

SPINOZA: ÉTICA AMBIENTAL

Tutor: Fabio Ramírez, S.J
Autor: Germán U. Bula Caraballo

Monografía para optar al título de Maestría en Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, 22 de septiembre de 2008

Tabla de contenido

<u>1. Introducción</u>	2
<u>1.1 Propósito general y supuestos</u>	2
<u>1.2 Resumen: La ética de Spinoza como ética ambiental</u>	3
<u>1.3 La filosofía de Spinoza y la ética ambiental</u>	7
<u>2. Ontología</u>	33
<u>2.1 La ontología de Spinoza</u>	33
<u>2.2 De la ontología a la ética</u>	46
<u>3. Ética: El Sabio Espinozista</u>	52
<u>3.1 Libertad</u>	54
<u>3.2 Conocimiento</u>	55
<u>3.3 Afectos</u>	73
<u>3.4 Libertad y Conocimiento</u>	74
<u>3.5 Conocimiento y Afectos</u>	80
<u>3.6 Libertad y Afectos</u>	84
<u>3.7 Imagen del Sabio espinosista</u>	90
<u>3.8 La <i>Ética</i> de Spinoza como propuesta ética</u>	101
<u>3.9 Conclusión: Sabio espinosista y ética ambiental</u>	105
<u>4. Referencias</u>	115

Spinoza: Ética Ambiental

1. Introducción

1.1 Propósito general y supuestos

Sobra recitar la lista de catástrofes ambientales, pasadas, presentes y futuras, de las que el hombre es responsable; no hace falta recalcar los peligros a los que está expuesta la humanidad gracias a la relación que ha venido teniendo con la naturaleza. Teniendo en cuenta la dependencia del hombre respecto a la naturaleza, y la fragilidad de la misma, ¿cómo hay que comportarse frente a la naturaleza? Entre los múltiples nuevos retos que surgen de la problemática ambiental se encuentra el reto a la ética filosófica.

Quienes han enfrentado este reto se han servido de la tradición filosófica de diversas maneras: Michel Serres (1991) retoma la idea moderna del contrato social para proponer un ‘contrato natural’ entre la humanidad y la tierra; Peter Singer (2003) extiende las ideas del utilitarismo de Bentham de modo que los cálculos de bienestar incluyan a los animales no-humanos sentientes y a las generaciones futuras. Arne Naess (2001a, 2001c) ve en Spinoza una fuente de inspiración para la *ecología profunda* (que se distingue de la ecología superficial en que valora a la naturaleza en sí misma, y no como un medio para la supervivencia y el bienestar humanos); Darío Botero Uribe (2002) también bebe de Spinoza para formular su vitalismo cósmico.

¿Por qué Spinoza? ¿Qué elementos hay en su pensamiento que sirvan para pensar los problemas ambientales que nos preocupan a inicios del siglo XXI? En esta monografía presentaremos una interpretación de la ética de Spinoza en la que quedan de relieve aquellos elementos que son atractivos para una ética ambiental. No construimos una ética ambiental propia tomando ideas de Spinoza (como harían Naess y Botero Uribe); presentamos la ética de Spinoza señalando el tipo de

relación con el medio ambiente que se seguiría de su asimilación¹. Dicho de otro modo, y dentro de ciertos límites, nos preguntamos qué querría decir ser espinozista hoy en día.

Para la descripción de la problemática ambiental, nos basamos en las obras de Anderson (1996), Capra (1998), Bateson (1991a) y Lovelock (1983, 1993), considerando que éstas nos dan un cuadro más o menos completo de la problemática ambiental contemporánea. De manera análoga (y teniendo en cuenta que en muchos puntos de la filosofía de Spinoza es necesario reconstruir al pensador más allá de la evidencia textual directa, por lo que se hace necesario optar por una u otra interpretación) nos serviremos para nuestro cuadro de la ética de Spinoza de las interpretaciones de Naess (1975 y 2001a), Ravven (1989 y 2001), Matheron (1988) y Yovel (1990 y 1995), que consideramos coherentes y estimulantes.

En el resto de este numeral, presentaremos un resumen de cómo entendemos la ética de Spinoza, y el aporte que, consideramos, esta brinda a las problemáticas ambientales. En el numeral 2 presentaremos algunas ideas de la ontología de Spinoza para preparar una exposición detallada de su ética en el numeral 3.

1.2 Resumen: La ética de Spinoza como ética ambiental

En cierto sentido, la ética de Spinoza no consiste en otra cosa que en el esfuerzo por adquirir una perspectiva adecuada del propio lugar en el orden del universo. Respondiendo a una pregunta de Henry Oldenburg por la conexión entre las partes y el todo, Spinoza compara a los seres humanos con la de un gusano sentiente que habitara en nuestra sangre:

En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte. Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y sólo entonces, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre; en cambio, cuando concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las consideramos como un todo y no

¹ Por supuesto, Spinoza no conoció los problemas ambientales. Hay espacio en su sistema, sin embargo, para conocimientos nuevos. Dice Spinoza en una carta a Oldenburg: “Cuando usted me pregunta qué opino sobre la siguiente cuestión: *para qué conozcamos cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se conecta con las demás*, supongo que usted me pide las razones por las que estamos convencidos que eso es así. Pues conocer cómo realmente están conectadas y cómo cada una concuerda con su todo, ya he dicho en mi carta anterior que lo ignoraba; puesto que para conocer eso sería necesario conocer toda la naturaleza y todas sus partes.” (Spinoza, 1988, 235). Es decir que si bien la ontología de Spinoza pretende demostrar que todas las partes de la naturaleza están conectadas entre sí, no pretende conocer todas las conexiones. Hay lugar, pues, para nuevas conexiones, como la que habría entre el obrar humano y la salud de la Tierra.

como una parte.

Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo entre sí (Spinoza, 1988, 236-237)

En la medida en que, por medio del cultivo de la razón, veamos que nuestro propio cuerpo concuerda con el resto del universo, lo percibiremos como una sola cosa con éste, y como una parte del todo. En efecto “human individuals, for Spinoza, are located in wider systems to which they stand in the same relationship as that in which, in his example, the particles of the blood stand to the blood. And the cultivation of reason involves the mind’s coming to grasp the body of which it is the idea, and hence itself, as parts of a whole” (Lloyd, 2001, 341). El cultivo de la razón, como mostraremos en esta monografía, coincidiría en Spinoza con el desarrollo ético-afectivo; y ambas cosas con una progresiva conciencia de uno mismo como parte de cuerpos compuestos de orden superior.

La visión que propondremos de la ética de Spinoza queda bien resumida en el siguiente pasaje de Heidi Ravven:

Ethics, at its core, is not about reasoning from principles or about finding the right principles or virtues and determining a hierarchy or a coherent set of values. It does not consist in a process of cost-benefit analysis resulting in decision making, and then in the implementation of those convictions or decisions. Instead, ethics consists in a process of affective (embodied) development, rationally informed, and in expanded self-consciousness. Ethics is about revising or educating the innate body-mind conatus promoting survival and self determination (through the pain-pleasure axis) to integrate into itself, i.e, into one’s affective experience of benefit and harm (what we refer to today as) more rational, flexible, responsive and long term perspectives, thereby transcending our more automatic and primitive response repertoires. It also consists in incorporating into our self boundaries an initially primitive affective identification with others, in the automatic process Spinoza calls the Imitation of the Affects, which can be reflexively transformed into an empathy that extends more widely, finally encompassing the entire natural and social universe. (Ravven, 2003, 260)

Como mostraremos en esta monografía, la ética de Spinoza consiste en lo que podría llamarse una expansión del ser, en cuanto se expande el campo de conciencia del ser y, así, el campo de cosas que le conciernen y los cuerpos de orden superior de los que se siente parte. Es muy importante aclarar que esta expansión no se da a través del conocimiento abstracto de que somos modos que pertenecen a una totalidad interrelacionada, sino a través del conocimiento concreto de la relación de mi cuerpo con otros cuerpos. No hay pues, un momento en el que me identifico con el universo de una vez por todas, sino un progresivo enriquecimiento y ampliación de mi entorno efectivo: cada vez conozco más cosas y más cosas me importan. En ese entorno en ampliación están los seres humanos

con los que me relaciono, el funcionamiento político de mi país, la economía global, mi nicho ecológico inmediato, las corrientes marinas, los glaciares y la atmósfera de mi planeta. La ética ambiental es la ética sin más.

Es necesario aclarar la relación que hay entre desarrollo cognitivo y desarrollo ético, así como el sentido preciso en el que la *Ética* de Spinoza contiene una ética. En su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, David Hume (1988) señaló una falacia común entre los moralistas de su época: a saber, sacar conclusiones prescriptivas a partir de premisas descriptivas. La *Ética*, un libro que no discute temas metaéticos, que no distingue un campo del ser y un campo del deber ser sino que trata de manera descriptiva tanto las pasiones humanas como el bien y el mal como todo lo demás, parece un libro candidato a cometer la falacia señalada por Hume. En efecto, si bien se trata de una “ética”, la *Ética* no utiliza términos prescriptivos, pues señala que el uso común de “bien” y “mal” sólo indica deseos y aversiones particulares; y luego define bien y mal dentro del sistema de manera naturalista, como aquello que aumenta o disminuye nuestro poder de obrar (Garrett, 1996, 273).

