realidad misma como objeto de conocimiento a través de su correcta definición. El orden cartesiano no designa algo real sino que es él quien lo crea a través de constituirlo como tal objeto; en este sentido se habla de “invención”. No sorprende, por lo tanto, la acusación de que el método matemático planteara, en última instancia, una petición de principio.¹²

¹⁰ Jean-Paul Margot dice: “La discusión del método geométrico aparece encarada en las Reglas para la dirección del espíritu desde una decisiva oposición entre ‘los conocimientos tan sólo probables de los escolásticos (*omnes probabiles tantum cognitiones*)’, y el conocimiento cierto e indudable. Contra ‘las máquinas de guerra de los silogismos probables de los escolásticos, tan apropiadas para las disputas’, Descartes afirma que [...] aquellos que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto del que no pueden tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas o geométricas”. MARGOT, J.-P., “A propósito del more geométrico en Descartes y Spinoza”, en *Praxis filosófica*, núm. 29, julio-diciembre, Cali, 2009, p. 3.

¹¹ MARGOT, J.-P., “A propósito del more geométrico...”, p. 3.

¹² Ferrater Mora explica que la expresión “círculo cartesiano” para referirse a la petición de principio en lo que respecta a Descartes, se remite al razonamiento falaz en el que estaría incurriendo Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. “El círculo surge cuando aquello que debe ser confirmado de la cosa investigada requiere la prueba extraída de la cosa investigada”. La objeción más famosa se encuentra en las *Instancias* de Gassendi: “Usted admite que una idea clara y distinta es verdadera porque Dios, que es el autor de esa idea y que no puede ser engañado, existe; y, por otra parte, usted admite que Dios existe, que es creador y veraz porque tiene de él una idea clara. El círculo es evidente”. La crítica de Arnauld al círculo cartesiano puede encontrarse en las *Cuartas Objeciones* de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, así como la respuesta que Descartes da a tal objeción. En breves palabras, Arnauld dice que es Dios quien, para Descartes, garantiza la verdad de las ideas claras y distintas y a la vez es la clara y distinta percepción de la idea de Dios la que nos asegura su existencia, sobre la base de la cual garantizamos la veracidad de todas las ideas claras y distintas, incluida la idea de Dios. En el fondo, el llamado círculo cartesiano es una variante (fundamentada en la idea de infinitud) de la más famosa prueba ontológica sobre la existencia de Dios, propuesta por Anselmo de Canterbury y considerada también falaz por un gran número de filósofos. Citado en el *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel filosofía, 2004. En su comentario a las *Meditaciones*, Arnauld escribe: “La primera razón que nuestro autor da para demostrar la existencia de Dios, empresa que acomete en su tercera meditación, contiene dos partes: es la primera que Dios existe, puesto que su idea está en mí; y la segunda, que yo, poseyendo una idea tal, sólo de Dios puedo proceder. En cuanto a la primera parte, sólo hay una cosa que no puedo aprobar, a saber: que, habiendo sostenido el señor Descartes que,

En su carta a Mersenne, Descartes defiende su método contra esta acusación diciendo que era el más perfecto de los métodos de demostración y no, como se pretendía, un paralogismo.¹³

Sea que el método dialéctico le permita o no a Descartes sortear la sospecha de una petición de principio, la misma duda parece afectar al *more geométrico* de Spinoza. Gran admirador de Descartes, si bien con diferencias esenciales en sus puntos de partida y de llegada, Spinoza se adhiere al método matemático o geométrico como garantía del rigor que lo llevará a demostraciones basadas sólo en ideas necesarias, y que le permitirán acercarse a la verdad y eludir las ideas inadecuadas surgidas de la imaginación. No es imposible, por cierto, demostrar que la arquitectura de su pensamiento se sostiene en una circularidad no muy distinta a la que afecta al pensamiento de su maestro. Así lo han señalado estudiosos como Vidal Peña, y de la que la cita que a continuación reproduzco no es sino un ejemplo:

La paradoja o ironía dialéctica que se cierne sobre el orden geométrico (y aquí queríamos venir a parar), no puede ser más completa: el concepto de Dios está bien formado (como lo estaría el concepto genético de esfera, obtenido a partir de la idea del semicírculo) porque “expresa la causa eficiente”; pero ¿cuál puede ser esa causa, en Dios, si Dios es causa sui? Sólo los infini-

propriadamente, sólo hay falsedad en los juicios, dice, no obstante, un poco después, que hay ideas que pueden ser falsas (no, en verdad, formalmente, sino materialmente): lo cual me parece contradictorio en sus principios”. R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, edición de Vidal Peña, Oviedo: KRK ediciones, 2005.