Para Spinoza, “Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo” (*Eth*, 4p19)². Como mostraremos en esta monografía, el avance del conocimiento coincidirá con una “education of desire” (Ravven, 1989, 25); el conocimiento coincide con el pasar de juzgar bueno aquello que nos produce alegría según el orden aleatorio de la naturaleza (es decir, según nuestras asociaciones imaginativas), a juzgar bueno aquello que, de manera reflexiva, comprendemos que en efecto aumenta nuestra potencia de obrar. En la medida en que comprendemos los vínculos que nos unen a sistemas más amplios, nuestros deseos resultan informados por nuestro conocimiento de dichos vínculos.

A raíz de ese conocimiento, el individuo buscará aquello que aumenta su poder de obrar y evitará lo que lo disminuye; es decir, según Spinoza, será virtuoso. Del conocimiento (de tipo descriptivo) no se *deduce* que se *debe* seguir un curso de acción; el conocimiento, como alteración del individuo y de

² Las citas a la *Ética* de Spinoza se harán de la siguiente manera: El primer número indicará la parte de la ética que se cita. Si viene seguido de pref, se refiere al prefacio; ap si se refiere a un apéndice, def y un número a una definición, ax y un número a un axioma y p y un número a una proposición. Así 1ax3 se refiere al tercer axioma de la primera parte, 5pref al prefacio de la quinta parte, 2def1 a la primera definición de la segunda parte y 3p4 a la cuarta proposición de la tercera parte. Cuando se cita una demostración, escolio o corolario de una proposición, se indica después del número de la misma con las abreviaciones dem, esc, cor. Por ejemplo, 1p5dem se refiere a la demostración de la quinta proposición de la primera parte. En lugar de la fecha de la edición y el nombre del autor, se utilizará la abreviación *Eth* para citar este libro. En la nota 17 se detalla un sistema abreviado para citar el texto sobre los cuerpos que sigue a la proposición 13 de la segunda parte de la ética.

aquello que percibe, *causa* que el individuo busque su mejor curso de acción, pues el individuo, por necesidad (*Eth*: 4p19), buscará aquello que considere que le hace bien. El vínculo entre el conocimiento y la acción será, pues, *causal*, no *lógico*.

Por lo tanto un libro escrito en lenguaje descriptivo puede, no obstante, tener contenido ético. El conocimiento que imparte un libro, en la medida en que es entendido por un lector, altera al lector, lo hace desear cosas diferentes. En la medida en que el conocimiento que el libro suscita es adecuado, el deseo que produce es racionalmente motivado. El desarrollo ético, para Spinoza, consiste precisamente en un progresivo pasar a tener deseos racionalmente motivados.

De acuerdo con lo dicho, la *Ética* no es un libro que pretenda demostrar qué se *debe* hacer; sino un libro que produce en sus lectores conocimientos que *causan* que ellos busquen aumentar su poder de obrar de manera más acertada. A propósito del libro quinto de la *Ética*, Garrett anota que “His authorial purpose(...) is to strengthen the desire of his readers (...) to achieve more adequate understanding. He seeks to achieve this authorial purpose by showing that adequate knowledge has the power to produce, over time, the very lessening of susceptibility to passion that he has shown to be desirable” (1996, 281-282). El libro pretende aumentar el conocimiento de sus lectores, lo que a su vez cambiará su comportamiento. La ética “is that particularly useful branch of the study of nature which compares ways of living in respect of goodness, virtue, reason and freedom. Its usefulness as a branch of study consists in it’s ability to aid human beings in pursuing a way of life that will truly suit their purposes” (Garrett, 1996, 286). Si la razón es inherentemente práctica, es decir, si pertenece a su esencia el buscar el aumento de su propio poder de obrar (lo que se desprende de que nuestro pensamiento es manifestación de nuestro *conatus*), el lenguaje prescriptivo se hace superfluo; “There is no need, and no purpose, for Spinoza to command, exhort, or entreat his readers— the reader’s own reason effectively does this for him” (Garrett, 1996, 297). La *Ética* no me dice qué debo hacer, sólo me ayuda a comprender el mundo como es en realidad; mi esencial deseo de aumentar mi propia potencia de obrar se encarga de motivarme a obrar de acuerdo con dicha comprensión.

Que el desarrollo ético espinozista ocurra como lo hemos descrito y que la filosofía de Spinoza sea una ética en el sentido en que hemos señalado lo vamos a mostrar en esta monografía. Para completar nuestra introducción, queremos dar un panorama de los problemas de la ética ambiental para precisar los aportes que, consideramos, proporciona el pensamiento de Spinoza a este campo de la filosofía.

1.3 La filosofía de Spinoza y la ética ambiental

En el numeral 1.3.1 indicaremos la manera en que la filosofía de Spinoza, debido a su rechazo del lenguaje prescriptivo, resulta inadecuada para tratar con algunos problemas que enfrenta la ética ambiental. En 1.3.2 exploraremos algunos temas relativos a la tradición filosófica occidental y la problemática ambiental. En 1.3.3 presentaremos la visión de E.N Anderson de los problemas ambientales como, fundamentalmente, problemas entre seres humanos; es decir como problemas políticos. En 1.3.4 presentaremos, con Fritjof Capra y Gregory Bateson, la idea de que los problemas ambientales del mundo actual derivan de una percepción errada del mundo. En 1.3.5, habiendo presentado un panorama de los problemas ambientales en los numerales anteriores, podremos precisar el aporte que tendría la filosofía de Spinoza para la ética ambiental.

1.3.1 Límites de la ética de Spinoza en cuanto ética ambiental

La ética de Spinoza se enfoca en el aumento de la potencia de obrar, el aumento del conocimiento y el aumento de la felicidad como *hilaritas* (tres cosas que, como mostraremos, son básicamente equivalentes entre sí). No caben en el sistema preocupaciones de tipo axiológico, ni preocupaciones por la justicia o los derechos que le corresponden a una u otra creatura: para Spinoza, el derecho coincide de manera exacta con el poder de obrar, y es un término descriptivo, no prescriptivo (ver Naess, 2001b, 346-347). De estos rasgos de la ética de Spinoza se siguen ciertos límites de la misma para tratar problemas importantes de ética ambiental; a continuación presentaremos dos ejemplos.

Primero: El poder (recientemente adquirido) de la humanidad para acabar consigo misma (poder desconocido por Spinoza) pone de relieve la pregunta por la responsabilidad que tiene o no la humanidad presente de preservar las condiciones de existencia de la humanidad futura. La pregunta, como argumenta Jonas (1988, 32-35), es importante, y su respuesta no es inmediatamente evidente. Sin embargo, dicha pregunta difícilmente tendría sentido dentro del sistema de Spinoza. En Jonas, esta pregunta surge a partir de una reflexión sobre la técnica moderna, que sería cualitativamente diferente a la técnica de la que gozó la humanidad con anterioridad al siglo XX (1997, 33-39); de nuevo, dicha reflexión sobre la técnica no era posible para Spinoza.

Segundo: Hoy en día, debido a la sobrepoblación y a nuestros modos actuales de producción, son de gran importancia para los seres humanos ciertos recursos finitos por los que existe, y existirá en el

futuro, una demanda superior a la que se puede suplir (ver, por ejemplo, Hardin, 1968). Entre estos recursos están los combustibles fósiles, el aire respirable, el agua potable y la tierra habitable. Aún si fuera posible a mediano plazo reducir la población del mundo y cambiar nuestros modos de producción subsistiría la pregunta por la distribución de estos bienes finitos, de los que, necesariamente, algunas personas tendrán que prescindir. Es difícil imaginar un desarrollo de este problema que no invoque el concepto de justicia, o el de derechos, o ambos. Sin embargo, dichos conceptos quedan excluidos del sistema de Spinoza.

1.3.2. La tradición filosófica occidental

“The day will come when two warring factions will be faced with the possibility of each wiping the other out completely (...) Shall we then behave like doves or like wolves? The fate of mankind will be settled by the answer to this question” (Lorenz, 1972, 211). Esta frase sería más bien vacía y trillada si el autor de la misma no tuviera la esperanza de que, en el momento de la verdad, nos comportemos como lobos y no como palomas. Las palomas, que no representan un gran peligro unas para otras en condiciones naturales, no cuentan con inhibiciones genéticas contra la agresión intraespecífica. Por lo tanto, cosas como esta pueden suceder cuando se las deja juntas en cautiverio, como nos cuenta Konrad Lorenz:

(...)I put a tame, home-reared male turtle-dove and a female ring-dove together in a roomy cage. I did not take their original scrapping seriously. How could these paragons of love and virtue dream of harming one another? I left them in their cage and went to Vienna. When I returned, the next day (...) the turtle-dove lay on the floor of the cage; the top of his head and neck, as also the whole length of his back, were not only plucked bare of feathers, but so flayed as to form a single wound dripping with blood. In the middle of this gory surface, like an eagle on his prey, stood the second harbinger of peace. Wearing that dreamy facial expression that so appeals to our sentimental observer, this charming lady pecked mercilessly with her silver bill in the wounds of her prostrated mate. When the latter gathered his last resources in a final effort to escape, she set on him again, struck him to the floor with a light clap of her wing and continued with her slow pitiless work of destruction (...) (1972, 196)

Por el contrario, la evolución se ha asegurado de que los lobos, muy capaces de causarse daño mutuamente en condiciones naturales, cuenten con mecanismos de inhibición que impiden que un miembro de la especie mate a otro. Lorenz relata la lucha encarnizada de un lobo joven y otro mayor y cómo esta se detiene repentinamente. El lobo más joven ha ofrecido su cuello, su parte más vulnerable, al viejo. En lugar de matarlo tomándolo por el cuello, como fácilmente podría hacerlo, el lobo viejo, que evidentemente quisiera matar al joven, se detiene. Un fuerte impulso le impide atacar, y el lobo joven está seguro de salir con vida siempre y cuando conserve su posición de sumisión (Lorenz, 1972, 198). La presencia de este mecanismo de inhibición (presente también en perros, y de manera análoga en algunas aves) se deduce de la necesidad evolutiva. Las especies cazadoras, ricas en

armas y pobres en medios defensivos, se extinguirían si no desarrollaran inhibiciones a la agresión intraespecífica.

Los seres humanos (por medios culturales, no evolutivos) han desarrollado herramientas que los vuelven muy peligrosos para los miembros de su propia especie. Aparte de estas herramientas, han tenido que desarrollar otras, en la forma de códigos éticos, leyes y religiones, que inhiben el uso excesivo de las primeras. Así por ejemplo, bastante después de los lobos, los caballeros de la cristiandad medieval practicaban una inhibición análoga: no matar a quien, espada y escudo en el piso, pide clemencia (Lorenz, 1972, 209).

En estos tiempos, el hombre se ve en la necesidad de desarrollar herramientas culturales que inhiban no sólo la agresión intraespecífica sino también la agresión extraespecífica y, más aún, la agresión a nichos ecológicos, sistemas climáticos y, en general (para usar un término espinozista) cuerpos compuestos de orden superior. Pero hasta ahora, en la cultura occidental, los códigos éticos que hemos desarrollado han tenido que ver casi exclusivamente con las relaciones entre seres humanos. No hay en nuestra tradición un desarrollo de la ética ambiental porque nuestra cultura, hasta tiempos muy recientes, no ha percibido que ésta sea necesaria (ver Jonas, 1988, 29 y ss)

Esto se refleja en la filosofía occidental. En 1.3.2.1 mostraremos la manera en que mucha de la ontología de la tradición filosófica occidental es ciega a la ecología; en 1.3.2.2 mostraremos algunas dificultades que se presentan cuando se intenta formular una ética ambiental a partir de una tradición filosófica centrada en las relaciones ente los seres humanos.

1.3.2.1 Ontología y medio ambiente en la tradición occidental

Desde los atomistas griegos hasta nuestros días, pasando por Galileo, Descartes y Newton, una muy influyente corriente de pensamiento en Occidente ha considerado que en última instancia la realidad está compuesta de cosas cuya única característica real es la extensión; “characteristics of things such as flavour, odour, colour and sound were regarded as ‘secondary’ qualities, the subjective effects of the ‘primary’ qualities on the sensory patient” (Callicott, 1983, 234). Esta visión del mundo como siendo esencialmente un conjunto de reacciones físicas hace que a la naturaleza se la vea como una máquina (Callicott, 1983, 235).

Esta visión de la naturaleza tiene repercusiones éticas. René Descartes, fiel a esta visión, concebía a los animales como ingenios mecánicos diferentes tan sólo en su grado de sofisticación de los autómatas hechos por los seres humanos (como los relojes o los autómatas hidráulicos que agraciaban los jardines de los reyes europeos del XVII). Se cuenta de Nicolás de Malebranche, seguidor de Descartes, que mientras caminaba con algunos pupilos,

(...) una perra preñada se les acercó meneando la cola. El Padre Malebranche se arrodilló para acariciarla. Luego, asegurándose de que sus amigos lo mirasen, se incorporó, se recogió la sotana y asestó al pobre animal una fuerte patada en el vientre (...) los compañeros de Malebranche lanzaron exclamaciones de horror. Malebranche endureció la voz y comentó: “¡Vergüenza debería daros! Tranquilizaos. Esa perra es sólo una máquina. Si la tocáis aquí, se rasca. Si silbáis, acude. Si la pateáis, aúlla y echa a correr. Hay un botón y un mecanismo para cada uno de sus actos (...) (Watson, 2003, 17)

Hay que añadir, con alivio, que la visión del mundo como algo inerte no abarcó a los seres humanos; de lo contrario justificaría que se tratara a los humanos como Malebranche trataba a los perros. En efecto,

If no qualms were felt about picturing rivers and mountains, trees and (among the legions of Cartesians) animals as inert, material, mechanical “objects”, the line was drawn at the human mind. Democritus and later Hobbes had attempted a thorough-going and self-consistent materialism, but this intrusion of matter into the very soul of humanity did not catch on— everything else, maybe, but not the human ego (Callicott, 1983, 236).

Los humanos, según Descartes, tenemos una mente, *res cogitans*, que domina nuestro cuerpo, *res extensa*. La idea de la relación entre cuerpo y mente como una interacción entre dos sustancias de naturalezas enteramente distintas resulta consistente con la tradición occidental, que tiene, como herencia de cierto platonismo, la idea de un alma encarcelada en un cuerpo y en un mundo físico que le era hostil (ver Callicott, 1983, 236)

Para vivir en el mundo de manera sostenible es necesario estar en una relación profunda con el mundo, conocerlo a fondo y tratarlo con el cuidado necesario. La desvalorización del mundo material resulta peligrosa en términos ambientales. Una mala comprensión de la naturaleza también es peligrosa. Para comprender el mundo, al menos desde el punto de vista ecológico, es necesario entenderlo como una red de relaciones. A veces se han considerado triviales las campañas para salvar esta o esta otra especie porque la miran aisladamente, y no como parte de un ecosistema con el que están en relación de mutua dependencia. Así George H.W Bush, haciendo campaña contra el equipo Clinton/Gore que termino derrotándolo en 1992, decía que, de seguir las políticas ambientales del candidato a vicepresidente, “we’ll be up to our neck in owls, and every millworker will be out of a

job” (citado en Egan, 1995). Para Bush, el ambientalismo se reduce al aumento, en número, de una especie determinada, no al bienestar de un ecosistema. Bush pensaba que el tener más búhos implicaría reducir la industria maderera de Oregón pero el resultado de las políticas ambientales que se implementaron fue el contrario; “three years into a drastic curtailment of logging in federal forests, Oregon, the top timber-producing state, has posted its lowest unemployment rate in a generation...” (Egan, 1995). El pensamiento que reflejaba el discurso de Bush veía el mundo como compuesto de individuos que sólo interactúan entre sí de manera accidental, que existen independientemente de los ecosistemas en los cuales habitan, y a los ecosistemas como productores infinitos de recursos, con independencia del uso que se haga de ellos.

La decimotercera de las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes sugiere que “si atendemos perfectamente una cuestión, debemos abstraerla de todo concepto superfluo, reducirla a la mayor simplicidad y dividirla en las partes más pequeñas que se pueda (...)” (1984, 135). Las reglas quinta y sexta nos piden que construyamos lo complejo a partir de lo simple de manera deductiva (Descartes, 1984, 87-88); esto implica que lo simple se debe entender con independencia de lo complejo, abstrayendo un contexto que puede ser importante para entender lo simple. Ahora bien, para entender la importancia de los búhos hay que entenderlos como parte de un ecosistema.

Callicott señala a Platón como fuente de la visión no relacional de la naturaleza. En efecto,

The impression of the natural world conveyed by the theory of ideas is that the various species are determined by the static logico-mathematical order of the formal domain, and then the individual organisms are loosed into the physical arena to interact clumsily, catch-as-catch-can. Nature is thus perceived like a roomfull of furniture, as a collection, a mere aggregate of individuals of various types, relating to one another in an accidental and altogether external fashion. (Callicott, 1983, 237)

La teoría de las ideas encierra la esencia de un individuo en una definición que sólo refiere al individuo mismo. La verdad de la ecología es que no hay flores sin abejas ni abejas sin flores. Los arrecifes de coral son quizás el mejor ejemplo de la anterioridad de la red de relaciones ecológicas con respecto a la especie individual. Los pólipos de coral no podrían vivir sin las algas coralinas con las que viven en simbiosis, ni éstas sin ellos: los primeros proporcionan a las segundas una estructura dura a la cual adherirse y dióxido de carbono, las segundas a los primeros, oxígeno y un escudo protector. Esta simbiosis, a su vez, forma un arrecife de coral, que es hábitat para muchísimas especies que no existirían de no ser por el mismo. Ahora bien, muchos arrecifes de coral cercanos a islas o continentes dependen de la existencia de sistemas de manglares, sin los cuales se verían

ahogados por la sedimentación proveniente de la Tierra; y el círculo de interdependencia se amplía aún más. No hay especie que exista por separado.