¹³ El tema del círculo cartesiano ha sido abordado por un sin número de autores y, desde las Primeras a las Séptimas Objeciones a las que Descartes respondió sobradamente en su momento, sigue dando lugar a las reflexiones y críticas más pertinaces de su método. Conviene, acaso, revisar el magnífico y reciente ensayo de donde el autor explora las dificultades, pero también las posibilidades para salir de dicho círculo. Se trata de echar luz sobre la pertinencia del método para llegar a conclusiones adecuadas. El autor sugiere una vía dialéctica, “*ex concessis*” basada en la aseveración de Platón en *La República* respecto a que “una tesis constituye conocimiento... cuando todas las objeciones quedan refutadas en un intercambio dialéctico de razones” (93). De Teresa muestra cómo esta aproximación dialéctica (conocimiento construido sobre la base de lo que el interlocutor acepta o no puede negar sin contradicción), es la única manera de justificar el argumento según el cual Descartes no estaría incurriendo en tal círculo, pues, como nos recuerda el autor, para Platón el método dialéctico es el único que permite hallar principios verdaderos, “mientras que deja en claro que los ‘axiomas’ de la geometría distan de ser realmente tal cosa, ya que son simples hipótesis”. De Teresa apunta a la posibilidad de que, fuera de la prueba dialéctica, toda construcción conceptual se apoye en puntos de partida que constituyen círculos o peticiones de principio; puntos de partida indemostrables que, a pesar de ello, sostienen el edificio del pensamiento. Cito: “En efecto, una argumentación estructurada de forma *ex concessis* puede abstenerse de generar una regresión al infinito sin incurrir a la vez en ninguna petición de principio. Merece destacarse que, si esto es cierto, la prueba dialéctica (en la que cada objeción se logra rechazar o rebatir de forma *ex concessis*) escaparía al hoy llamado “trilema de Agripa”, cada una de cuyas alternativas, en realidad, había advertido Aristóteles”. El trilema de Agripa “existe si resulta imposible escapar a la elección entre dogmatismo, regreso infinito y circularidad; la consecuencia inmediata es que ningún argumento posee valor probatorio genuino”. DE TERESA, J. M., “El argumento fundamental de la metafísica cartesiana: hacia una interpretación dialéctica”, en *Diánoia*, vol. 63, núm. 81, noviembre 2018-abril 2019, pp. 93-94.

tos atributos que constituyen a Dios. Pero –seguimos preguntando– ¿cómo puede conocerse a través del concepto, una infinitud absoluta? “Mediante un concepto bien formado”, diría Espinosa: es decir, como puede conocerse cualquier cosa. Pero ¿cuál es ese concepto, en este caso? “El de la Definición 6”. Pero –diremos– ¡sí ese concepto incluye la infinitud, o sea, la imposibilidad de que sea “adecuado”! Y aquí el silencio, no se sabe si es irónico.¹⁴

Con gran admiración y cuidado, Vidal Peña expone en su estudio introductorio ésta y otras redundancias y circularidades que el autor encuentra en la extraordinaria construcción *more geometrico* de Baruch Spinoza.

Como ya mencionábamos, tanto Descartes como Spinoza utilizan el método matemático para que sus presupuestos y conclusiones adquieran una cualidad necesaria e indudable; con ese mismo método, no obstante, llegan a planteamientos opuestos sobre al menos dos (o tres) de los principios fundamentales de sus filosofías: Descartes “demuestra” la existencia de Dios en tanto Dios trascendente al mundo y al ser humano, así como la separación entre cuerpo y alma; Spinoza, por el mismo método, llega a la conclusión de la inmanencia absoluta de Dios puesto que todo lo existente es expresión de su sustancia única, y la unidad orgánica e indisoluble de cuerpo y alma. La radical distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, entre la cualidad pensante del ser humano y su naturaleza material–el cuerpo en tanto determinado por las leyes de dicha materia–le permite a Descartes postular la libertad como esencia del alma. Spinoza, al unir radicalmente cuerpo y alma (el alma es sólo la idea o el efecto de los movimientos del cuerpo) excluye la libertad de su sistema y apuesta por un determinismo absoluto. El punto, en realidad, de este recuento, es mostrar cómo el mismo infalible método de ideas claras e incontestables conduce a dos sistemas de comprensión del mundo y de valores en las antípodas uno de otro respecto a cuestiones cruciales.