El modelo del mundo natural como un amontonamiento de esencias que sólo se relacionan de manera accidental,

breaks a highly integrated functional system into separate, discreet and functionally unrelated sets of particulars. Pragmatically, approaching the world through this model (...) it is possible to radically rearrange parts of the landscape without the least concern for upsetting its functional integrity and organic unity. Certain species may be replaced by others (e.g., grain for wild flowers in prairie biomes) or removed altogether (e.g., predator extermination) without consequence, theoretically, for the function of the whole. (Callicott, 1983, 237)

Por supuesto, no toda la tradición filosófica occidental comparte los rasgos que hemos señalado a manera de ejemplo. Lo que hemos querido mostrar es que 1) de ciertas tesis ontológicas se derivan ciertas actitudes hacia el medio ambiente; 2) es importante, para la ética ambiental, lidiar con el tema de la ontología y; 3) la tradición filosófica occidental carga con cierto bagaje negativo en este sentido.

1.3.2.2 Antropomorfismo y Antropocentrismo: Extensiones a la ética tradicional

A continuación, queremos señalar un patrón visible en varios de los intentos contemporáneos por formular una ética ambiental a partir de una tradición filosófica en la que el medio ambiente no es importante: las ideas de la ética tradicional, pensada para los seres humanos, se extienden para abarcar a la naturaleza al precio de antropomorfizar la naturaleza. Lloyd describe así este patrón recurrente “A rejection of anthropocentricity in morals is quite often juxtaposed with what seems nonetheless a thoroughly anthropocentric way of perceiving the non-human. And this seems strange. We are, it seems, supposed to render morality less anthropocentric by humanizing the non-human” (2001, 339-340).

A continuación, reseñaremos brevemente las propuestas de Singer, Habermas y Serres para explicar este patrón con más detalle. Definiremos primero un par de términos. Diremos que una ética es *antropocéntrica* si parte del supuesto de que el hombre ocupa un lugar privilegiado en el universo. Una ética será *antropomorfizante* si, para desarrollar los problemas éticos relativos a lo no-humano tiende a darle rasgos humanos a seres que no los tienen³ (por ejemplo, si se habla de que la Tierra puede ser *traicionada*).

³ Hay que señalar, sin embargo, que esto no implica que una ética antropomorfizante sea ineficaz para la conservación ambiental: algunos indígenas del noroccidente de Norteamérica, por ejemplo, tienen una visión del mundo fuertemente antropomorfizante de la que se sigue un código ético muy exitoso en términos de conservación ambiental (ver Anderson, 58 y ss)

1.3.2.2.1 Singer: Extensión del utilitarismo

Para Peter Singer, el especieismo es una forma de chovinismo comparable con el sexismo o el racismo. Como otras formas de discriminación, el especieismo tendería a pasar inadvertido en la sociedad que lo practica (2003a, 107-108) y sería papel del filósofo el observar críticamente a la misma (2003a, 120), asumiendo el punto de vista de los oprimidos, lo que le permitiría descubrir lo que la sociedad soslaya (2003a, 108). Para Singer, el chovinismo es la violación arbitraria del principio moral de la igualdad: “El racista viola los principios de la igualdad al dar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando surge un conflicto entre los intereses de éstos y los de otra raza” (2003a, 114).

La importancia de la comparación entre el especieismo y otras formas de chovinismo radica en que, para Singer, los argumentos con los que se han combatido otras formas de discriminación, si se siguen a cabalidad, implicarían la igualdad moral no sólo entre seres humanos sino entre todos los animales capaces de sentir dolor. La igualdad entre los hombres no es descriptiva, no radica en que todos poseamos inteligencia o ningún otro rasgo fáctico, sino que es prescriptiva (Singer, 2003a, 112). No sólo no existe, en opinión de Singer, característica alguna que pueda cobijar a todos los hombres (incluidos, por ejemplo, los retrasados mentales) que no cobije también a los animales para hacerlos candidatos a igual consideración moral, sino que la única característica relevante y no-arbitraria es la capacidad de tener intereses. Es decir, todo ser que pueda estar mejor o peor como resultado de nuestras acciones es un ser cuyos intereses debemos tener en cuenta a la hora de obrar. Dentro del marco utilitarista de la filosofía de Singer, esto quiere decir que es moralmente necesario tener en cuenta el bienestar y malestar de todos los seres sentientes a la hora de tomar una decisión.

Ahora bien, para Singer, la capacidad de sufrir o gozar es condición necesaria y suficiente para tener intereses (2003a, 114), mientras que “sería un sinsentido decir que no entraba en los intereses de una piedra rodar por el camino como consecuencia del puntapié propinado por un colegial” (2003a, 114). Hay que notar que de esta manera se incluye a los animales dentro del campo de consideración moral, pero excluye a las plantas, a los ecosistemas, a los ríos y a otras partes de la naturaleza que no pueden sentir dolor. Singer no encuentra una manera de justificar que un ser no sentiente pueda tener intereses (2003b, 404); y considera que sólo hablamos metafóricamente cuando decimos que a una planta, por ejemplo, le gusta la luz (2003b, 405). El punto crucial es que algunos animales, a diferencia de las plantas, poseen una conciencia, y por lo tanto una conciencia de su bienestar o su

malestar y, así, un interés en tener lo primero y evitar lo segundo. Ahora bien, hay diferencias entre los intereses que puede tener un ser humano y un animal inferior (ver Singer 2003a)

Para nuestro autor, las decisiones con impacto ambiental tienen que ver con determinados valores compitiendo entre sí. La decisión, por ejemplo, entre construir o no una represa, consiste en ponderar el aporte económico de la misma contra el valor que se perderá en términos de naturaleza salvaje (2003b, 389-391). Ahora bien, para Singer, el valor de esto último no es sólo el valor de uso que tiene para los seres humanos, presentes y futuros (2003b, 394-398) sino que incluye también el valor de los intereses de los animales que se verían afectados por la construcción de la presa (2003b, 399.403). Incluir el valor de la vida no-humana en nuestros cálculos para tomar decisiones relativas a la naturaleza salvaje, sumado al valor instrumental de la misma, sería suficiente para cambiar radicalmente nuestra actitud frente a la naturaleza salvaje, sin tener que otorgar valor intrínseco a lo no-sentiente;

los argumentos basados en los intereses humanos presentes y futuros, y en los de los seres sentientes no-humanos que pueblan la naturaleza salvaje, son más que suficientes para mostrar que, al menos en una sociedad en la que nadie necesita destruir la naturaleza a fin de sobrevivir, el valor de salvaguardar áreas significativas de naturaleza que aún perviven excede con mucho al valor que pueda obtenerse por su destrucción (2003b, 410).

En el pensamiento de Singer, la característica que hace que un ser sea relevante, en términos éticos, es su capacidad de sufrir. Los intereses de un ser cobran más peso a medida que esta capacidad, que corre paralela con el nivel de conciencia, aumenta. Por fuera del espectro de preocupación moral quedarían los ríos, las plantas y todos los animales no-sentientes, como las moscas o las lombrices. Apenas adentro del campo de preocupación moral quedarían los animales que apenas son sentientes, como los reptiles y mamíferos inferiores; luego vendrían los mamíferos más desarrollados que pueden desarrollar, por ejemplo, vínculos emocionales con otros seres, vínculos que pueden ser lastimados. En la punta privilegiada estaría el ser humano que, dotado de autoconciencia, no sólo es capaz de sufrir sino que es consciente de ello, y que además cuenta con una persona social que puede ser traicionada, irrespetada etc. Un poco más abajo estarían los animales más parecidos al hombre: los perros, los primates superiores y otros animales con ciertas capacidades parecidas a las humanas,

como la capacidad de extrañar a un ser querido y expresar ese sentimiento⁴. Pareciera entonces que los seres no humanos tendrían importancia ética en la medida en que se parecen a los seres humanos. He aquí, pues, el patrón que anunciábamos arriba; en palabras de Attfield, pareciera que “nonhumans are mistakenly treated as inferior or defective humans, whose experiences and activities are only recognized as valuable to the extent that they mirror human ones” (Attfield, 1983, 220-221).

Sin duda es importante darse cuenta del mal moral que implica hacer sufrir enormemente a los animales para obtener magros o dudosos beneficios para los seres humanos. Sin embargo, no parece adecuado basar la ética ambiental en un modelo ético construido originalmente para regular las relaciones entre los seres humanos. Las relaciones ecológicas entre las especies no se parecen a las relaciones interhumanas. Por ejemplo, hay muchas circunstancias en las que puede resultar ecológicamente sensato introducir depredadores o relajar las restricciones a la caza para controlar la sobrepoblación de un determinado grupo de animales (ver, por ejemplo, Lane 2006); evidentemente, sugerir medidas similares para controlar la sobrepoblación humana no parece, en principio, sensato.