3. Primordialidad de la política

La noción de beatitud que constituye el amor intelectual a Dios lo plantea Spinoza en el Capítulo V de la *Ética*, donde expone la culminación de su propuesta. Comienza el capítulo diciendo Spinoza: “En esta parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea a felicidad”.¹⁵ La potencia del alma es idéntica a la capacidad que ésta tenga para modular exitosamente los

¹⁴ PEÑA, VIDAL, “Introducción”, en SPINOZA, B., *Ética*, edición de Vidal Peña, pp. 38-39.

¹⁵ E, Pr. 415.

afectos, y esa misma potencia o capacidad es la que conducirá al individuo a la felicidad. La potencia del alma, a su vez, “se define por la sola capacidad de conocer”¹⁶ y consiste en la capacidad que tiene el alma de comprender la necesidad y causalidad de las cosas. Eso le permite separar el afecto, especialmente la pasión, de su causa externa para formarse de ella una idea clara y distinta. En la medida en que el afecto pasa de estar asociado a una causa externa, siempre una idea inadecuada, a la captación de su racionalidad interna, es decir, a una idea necesaria, que está en Dios, dicho afecto deja de producir aflicción y, por el contrario, se torna en aceptación y contento. Dice Spinoza:

[...] no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas, como hemos mostrado anteriormente.¹⁷

Toda idea adecuada es la que nos lleva a comprender la causa ineludible de alguna cosa, su carácter “natural”, y a aceptarla de manera libre y sin resentimiento. Comprender dicha inevitabilidad de las cosas nos permite actuar con amistad y buena disposición aun en situaciones adversas, produciendo así afectos alegres y una sociedad más venturosa y feliz.

Imaginemos un sismo cuya intensidad produce el derrumbe de un cerro que, a su vez, cae sobre un pueblo cercano afectando a una cantidad indeterminada de personas. No sentimos resentimiento y enojo contra la montaña sino que la desgracia nos une en el deseo de ayudar a las víctimas, de meter el hombro unos por otros para paliar los daños de la mejor manera. El sismo no es algo de lo que podemos culpar a terceros, es simplemente un evento de la naturaleza, es decir de Dios, y por lo tanto los desastres que produce resultan en un impulso que nos une y convoca, y no uno que nos antagoniza o separa. Si nos diéramos cuenta, piensa Spinoza, que este principio de inevitabilidad aplica, igualmente y en la misma medida, a toda la vida social, estaríamos sin duda salvados. Salvados de la guerra, del odio, de la destrucción y la crueldad que ha caracterizado las vida de las sociedades humanas desde su origen. Y todo ese sufrimiento, considera el filósofo, se debe a imaginar que nuestro daño es culpa de “otros” y no producto de la secuencia natural del acontecer; que nadie es propiamente causante de nada sino que el orden mismo de nuestra vida (la naturaleza) trae, a veces, consecuencias felices y desdichadas.¹⁸ Éste es, me parece, el corazón de la propuesta de la *Ética*: una capacidad de comprensión

¹⁶ Prf. Parte V, 420.

¹⁷ Por la Proposición 3 de la parte III. Pr. 4, Part V., 424.

¹⁸ Cf. Cap. V, Prop. II: “Si separamos una emoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior, y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos” (p. 421).

dilatada del orden del mundo que, a su vez, nos permite unir nuestra circunstancia a afectos alegres en vez de quedarnos atrapados en ideas parciales que nos hundirán en afecciones tristes y eventualmente peligrosas.

Toda la ética, nos parece, apunta en este sentido: la comprensión adecuada de la necesidad en el universo nos conduce a una actitud sosegada, de aceptación benigna del acontecer. Comprender adecuadamente, desligarse de la tentación de vincular hechos o consecuencias desafortunadas a agentes externos, y más bien, por el contrario, actuar conforme a lo más justo y bondadoso que requiera la circunstancia, sin odios ni resentimientos; esa es la racionalidad a la que podemos aspirar como individuos y como sociedades. Esta es la paz y la armonía que se encuentran en reserva si respondiéramos a la razón y no reaccionáramos simplemente a nuestra imaginación con su carga de pasiones mayormente destructivas. Dice Spinoza:

Esc.-- Quien ha comprendido rectamente que todas las cosas se siguen en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, y que se producen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no hallará en verdad nada que sea digna de odio, risa o desprecio, ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará, cuanto la virtud humana lo permite, en "hacer el bien" —como se dice— y en estar alegre.¹⁹

Esta paz, armonía y benignidad entre los seres humanos, unidas a la comprensión cabal de la necesidad de las cosas que evita el resentimiento y el odio, constituye, dice Spinoza, "el mayor contento que pueda darse".²⁰ Así, razón y felicidad; paz, armonía y felicidad son, para este filósofo, la misma cosa.

Una ética simultáneamente racionalista y pragmática que busca la buena fe y la cordialidad entre los seres; un sistema de pensamiento que propugna la armonía y amistad entre los pueblos, la paz, la tolerancia y la comprensión. Una ética como la que propone Spinoza sería suficiente —y de hecho colaboró sin duda en ello— para fundar una sociedad democrática y liberal, exenta (en gran medida) de los prejuicios religiosos que asolaban las sociedades que le tocó vivir.²¹

¹⁹ IV, 50.

²⁰ "El contento de sí mismo puede nacer de la razón y, naciendo de ella, es el mayor contento que pueda darse". E. IV, 52.

²¹ Conviene recordar que si bien Spinoza vivió y creció en Amsterdam en la época en que allí se gestaban las bases de la sociedad liberal y de la tolerancia religiosa, todavía era extremadamente peligroso pronunciar alguna opinión considerada herética o incluso poco ortodoxa. Su sello, como sabemos, llevaba grabada la palabra "Caute!", cuidado que apunta a la cautela y a la prudencia necesaria en nuestro trato con "el vulgo". La familia de Spinoza había salido de Portugal huyendo de la Inquisición al igual que muchos judíos españoles con los que Spinoza tuvo amistad. Su propia expulsión de la comunidad judía a la que pertenecía da cuenta del ambiente general de la época.

Nuestro autor, sin embargo, no se conformó con eso. ¿Cuál es la razón, nos preguntamos, para que, habiendo fundado el alma y la acción humana en la naturaleza, a Spinoza le siguiera pareciendo necesario dar un salto hacia esa dimensión espiritual que llama “beatitud”, para que requiriera un orden de sentido que fuera más allá de lo que es preciso y suficiente para el buen vivir? Para ese salto recurre Spinoza al “tercer género de conocimiento”, que es la intuición directa de Dios, es decir, del orden de las cosas en las que cierta unidad armónica de un sinfín de causas eficientes da como resultado el mundo tal como lo conocemos. Esta conciencia instantánea, captada globalmente y no por la sola vía de la razón, es la encargada de conducir el ánimo a esa alegría permanente, a esa dicha del sabio un tanto estoico que Spinoza llama “amor intelectual a Dios”. Lo que la razón alcanza penosamente, la intuición capta en un movimiento único; el conocimiento adecuado del mundo fulgura entonces en su perfección procurándonos el amor y la alegría más perfectos puesto que, siendo Dios eterno, no pueden contagiarse ni contaminarse de su contrario. Se trata de cierto misticismo que, como ha señalado Vidal Peña, acaba en “la implantación gnóstica de la conciencia filosófica” donde “la salvación se obtiene, en definitiva por el conocimiento”.²² Así, libertad, alegría y “acción” muestran ser sinónimos, pues la libertad (acción por antonomasia) es la única posibilidad que tiene el ser humano, por vía del conocimiento, de alcanzar un estado de iluminación, podríamos decir, que lo sustrae de los vanos afanes del odio, el temor y la sospecha. Mientras más se adhiera a este amor y a esta comprensión, más decididamente alcanzará la “suprema perfección humana y resultará afectado por una alegría suprema” de donde nace “el mayor contento posible”.²³

Se trata, sin embargo, de un amor sin reciprocidad, sin exaltación ni apuesta emocional. Si el amor intelectual a Dios no es necesario para la ética de la razón y la amistad que podemos adquirir por el segundo modo de conocimiento y que, como hemos sugerido, constituye el verdadero motor de la *Ética*, ¿estamos frente a una concesión a la humana debilidad que busca, finalmente, un orden de salvación? En el Escolio de la Proposición XXXVI Spinoza se empeña en mostrar cómo tal intuición racional, por llamarla de algún modo, es causa y expresión de la felicidad duradera, de la alegría suprema o “gloria” al que emparenta abiertamente con el vocabulario religioso:

Esc.: En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o felicidad es llamado “gloria” en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente

²² PEÑA VIDAL, “Introducción”, en SPINOZA, B., *Ética*, p. 422.