1.3.2.2 Habermas: Extensión de la ética del discurso

Hacia el final de sus *Aclaraciones a la ética del discurso*, Habermas trata el tema de los derechos animales en el marco de su ética del discurso. Habermas comienza por identificar el problema al que se enfrentan las teorías morales basadas en planteamientos deontológicos cuando intentan formular una ética ecológica. Estas teorías suelen partir “de que los problemas morales solamente se plantean en el ámbito de los sujetos capaces de hablar y de actuar” (Habermas, 2000, 225). En efecto, se entiende la ética como algo que trata, sobre todo, de asuntos relativos al consenso y la colaboración, la coacción y la violencia.

⁴Peter Singer es editor y co-autor de *El Proyecto Gran Simio* un texto que expone las ideas de una organización del mismo nombre dedicada a promover reformas legales que reconozcan ciertos derechos a los grandes simios (chimpancés, bonobos y orangutanes); son estas especies, y no otras, las que se han elegido como punta de lanza para promover reformas legales porque, como se expone en el libro, se ha demostrado que tienen ciertas capacidades como la de aprender un lenguaje, la de expresar que sus sentimientos han sido lastimados o la de tener una identidad personal (Singer, 1998). Habría, pues, una antropomorfización de los animales en la propuesta de Singer, en cuanto son los rasgos humanos que tienen los animales los que se tienen en cuenta para considerar sus intereses.

Habermas entiende que el problema del comportamiento del hombre frente a su entorno no-humano no se puede relegar al campo de la prudencia⁵, sino que es parte de las responsabilidades morales del hombre;

(...) nuestras intuiciones morales hablan un lenguaje que no permite malentendidos. Notamos inequívocamente que evitar la crueldad en el trato con todas las criaturas capaces de sufrir está mandado no solo por razones de prudencia, tampoco con vistas a nuestra vida buena sino moralmente (...) Los animales nos salen al paso como criaturas vulnerables que tenemos que proteger en su integridad física *por ellos mismos* (2000, 226)

Para Habermas, sin embargo, las cuestiones morales relativas a los animales no hacen parte de la moralidad en sentido estricto; se trataría de una suerte de compartimiento que “completaría” la moral (2000, 225). Esto porque, si la moral se entiende como el campo en el que “las normas válidas merecen el reconocimiento intersubjetivo de todos los potencialmente afectados porque ellos, en tanto que participantes de la argumentación, podrían convencerse de que esas normas van en interés de todos por igual” (Habermas, 2000, 226), los animales sólo pueden ser un caso especial, derivado.

El problema es el siguiente, “¿Qué estatus tienen entonces los deberes que, en tanto que somos destinatarios de normas válidas, nos imponen una determinada responsabilidad no sólo *por o en lo que respecta* a los animales, sino frente a esos animales mismos, si es que no pertenecen por su parte al círculo de los posibles destinatarios de normas?” (Habermas, 2000, 226). El problema, para Habermas, alcanza las raíces de la fundamentación de la moral. Esto es, la profunda vulnerabilidad de la persona humana en cuanto ésta es constituida socialmente:

Para las formas de vida socioculturales resultan constitutivas las interacciones sociales que discurren a través de un uso del lenguaje orientado por el entendimiento mutuo. Este tipo de socialización comunicativa a través de la cual los sujetos particulares simultáneamente se individualizan, funda una profunda vulnerabilidad, ya que la identidad de los individuos socializados solo se desarrolla por la vía de la integración en dependencias sociales

⁵Para Habermas, planteamientos como el de Singer no recogen adecuadamente la dimensión moral del trato de los animales. Para Singer, nuestros deberes para con los animales son relativos a su capacidad de sentir dolor— por ejemplo, el deber de no matar (así sea de manera indolora) a un ser humano es claro, pues este sufriría por la pérdida del futuro que le esperaría de otra manera, mientras que resulta problemático respecto a los animales que no tienen tales expectativas; y el dolor de un animal capaz de poco sufrimiento, digamos una mosca, entraría, pero de forma muy leve, en los cálculos morales. Esto, para Habermas “abre la puerta para una gradualización de los deberes que es incompatible con el sentido codificado binariamente de la validez de los deberes estrictos” (2000, 226-227). No estaríamos ya en el campo de los “deberes en sentido deontológico, sino de la preferibilidad comparativa de bienes” (Habermas, 2000, 227). Es decir, la decisión sobre torturar o no a una vaca dependería del bienestar que esto podría producir a otros seres capaces de sentir gozo y no de si esto sería, en sentido absoluto, prohibido o permitido. Esto va en contra de nuestras intuiciones morales, para las que dicha decisión pertenecería al campo de lo deontológico y no de lo teleológico, de la maximización del bienestar. El planteamiento de Singer quita al problema “la *incondicionalidad* de un deber categórico. Pero frente a los animales nos sentimos categóricamente obligados” (Habermas, 2000, 227).

que cada vez van más lejos. La persona solamente desarrolla un centro interior, solo llega a sí misma en la medida en que se enajene en relaciones interpersonales establecidas comunicativamente y se involucre en una red cada vez más densa y más sutil de vulnerabilidades recíprocas (...) (Habermas, 2000, 228-229)

Así, la moral aparece como una herramienta cultural, dispositivo protector, “que compensa un riesgo constitucional ínsito en la forma de vida sociocultural misma” (Habermas, 2000, 229). La vulnerabilidad de la persona se defiende mediante la reciprocidad en el trato, por lo que “nadie puede afirmar y defender su integridad por sí sólo. La integridad de la persona individual exige la estabilización de un plexo de relaciones de reconocimiento simétricas.” (Habermas, 2000, 229).

Los animales, en cuanto incapaces de acción comunicativa, estarían excluidos de la red humana de cooperación, individuación mutua y moralidad. Pero no totalmente; los seres humanos “nos comunicamos con los animales, de una manera distinta, tan pronto los incluimos, por asimétricamente que sea, en nuestras interacciones sociales” (Habermas, 2000, 229). Esta comunicación sería la base de las relaciones morales con los animales como la comunicación lo es de las relaciones morales interhumanas: “Al igual que las obligaciones morales en general, también nuestra responsabilidad frente a los animales *análoga a la responsabilidad moral* tiene su punto de referencia y su fundamento en aquel potencial de riesgo ínsito en todas las interacciones sociales” (Habermas, 2000, 229, énfasis mío). La vulnerabilidad del animal con el que entramos en relaciones comunicativas es diferente a la de un ser humano: es una vulnerabilidad sobre todo física y es unidireccional. Por esto, se trata de una responsabilidad *análoga* a la responsabilidad moral, “podemos mirarles a los ojos *como si* fuesen un alter ego” (Habermas, 2000, 230). Los animales no pueden defender sus derechos ni dar asentimiento a leyes universales; como un *alter ego* necesitado de respeto “fundan una expectativa de que defendamos fiduciariamente sus derechos” (Habermas, 2000, 229).

En suma, la posición habermasiana frente a los deberes para con los animales es tanto antropocéntrica como antropomorfizante, de manera consciente:

Si esta fundamentación de los deberes de interacción frente a los animales efectuada desde la teoría de la intersubjetividad no es enteramente infiel a los fenómenos, se puede explicar también por qué los animales, por un lado, a causa de la estructura asimétrica de las interacciones posibles, dependen del hombre y necesitan su protección, incluso de un modo especial, mientras que, por otro lado, solo disfrutan de ese miramiento moral dentro del horizonte intersubjetivo de *nuestro* tipo de interacciones. Los hombres se encuentran existiendo a sí mismos en ese horizonte siempre, ya de antemano, y en su calidad de personas tampoco pueden en modo alguno salir de él, mientras que los animales pertenecen a otra especie distinta y a otras formas de vida, y solo pueden ser incluidos en nuestra forma de vida mediante una participación en nuestras interacciones. (Habermas, 2000, 230-231)

Es decir, los animales entrarían en el ámbito de lo moral en cuanto se parecen a nosotros y entran en relaciones con nosotros.

En la construcción que hace Habermas no caben los deberes morales hacia las plantas, las especies enteras, los ecosistemas o la Tierra; éste sugiere que las razones a favor de la conservación de la naturaleza que no puede hacer de *alter ego* sean, más bien, relativas a la vida buena, o a la estética (2000, 231). Extendiendo la ética del discurso, Habermas puede formular ciertos deberes para con los animales, análogos a los deberes que los seres humanos tienen los unos para con los otros, pero no puede formular la tarea humana de la conservación del planeta en términos propiamente morales, sino que ésta tarea queda relegada al campo de la prudencia.

1.3.2.2.3 Serres: Extensión del Contractualismo

Serres, a partir de un cuadro de Goya, propone que Occidente se ha preocupado casi exclusivamente por las relaciones humanas, olvidándose del entorno en que ocurren:

Una pareja de enemigos, esgrimiendo unos garrotes, se pelea en medio de arenas movedizas (...) el pintor— Goya— hundió a los duelistas en el barro hasta las rodillas. A cada movimiento un agujero viscoso los traga, de tal forma que gradualmente se van enterrando juntos. ¿A qué ritmo? Depende de su agresividad (...) Los beligerantes no adivinan el abismo en el que se precipitan: desde el exterior, por el contrario, nosotros lo vemos perfectamente (...)

En la actualidad: ¿no estamos olvidando el mundo de las cosas mismas, las arenas movedizas, el agua, el barro, las cañas de la ciénaga? (...) (Serres, 1991, 9-10)

Como el peligro se hace inminente, nos empezamos a dar cuenta del mundo que nos rodea, la naturaleza deja de ser el escenario decorativo en el que obramos e “irrumpe en nuestra cultura” (Serres, 1991, 12), entra en la historia (Serres, 1991, 15). El obrar humano, por su parte, deja de ser local; la humanidad se constituye como sujeto, que obra, no sobre la naturaleza local, sino global, el Planeta-Tierra (Serres, 1991, 13 y 16).

La irrupción de la Tierra en la historia, que en el pasado se ocupaba sólo de los conflictos entre seres humanos, obliga a crear nuevas categorías. Serres distingue entre la violencia subjetiva entre conglomerados humanos y la violencia objetiva que se hace al mundo (1991, 22-24), tanto durante las guerras subjetivas como en tiempo de paz, a través de la competencia económica (1991, 31-32). Mientras que la guerra es producto del derecho, con principio y final pactados (Serres, 1991, 28), la violencia objetiva al mundo y la inevitable respuesta de éste están por fuera del derecho (Serres, 1991, 25 y ss.). La guerra, como asunto de derecho, se distingue de la mera violencia que puede extenderse

indefinida y catastróficamente según la lógica de la *vendetta* (Serres, 1991, 29). Así como con la institución de la guerra creamos un derecho para la violencia subjetiva, así propone Serres crear un derecho para la violencia objetiva, que sería el Contrato Natural (1991, 30-31).

Serres caracteriza nuestra manera de estar en la Tierra como una relación parasítica y nuestra obligación la de devenir simbioses de la misma. La necesidad de hacerse simbiote “conocida antaño y practicada por las culturas agrarias y marítimas, aunque localmente y dentro de límites temporales reducidos, continuaría siendo letra muerta si no se inscribiera en un derecho” (Serres, 1991, 62-63). El parásito “se apropia de las cosas, diríase que las roba, una tras otra: las habita y las devora” (Serres, 1991, 66), por lo que se encontraría por fuera del derecho en cuanto “se puede definir el derecho como la limitación mínima y colectiva de la acción parasitaria” (Serres, 1991, 66). El derecho, que “denuncia los contratos leoninos” (Serres, 1991, 66) establece intercambios de doble vía, relaciones de *quid pro quo*, que se homologan a la simbiosis y se oponen al parasitismo:

El parásito se apropia de todo y no da nada; el anfitrión da todo y no toma nada. El derecho de dominación y de propiedad se reduce al parasitismo. Por el contrario, el derecho de simbiosis se define por la reciprocidad: el hombre debe devolver a la naturaleza tanto como recibe de ella, convertida ahora en sujeto de derecho. (Serres, 1991, 69)

Es así que el establecimiento de una relación de simbiosis con la Tierra equivale al establecimiento de un contrato natural. Se puede ver, pues, que la noción de contrato es bastante amplia. Por supuesto, no se trata de un acuerdo verbal, de un acto de habla, sino a la existencia de ciertos lazos entre los hombres entre sí y con la Tierra (Serres, 1991, 176).

Para resaltar dichos lazos, Serres recurre a la noción de contrato, que, en su sentido ordinario, es un compromiso entre dos partes mediante un acto de habla, involucrando un *quid pro quo*. Esto es posible o bien mediante una ampliación del concepto de contrato, o mediante una antropomorfización de la tierra, o mediante ambas cosas. La noción de contrato de Serres es, en efecto, bastante amplia; las leyes naturales son un contrato (1991, 179), la naturaleza biológica es un conjunto de contratos (1991, 182) y el contrato con la Tierra no se establece mediante una decisión por parte de los humanos, sino que existe en cuanto Humanidad y Tierra se pueden afectar recíprocamente (1991, 180-181). Por lo tanto, el asunto no sería tanto firmar el contrato sino reconocer que nos encontramos en él.

Ahora bien, la idea de contrato parece sugerir que hay dos partes en contraposición; que el hombre, una de las partes, debe moderar su violencia contra la tierra, la otra parte. Este modelo de la situación del hombre respecto a la Tierra parece inadecuado. La vida humana es un subsistema de la vida terrestre. Sus actos alteran el macrosistema pero, más que amenazarlo, amenazan a la misma vida humana; el macrosistema es capaz de adaptarse a la autodestrucción de los humanos; puede encontrar nuevas organizaciones que excluyan a los seres humanos (ver, p.ej, Lovelock 1983 y 1993). El hombre necesita hacerse consciente de su pertenencia y dependencia a este macrosistema, y de los efectos que puede producir sobre él. Debe entender que el buen funcionamiento del macrosistema es su propio buen funcionamiento. La idea de contrato, que implica contrapartes e intereses diversos no parece capturar el problema. La contraposición del hombre y la Tierra que implica la figura del contrato parece a la vez antropomorfizante y antropocéntrica; implica ver al hombre como algo por fuera de la naturaleza, con la que pacta; y hace parecer a la naturaleza como amenazada por el hombre, en necesidad de pactar, cuando en realidad sólo el hombre mismo pelagra a raíz de su asalto a la naturaleza⁶.

1.3.2.2.4 El peligro de la antropomorfización

La extensión de las éticas de la tradición filosófica occidental para incluir los problemas ambientales parece conllevar una antropomorfización de la naturaleza: sea de los animales, como en el caso de Singer y Habermas, o del planeta entero, como en el caso de Serres. El peligro que conlleva esta antropomorfización es que se tenga una visión distorsionada del mundo no humano. El peligro para Singer y Habermas es el de concebir a los animales no como parte de un orden ecológico sino como parte del orden social humano; lo que se considera de los animales son sus maneras de ser frágiles en formas similares a como los seres humanos son frágiles. El peligro para Serres consiste en antropomorfizar la Tierra de modo que esta aparezca como un ser separado de los seres humanos, con el que éstos entran en relación, de modo que se aísla al hombre del sistema ecológico al que pertenece.

Con esto concluimos nuestra mirada a la tradición filosófica occidental, con la que pretendimos dar un contexto a los aportes de la filosofía de Spinoza. Pasamos ahora a indicar algunas ideas sobre la conservación del medio ambiente provenientes de las ciencias sociales y las ciencias duras, para completar el contexto de la presentación de las ideas de Spinoza.

⁶ Para una explicación detallada de cómo el hombre es una amenaza para sí mismo, pero no para la vida en la tierra, ver nuestra explicación de la hipótesis de Gaia en 1.3.4, y la nota al pie de página número 12.

1.3.3 El medio ambiente y la tragedia de los comunes

Desde el punto de vista de los seres humanos, y de su motivación para llevar a cabo esfuerzos en pro de la conservación, “most serious environmental problems are, by and large, ones that involve trade-offs between the present and the future, or between a wide diffuse interest and a specific, intense one” (Anderson, 1996, 4). Los problemas ambientales son problemas políticos, enfrentamientos entre los intereses de diferentes grupos de personas, o entre intereses de diversa índole. Anderson pone algunos ejemplos:

A factory is polluting the local water supply. Being at the headwaters, it gets pure water. People downstream suffer. The factory owner gets the benefits of his production, while people unrelated to his enterprise pay the costs.

The North Sea herring fishery is depleted by overfishing. This has been known for centuries. In brief respites during the world wars, the herring stocks recovered, but heavy fishing began as soon as the wars ended. In spite of the fact that every North Sea nation is losing millions of dollars a year by not agreeing to conserve the stocks, no agreement has ever been reached. Each nation is too protective of its own fishermen. Each nation knows that, if it were to curtail its fishing, the other nations would simply expand theirs, and no conservation would take place (...)

In some areas, local peasants are cutting down the last virgin forests of the tropics (...) The plants in these forests have enormous potential value to humanity, but most of that value lies in the future. If the peasants don't cut and farm, they starve to death— in the present (...) (1996, 6)

En el primer caso, el problema consiste en que, debido a las diferencias en la capacidad de hacer valer sus intereses de unos y otros interesados, las personas que viven río abajo pagan los costos de la contaminación cometida por el dueño de la fábrica, “the factory owner uses his power to pass on costs as ‘externalities’” (Anderson, 1996, 7). El segundo caso es un ejemplo de lo que se conoce como “tragedia de los comunes” (Hardin, 1968): para cada actor individual resulta más beneficioso la explotación de una propiedad común que su conservación, si bien para el colectivo resultaría más beneficiosa una estrategia de conservación. El tercer caso ilustra cómo prevalecen intereses estrechos y de corto plazo por sobre intereses de largo plazo y difuminados entre muchísimos interesados que derivan sólo un beneficio fraccional: la tala de la selva beneficia a sus habitantes, de manera tangible y en el corto plazo; su conservación beneficia a toda la humanidad de forma difusa y en el largo plazo. Si el resto de la humanidad le pagara a los habitantes de la selva lo que vale su conservación, estos sin duda escogerían conservarla en lugar de talarla: “The problem, in these cases is that people doing the cutting or exterminating are not in a position to capture the future benefits of good management(...)” (Anderson, 1996, 137).