²³ SPINOZA, B., *Ética*, V, Prop. XXVIII, p. 446.

“contento del ánimo” que no se distingue en realidad de la gloria (por las Definiciones 25 y 30 de los afectos)...

Y continúa:

He pensado que merecía la pena observar eso aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto poder tiene sobre las cosas singulares el conocimiento que he llamado intuitivo o del tercer género y cuánto más potente es que el conocimiento universal que he dicho pertenece al segundo género. Pues, aunque en la Parte Primera he mostrado, en general, que todas las cosas (y, consiguientemente, el alma humana) dependen de Dios tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma de una cosa cualquiera singular, que decimos depende de Dios.

¿Es entonces este salto un recurso pragmático para convencer al alma de adherirse a la causalidad perfecta de un mundo sin sentido, de un mundo que carece de *telos*, es cierto, pero que puede ser vivido en paz y armonía, en vez de con aversión y encono? Este carácter pragmático del *summum bonum*, sin embargo, no agota su sentido: el amor intelectual a Dios se revela él mismo como *telos* de la vida humana, aquello en que empeñamos el alma y debemos desear con toda nuestra fuerza pues constituye la forma más alta de la vida y de la dignidad humana. No es menos que esto lo que está en juego en la Parte V de la *Ética*.

Porque en última instancia la felicidad está unida a la virtud en Spinoza tanto como en Aristóteles, si bien esa noción tiene un sentido diferente en cada uno. En este último, la virtud apunta a la realización plena de lo humano en el hombre, en el ser que ha de hacerse plenamente humano a través de la virtud. Si la virtud aristotélica se refiere al punto medio que la recta razón atisba, la virtud spinozista, como la nietzscheana, retrotrae el término a su etimología *virtus*, coraje, valor, hombría. Mucho se ha dicho de la admiración que tuvo Nietzsche por Spinoza y cómo vio en aquella alma y en aquel pensamiento el antecedente del suyo. La voluntad de poder encontraba en el *conatus* el eco de su propia comprensión y el particular ateísmo de Spinoza resonaba, sin duda, en Nietzsche como un repiqueteo propicio. Pero es Nietzsche, me parece, quien más radical y enfáticamente se opone al amor intelectual a Dios, a esa contemplación pura, a esa aceptación racional del destino que es el *summum bonum* de la *Ética* spinozista, con la apuesta apasionada en favor de Dionisios: ese hundirse en el fondo de la sustancia primordial del mundo, del gozo delirante y el sufrimiento enloquecedor; en favor de la tragedia. El héroe trágico nietzscheano representa, justamente, el opuesto de aquel templado ideal de Spinoza; es el hombre que se juega entero, capaz de morir para hacer frente a su destino, no por un oscuro deseo de muerte, sino en honor de aquello que vuelve la vida profunda e inva-

luable. No acepta Nietzsche esa especie de quietismo racional que llevaría a una amistad desapegada y límpida; la vida como pasión, como entrega y sacrificio parece estar en la base de la entera comprensión occidental del mundo.

También Emmanuel Levinas parece estar respondiendo a Spinoza cuando escribe: “El sufrimiento es una extinción de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es una ausencia de sufrimiento”.²⁴ Partir, como hace Spinoza, de que el objeto de la ética es evitar el dolor supone una visión hondamente pesimista donde la entrega y el gozo que tomamos en vivir nuestra vida queda eclipsado. Lo primario es el gozo, dice Levinas. Pero no lo es todo, está todavía la responsabilidad, el orden de la ética y la posibilidad de un porvenir. En Spinoza, el presente es eterno. No hay salida alguna de esa serie de determinaciones que constituye la sustancia única, Dios. Y si todo lo particular ha de ser devuelto a la sustancia primera de donde toma su sentido, difícilmente puede pensarse en sí ni separarse de una totalidad que lo anula. Se trata, dice Dan Arbib, de un pensamiento que promueve la ontología de la plenitud, que vuelve imposible cualquier interrupción de la lógica del ser, ningún punto de fuga, ninguna posibilidad de pensar lo individual ni, mucho menos, de pensar lo individual como punto de partida. Así, el hombre está impedido para plantearse un mañana distinto y para recrear su mundo; impedido, como dirá Hannah Arendt, para perdonar y recomenzar. Para Spinoza el mundo está completo en su perfección y nada hay que el ser humano pueda hacer para sostener, revelar o engrandecer su gloria. Que la libertad sea un hecho patente o una ilusión no es algo que pueda ser decidido racionalmente puesto que aparece como la forma en la que ideamos e hilvanamos nuestra vida. No hay escapatoria al postulado de la libertad en tanto acción eficiente, aun si ésta resultara ilusoria. Situarse en uno u otro polo de la mirada descubre tan sólo una disposición espiritual, un límite al pensamiento. Y es justamente esa disposición la que traza la línea que aquí nos convoca.

4. La metafísica

La influencia del pensamiento estoico en la filosofía de Spinoza es algo generalmente aceptado por los estudiosos. Si bien las referencias explícitas de Spinoza a dicha escuela son escasas, las consonancias y referencias indirectas son numerosas. En su texto sobre el momento estoico en la ética de Spinoza, Alexandre Matheron señala los tres momentos conocidos en los que Spinoza se

²⁴ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, traducción de Daniel E. Guilloit, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 134. “La vida, que es vida de algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente, felicidad”.

refiere a los estoicos, así como la razonable suposición de que conociera los escritos de Séneca, de que hubiera leído a Epicteto y las exposiciones del estoicismo dadas por Cicerón en *De Finibus*.²⁵ Más allá de estos datos, empero, reconocemos en el pensamiento spinozista una tonalidad muy afín al sentido estoico de la virtud y de la felicidad así como de puntos de partida metafísicos comunes; Dice Matheron: “hay en ambos una identificación de Dios con la naturaleza, una teoría de la necesidad universal, una teoría de las nociones comunes, una teoría del *conatus*, una teoría de la pasión como alienación, una teoría de la salvación como autonomía y como amor de Dios-naturaleza”.²⁶ A partir de allí, nos dice este autor, empiezan las complicaciones. Porque, ciertamente, Spinoza no acepta que la voluntad tenga poder contra las pasiones y tampoco se propone, como aquellos, extirpar todo género de ellas. Hay pasiones alegres en Spinoza, como mencionábamos arriba, que aumentan la potencia y son útiles al ser humano; el objeto último de la *Ética* es la beatitud y la dicha, no una indiferencia como la del sabio estoico. Y si tal dicha, como decíamos, tiene más que ver con una contemplación desapegada, no llega a ser ese “concepto de sabiduría igualmente odioso que poco inteligible que ningún hombre ha alcanzado nunca”, según sentencia el propio Cicerón.²⁷

¿Pero no hay algo en ese desasimiento, en ese desligar los afectos de cualquier causa externa, en ese rechazo a la vulnerabilidad radical del ser humano que se cumple en el dictado de inscribir todo en el amor a la sustancia, *amor fati*; no hay algo, pues, que contradice la intuición primaria de una espontánea alegría? ¿No es entonces el bien político, la visión de una sociedad liberada de fanatismos y odios fratricidas la que moviliza al bien supremo, y no al revés? En ese caso, la tolerancia y la amistad inherentes al ideal de la sociedad liberal serían el verdadero bien supremo de la *Ética*; un bien nada despreciable, por cierto –quizás el mayor al que podemos aspirar como civilización. Dice Spinoza, por ejemplo: “Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de clase o nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación”.²⁸

La demostración dice, es evidente por la Pr. 16 de esa misma parte que dice: “En virtud del solo hecho de imaginar que una cosa es semejante en algo a un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque eso en que se asemejan no sea la causa eficiente de tales afectos, amaremos u odiamos esa

²⁵ MATHERON, A., “El momento estoico en la ética de Spinoza”, traducción de Paulo Cárdenas, en *Mutatis Mutandi: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 3, 2014, diciembre, pp. 163-173.

²⁶ MATHERON, A., “El momento estoico en la ética de Spinoza”, p. 164.