En general, los problemas de conservación ambiental revelan la explotación de un grupo de seres humanos por parte de otro: “Resource mismanagement cases can be described, in general, as cases

in which someone (or some group) benefits but can pass on the costs of those benefits to other people” (Anderson, 1996, 136)⁷. Esta característica de los problemas de conservación pone de relieve la relación entre estos y los problemas de desigualdad en una sociedad:

(...)an unjust or ethnically polarized society is inevitably worse at environmental management than a fair one. In a fair society everyone has enough recourse to prevent excesses of toxic waste dumping, forest overuse, pollution and so on. This provides incentives (strong ones) for polluters and destroyers to cease and desist or improve their behavior. The more unfair the society, the more pollution and waste can be treated as “externalities”— in effect, passed on to the politically powerless (...) Externalities exist only insofar as some humans are disenfranchised, and can be made to suffer. (Anderson, 1996, 138).

Un corolario importante de esta idea es que la búsqueda de la conservación ambiental pasa por la búsqueda de sociedades justas, “Conservation is basically about fair play in both cooperation and competition. It is about people and the social contract, not about resources. The cause of conservation is the cause of freedom, justice, and economic progress. The opponents of sound resource management oppose the other three as well” (Anderson, 1996, 184)

Ahora bien, la justicia social es una condición necesaria pero no suficiente para una vida humana sostenible. A diferencia de, por ejemplo, el cuidado de los ancianos, el cuidado del medio ambiente tiene que ser responsabilidad de todos los miembros de una comunidad— no es un deber que se pueda dejar a unos cuantos voluntarios. Muchas prácticas ambientales (como reciclar papel o abstenerse de comer carne de res) sólo tienen efectos muy pequeños a escala individual (Anderson, 1996, 7). Por lo tanto, la tentación de hacer trampa está siempre presente. Los beneficios de la conservación ambiental son a muy largo plazo; una ética que la promueva tiene que vencer el peso emocional que tienen los beneficios a corto plazo para los seres humanos: “Humans are imperfect planners. They value very small but immediate returns over much greater but more distant or chancy returns. Indeed, they often go with the most short-term, narrow plans and strategies possible” (Anderson, 1996, 175). Además, los mecanismos de inhibición a la agresión con los que contamos gracias a la evolución (por ejemplo, nuestra reacción emocional ante el llanto de otro ser humano) resultan inútiles para inhibir la agresión hacia el medio ambiente que, además, no nos puede

⁷ En el caso de la pesca de arenque en el mar del norte, el mal uso de los recursos no redundaba en beneficio de ninguno de los actores, pero cada uno se encuentra en una relación de mutua explotación respecto a los otros. En el caso de los habitantes de la selva, los habitantes la explotan mediante talas derivando beneficio propio y perjuicio para el resto de la humanidad; pero el resto de la humanidad no está dispuesta a pagar a los habitantes de la selva por conservarla, de modo que los cargan, de manera explotadora, con la responsabilidad de conservar la selva sin que éstos reciban nada a cambio.

reclamar como sí lo puede hacer una persona. Por lo tanto, una ética ambiental sólo puede ser exitosa si está ligada a un involucramiento emocional con el medio ambiente. (Anderson, 1996, 177-183)⁸.

1.3.4 La crisis ambiental como crisis de percepción

En 1968, Gregory Bateson presentó en Austria una ponencia titulada “Efectos del propósito consciente sobre la adaptación humana” (1991). Se considera en esta ponencia al ser humano como un proceso homeostático que entra en relación con otros dos: la sociedad humana y el ecosistema más amplio (Bateson, 1991, 471) y se pregunta por el efecto que puede tener la novedad evolutiva que es el propósito consciente en el acoplamiento de estos tres procesos entre sí. Cada uno de estos procesos autocorrectivos está en relación de interdependencia con los demás, de modo que “[e]l problema de acoplar unos con otros los sistemas autocorrectivos es central para la adaptación del hombre a las sociedades y ecosistemas en que vive” (Bateson, 1991, 474). El problema reside en que los propósitos de los diferentes sistemas pueden diferir entre sí de tal modo que entre ellos no hay un acoplamiento consistente con los propósitos de uno y otro sino un encuentro más o menos aleatorio en el que cada sistema es una fuerza extraña para el otro⁹.

Las fuerzas de la evolución suelen encargarse de corregir estos acoplamientos imperfectos, pero la dinámica cambia con la fuerza evolutivamente ciega del propósito consciente. En efecto “si la conciencia carece de información sobre la naturaleza del hombre y del ambiente, o si la información está distorsionada” (Bateson, 1991, 475) se producirá un acoplamiento imperfecto entre hombre y naturaleza.

Como es evidente, la conciencia no carece de efectos sobre el sistema que es el ser humano, no es un añadido aritmético sino que cambia el comportamiento de la totalidad (Bateson, 1991, 475). El contenido de la conciencia no es ni la realidad tal como es ni una muestra al azar de algunos de sus rasgos, sino que la conciencia selecciona sistemáticamente ciertos rasgos de la realidad (Bateson, 1991, 475 y ss). Concretamente, como los contenidos de la conciencia están guiados por propósitos,

⁸ Anderson cita un caso en el que el amor a la naturaleza sirvió como mecanismo de detección de un problema ambiental serio, a saber los efectos nocivos del pesticida DDT: “Love, including aesthetic delight, is(...) the only early-warning system that works. Love for the peregrine falcons led to the quick discovery of the dangers of DDT”. (1996, 183)

⁹ Como dos grupos de personas intentando utilizar el mismo espacio unos para una fiesta y otros para un torneo de ajedrez; o mejor, siguiendo el ejemplo de Bateson, como la Alicia de Lewis Carroll intentando jugar al cróquet con un flamenco: “La dificultad de Alicia resulta del hecho de que no ‘comprende’ al flamenco, es decir, no tiene información sistémica acerca del ‘sistema’ que tiene ante sí. Análogamente, el flamenco tampoco comprende a Alicia. Tienen ‘propósitos encontrados’”(Bateson, 1991,474).

tienden a ocultar el hecho de que el yo está inmerso en un mundo de naturaleza sistémica, es decir, de redes de interdependencia:

El argumento del propósito tiende a revestir la siguiente forma: “D es deseable; B lleva a C; C lleva a D; entonces D puede lograrse pasando por B y por C”. Pero si la mente total y el mundo externo no tienen, en general, esta estructura lineal, entonces, al imponerles por fuerza esta estructura, nos cegamos a las circularidades cibernéticas del yo y del mundo externo. Nuestra selección consciente de datos no pondrá de manifiesto circuitos íntegros sino sólo arcos de circuitos, extraídos de su matriz por medio de nuestra atención selectiva. (Bateson, 1991, 476)

Así, por ejemplo, los estadounidenses ven que perforar los suelos de la reserva de vida salvaje del Ártico (ANWR) les proporcionará petróleo, pero no ven el circuito más grande del que tanto ANWR como los estadounidenses (¡y tú y yo!) somos parte (ver, por ejemplo, Verhovek, 2002). Existe una distorsión sistemática de nuestra percepción que se traduce en daños ecológicos porque, además, el hombre cuenta con una alta capacidad para cambiar el entorno y porque tiende a cambiar el entorno en lugar de transformarse a sí mismo (Bateson, 1991,476-477).

Capra (1996), al igual que Bateson, considera que el problema consiste en que no vemos el mundo natural como un sistema interconectado. Sin embargo, Capra no achaca el problema de percepción al propósito consciente, si no al paradigma científico y cultural dominante, que debe ser reemplazado. El hombre es dependiente de varios sistemas más amplios, cuyas partes son interdependientes. Por tanto, los problemas que afectan a la humanidad actualmente están conectados entre sí:

The more we study the major problems of our time, the more we come to realize that they cannot be understood in isolation. They are systemic problems, which means they are interconnected and interdependent. For example, stabilizing world population will only be possible when poverty is reduced worldwide. The extinction of animal and plant species on a massive scale will continue as long as the Southern Hemisphere is burdened by massive debts. Scarcities of resources and environmental degradation combine with rapidly expanding populations to lead to the breakdown of local communities (...) (Capra, 1996, 3-4)

En sus conexiones mutuas, estos y otros problemas son uno solo, y su solución se ve impedida por la incapacidad de percibir la naturaleza sistémica del mismo: “these problems must be seen as just different facets of one single crisis, which is largely a crisis of perception. It derives from the fact that most of us, and especially our large social institutions, subscribe to (...) a perception of reality inadequate for dealing with our overpopulated, globally interconnected world” (Capra, 1996, 4). La crisis de percepción que identifica Capra tiene que ver 1) con que no percibimos que el mundo natural es un sistema, del que somos una parte y 2) con que no comprendemos que nuestras sociedades son también sistemas. Este reconocimiento abriría la posibilidad de aprender de los sistemas ecológicos, aplicando en las sociedades humanas algunos de los rasgos que hacen exitosos a los ecosistemas (1996, 289-295).