²⁷ CICERÓN, *Diálogos de la vejez y la amistad*, México: UNAM, Nuestros clásicos, 1972, pp. 98-99.

²⁸ E.III. Pr.46.

cosa". Éstas y otras proposiciones²⁹ relativas al amor y al odio entre los hombres, odios provocados por ideas irreales, incompletas o inadecuadas que adjudican el motivo de nuestra tristeza a una causa externa, llevan a suponer que el objeto último de su cuidado radica en la posibilidad de que los seres humanos abandonen las causas imaginarias de sus odios y sean capaces de vivir en paz y de establecer entre ellos un ánimo benevolente. ¡Cuántos crímenes y cuánto sufrimiento habría sido posible dejar atrás, de adherirse a una disciplina semejante! El bien supremo en Spinoza debería leerse, entonces, a la luz de su preocupación más silenciosa: la que apunta hacia una sociedad libre de guerras y de enconos asesinos; una sociedad que se funde en el intercambio armónico y que tuviera como meta el respeto y la disposición a la amistad entre las personas y los pueblos. Es aquí, me parece, a la luz de su dimensión política, donde la propuesta de Spinoza cobra toda su fuerza y despliega la plenitud de su sentido.

Pero algo empuja a Spinoza, algo empuja al pensamiento hacia el vislumbre de una visión que corone el sentido de la aventura humana. Como proclamaba Nietzsche de su propio empeño, Spinoza logra invertir las categorías consagradas y hacerlas trabajar en un sentido opuesto dentro de su sistema: "acción" se refiere a la conciencia ampliada de la inevitabilidad y determinación última de los hechos, "pasión" a encontrarse dominado por afecciones diversas; "libertad" es la renuncia al ejercicio del mundo en favor del solo pensamiento. El monismo de Spinoza subordina toda diferencia, toda singularidad en la gran unidad de la que los seres sólo son "modos".³⁰ Nada hay que el ser humano pueda hacer como acto verdadero que no sea la aquiescencia "activa" de lo que ha sido establecido por el orden de los acontecimientos. Spinoza es en esto un autor pagano, pues devuelve al ser humano a las manos del destino, negándole otra escapatoria que la sonrisa cómplice. Es esta imposibilidad de escapar a la totalidad, de recortarse y separarse de la sustancia única (Dios); la imposibilidad de interrumpir el orden de la guerra establecida por los distintos *conatus* en lucha por el poder, y abrirse al lenguaje y al amor inaugurando el orden del sentido (el orden de la ética y de la

²⁹ Cf. E.III, Pr. 49, Esc.: "De allí se sigue que los hombres, como piensan que son libres, sienten unos por otros un amor o un odio mayores que los que sienten por otras cosas, a lo que se añade la imitación de los afectos"; y E.III Pr. 40: "Quien imagina que alguien lo odia y no cree haberle dado causa alguna para ello, lo odiará a s vez".

³⁰ ARBIB, D., "The Two Ways of Spinoza: The Levinasian Interpretation of the *Ethics* and the *Theological- Political Treatise*", CAIRN INFO International Edition. "For if beings can be understood only as modes of substance, then substance, conversely, is required for the intelligibility of every being. Spinoza is very explicit on this point: a mode is understood only as a mode of substance, and to understand a being is always to refer it back to the substance of which it is mode. This is why, according to Levinas, the *res particularis* cannot, in all rigor, be understood as *particularis*, since it is proper to it not to be in itself, but in God".

humanización del mundo); es esa imposibilidad que brota del pensamiento de Spinoza la que Levinas deplora y refuta a lo largo de su obra.

No es seguro que la contemplación y la razón sean las más elevadas capacidades del hombre. Arendt muestra convincentemente cómo la acción entendida como capacidad para comenzar va sustituyendo a partir de la Edad Moderna el ideal de la contemplación. Si la vida activa fue considerada frágil e inconsistente por la imposibilidad de prever las derivaciones que de ella surgen y se prolongan de manera indefinida, es la capacidad humana de iniciar, de perdonar y prometer, dice Arendt, pero también de enmendar y restituir, la que interrumpe un acontecer del que apenas somos espectadores. Sólo a partir de la potencia humana para iniciar, quiebre de la inmovilidad de un presente eterno que nos condena a no ser sino continuación, es posible entrever un horizonte liberado de la fatalidad, vértice abierto sobre las posibilidades más fecundas de lo humano.

También Kant aspira a la consecución de una sociedad tolerante y racional, pero lo hace desde el lugar contrario. Kant considera la moralidad plena como bien supremo, y para la tradición de la que se alimenta y que de allí deriva, dicho mundo ha de ser traído a la luz por la acción libre de los individuos morales; Spinoza se acerca, por el contrario, a la negación de la voluntad, postura más cercana, tal vez, a la tradición búdica o taoísta. Rara y excelsa sería, sin duda, una sociedad que tuviera como realidad cotidiana la afabilidad sincera y el amor al prójimo. Paradójicamente, Levinas parece tener razón al sugerir que la interacción de los *conatus* afanados en incrementar su poder prolonga la guerra, al instituir la como condición ontológica. ¡La aceptación del mundo en su devenir natural sólo conduce a la legitimación de la violencia! Hoy, después de dos guerras mundiales, y de cara a la devastación del planeta por parte de las corporaciones en lucha por los mercados, se impone, por el contrario, la necesidad de orientarse hacia una metafísica de la responsabilidad: más que una beatífica complacencia y aceptación del poder del más fuerte, el tiempo clama por nuestra capacidad para responder a las víctimas de hoy y apostar por la salud de los que vengan después de nosotros. A pesar del proverbial sentido de armonía que se asocia al spinozismo, la *Ética* nos deja desarmados para corregir los males a los que hemos contribuido o enderezar el rumbo de nuestra sociedad y de nuestra historia, pues cancela la posibilidad de desandar los pasos, de sentir compasión o vergüenza para que éstos sean motor de un porvenir más venturoso. Así, contrariamente al anti o post-humanismo hoy en boga, tal vez sea tiempo de reconocer que en la base de nuestra condición se mueven también un principio altruista y un anhelo de sentido que dan cuenta de nuestra facultad para la respuesta primaria, para la justicia y el amor que constituyen el sustrato de todo lenguaje. A ese principio se adhieren nuestras mejores esperanzas.

Referencias

- ARBIB, DAN, "The Two Ways of Spinoza: The Levinasian Interpretation of the Ethics and the Theological-Political Treatise". http://www.cairn-int.info/article-E_RHR_2292_0275-the-two-ways-of-spinoza.htm
- ARMSTRONG, AURELIA, "Spinoza and Nietzsche Contra Spinoza", en *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 44, núm. 1, 2013.
- DE TERESA, JOSÉ MARCOS, "El argumento fundamental de la metafísica cartesiana: hacia una interpretación dialéctica", en *Diánoia*, vol. 63, núm. 81 (noviembre, 2018-abril, 2019).
- DESCARTES, RENE, *Meditaciones metafísicas*, edición de Vidal Peña, Oviedo: KRK ediciones, 2005.
- GARCÉS BRITO MAYBETH, "Nietzsche contra la Stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica", en *Thémata, Revista de Filosofía*, núm. 51, enero-junio, 2015, pp. 189-226.
- HONGLADAROM, SORAJ, "Spinoza and Buddhism on the Self", *The Oxford Philosopher*, <https://theoxfordphilosopher.com/2015/07/29spinoza-buddhism-on-the-self>.
- HOYOS, INMACULADA, "La presencia del estoicismo en la filosofía de Spinoza: naturalismo estoico y spinoziano" en *Revista de Filosofía*, vol. 37, núm. 2, 2012, pp. 69-89.
- HOYOS, INMACULADA, "Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones", en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pp. 59-66.
- LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito*, traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- MARGOT, JEAN-PAUL, "A propósito del more geométrico en Descartes y Spinoza", en *Praxis filosófica* núm. 29, julio-diciembre, Cali, 2009.
- MATHERON, ALEXANDRE, "El momento estoico en la Ética de Spinoza", traducción de Paulo Cárdenas M., en *Mutatis Mutandi Revista Internacional de Filosofía*, núm. 3, diciembre, 2014, pp. 163-173.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- SPINOZA, B., *Ética*, edición de Vidal Peña, Madrid: Alianza Editorial, 3ª ed., 2011.
- ZURRO, MA. DEL ROSARIO, "Método y sistema en Spinoza", <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM7272110085A>
- FERRATER, MORA, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel filosofía, 2004.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría.* Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares.* Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a metafisicaypersona@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.