Ahora bien, para Capra, la conciencia de pertenecer a un sistema de orden superior tiene consecuencias en la actitud de los seres humanos. De la percepción de que la humanidad, y los seres humanos como individuos, pertenecemos a un sistema más amplio puede llevar a una experiencia de unidad con dicho sistema, con consecuencias éticas:

All living beings are members of ecological communities bound together in a network of interdependencies. When this deep ecological perception becomes part of our daily awareness, a radically new system of ethics emerges (...) the view that values are inherent in all of living nature is grounded in the deep ecological, or spiritual, experience that nature and the self are one (Capra, 1996, 11)

La experiencia de identificación con la naturaleza trae consigo una actitud de cuidado por la naturaleza, del mismo modo que la identificación con una institución trae consigo una actitud de cuidado por la misma, sin que este cuidado se experimente como un deber moral, sino como algo que fluye naturalmente:

(...) the connection between an ecological perception of the world and corresponding behaviour is not a logical but a *psychological* connection. Logic does not lead us from the fact that we are an integral part of the web of life to certain norms of how we should live. However, if we have deep ecological awareness, or experience, of being part of the web of life, then we *will* (as opposed to *should*) be inclined to care for all of living nature. Indeed, we can scarcely refrain from responding in this way. (Capra, 1996, 12)

¿Cuál es ese sistema más amplio que nosotros mismos del cual somos una parte? Es importante no perder de vista que pertenecemos a múltiples sistemas entrecruzados, pero todos, en último término harían parte del sistema de sistemas que James Lovelock (1983) ha bautizado con el nombre de *Gaia*. La Teoría de Gaia propone que el planeta Tierra, en su totalidad, es un sistema homeostático, que los seres vivos que lo habitan, junto con los elementos no vivos, conforman un sistema que mantiene ciertas variables necesarias para la vida— como la conformación química de la atmósfera y la temperatura planetaria— dentro de unos niveles tolerables (Lovelock, 1993). De la interdependencia de los sistemas climáticos y la composición química de los ríos, lagos y océanos así como la de la atmósfera; respecto a la totalidad de los seres vivos, que sostienen y son sostenidos por los elementos no vivos, se sigue que la tierra es un solo sistema¹⁰. La evolución y la competencia entre las especies que componen a Gaia le permite a este sistema transformarse y adaptarse a cambios tales como el

¹⁰“La evidencia muestra que la corteza de la tierra, los océanos y el aire son el producto de las cosas vivas o han sido modificadas de forma masiva por su existencia. Tengamos en cuenta que el oxígeno y el nitrógeno del aire provienen directamente de las plantas y microorganismos, y que la creta y las calizas son las conchas de las cosas vivas que una vez flotaban en el mar. La vida no se ha adaptado a un mundo inerte determinado por la mano muerta de la física y la química. Vivimos en un mundo que ha sido edificado por nuestros antecesores (...) y que es mantenido por todos los seres vivos que existen en la actualidad” (Lovelock, 1993, 47)

calentamiento del sol¹¹ (ver Lovelock, 1983, 48 y ss) o inclusive la presencia de nuevas especies que alteren drásticamente el medio ambiente¹².

Bajo la teoría de Gaia la naturaleza no aparece como una fuerza hostil que hay que conquistar (Lovelock, 1983, 25), sino como una socia y aliada indispensable. La teoría de Lovelock, pues, permite formular la idea de una relación simbiótica entre el ser humano y el macrosistema al que pertenece (Lovelock, 1983, 170). La idea de simbiosis (utilizada por Serres, ver 1.3.2.2.3) parece una herramienta poderosa para formular una relación satisfactoria entre hombre y planeta Tierra.

¹¹ Esto lo muestra Lovelock mediante una simulación por computador. El modelo, llamado *Daisyworld*, conserva sólo algunas pocas de las variables de nuestro planeta. Se trata de un planeta del tamaño de la tierra expuesto al Sol de la misma manera que el nuestro: de forma mayor en los trópicos y menor en los polos, y con un Sol que se hace más caliente a medida que envejece (nuestro Sol era 30% menos luminoso hace 3800 años). Sólo hay tres especies en *Daisyworld*: Margaritas blancas, negras y grises; las primeras reflejan la luz solar y prosperan en climas calientes, las segundas absorben la luz solar y prosperan en climas fríos y las últimas ocupan un punto intermedio. Por supuesto, las Margaritas blancas no sólo reflejan la luz del Sol para ellas mismas, sino que al hacerlo enfrían el planeta, y lo contrario sucede con las negras. La vida en *Daisyworld* no prospera a temperaturas inferiores a los 5 grados centígrados ni mayores a los 40, y está en óptimas condiciones a los 20 grados.

A medida que el Sol se calienta, vemos surgir la vida poco a poco. Primero son sólo unas cuantas margaritas negras alrededor del trópico, el Sol es aún muy frío. Como las margaritas negras calientan el planeta y el Sol sigue calentándose, las margaritas negras son desplazadas de los trópicos hacia zonas más templadas por las margaritas blancas. A medida que el sol aumenta de temperatura, las margaritas blancas comienzan a dominar cada vez más el planeta. El juego de competencia entre margaritas blancas y margaritas negras mantiene la temperatura del planeta cerca de los 20 grados por larguísimos periodos de tiempo en los que el sol sólo aumenta su calor. En la simulación, las margaritas son egoístas, sólo quieren conquistar tanto territorio como les es posible, pero de su competencia emerge una propiedad nueva, coligativa, que es la regulación de la temperatura del planeta.

¹² Por los mismos mecanismos por los que sobreviven las especies más aptas para un entorno, sobreviven los sistemas ecológicos más aptos para preservar la vida en la Tierra en su conjunto. Los cambios en los organismos alteran a Gaia; la evolución no es un juego en el que sólo los jugadores se van haciendo más hábiles, sino que el terreno de juego cambia con los cambios de los jugadores, requiriendo en ellos nuevos cambios. El terreno no es estático sino que muta junto con sus habitantes: “aquellas bacterias simples que utilizaron por primera vez la luz del Sol para vivir y emitir oxígeno (...) por el sólo hecho de vivir y llevar a cabo su transformación fotoquímica, alteraron el medioambiente de manera tan profunda que grandes cantidades de las especies vecinas fueron destruidas por el oxígeno venenoso que se acumuló en el aire”(Lovelock, 1993, 168). Esto, por supuesto, suscitó la evolución de los respiradores, que hicieron del contaminante oxígeno un insumo, y además obligó a las bacterias anaeróbicas que cubrían todo el planeta a resguardarse en unos pocos nichos libres de oxígeno, como nuestro tracto intestinal. Mediante estos mecanismos, Gaia, en cuanto superorganismo, puede adaptarse a las alteraciones masivas de su entorno que a veces producen los organismos en su interior. La evolución de los organismos que componen a Gaia permite una adaptación de Gaia misma a su medio ambiente interno y externo: de esta forma, por ejemplo, Gaia ha conservado estable su temperatura interna al tiempo que la del sol ha aumentado considerablemente. Es así que resulta difícil pensar que el hombre amenace la existencia de Gaia. El hombre amenaza, más bien, su propio lugar en el superorganismo, que podría reorganizarse de modo que en él no existan hombres, o sólo bajo condiciones precarias— “el concepto mismo de contaminación es antropocéntrico” (Lovelock, 1983, 131).

1.3.5 La filosofía de Spinoza en el marco de la ética ambiental

Habiendo señalado el carácter que tienen los problemas ambientales (tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista de la manera en que modelamos la realidad), así como algunos rasgos indeseables que tiene la tradición filosófica occidental para lidiar con problemas ambientales, podemos pasar a precisar las contribuciones a la ética ambiental que atribuiremos a Spinoza en esta monografía. Son cinco los rasgos de la filosofía de Spinoza que resultan deseables para la ética ambiental.

Primero: La filosofía de Spinoza insiste en una visión del mundo contraria al antropocentrismo y al antropomorfismo; no somos, para Spinoza, otra cosa que una de las infinitas manifestaciones modales del poder de obrar de Dios; y en cierto sentido, el proyecto ético de Spinoza consiste en darse cuenta de esto. Yovel ha bautizado a este rasgo de la filosofía de Spinoza con el nombre de *dark enlightenment*— ilustración oscura (1990, 166).

El peligro del antropomorfismo y del antropocentrismo consiste en que pueden proporcionar una visión del universo distorsionada: o bien se exagera el papel del hombre en la totalidad de las cosas del universo, o se atribuyen de manera errada rasgos humanos al mundo no-humano (con Serres mostramos como la figura del contrato antropomorfiza a la Tierra y la hace parecer frágil, cuando lo que peligra con la contaminación ambiental no es la vida en la Tierra sino el lugar de los seres humanos en la misma¹³). De aquí se sigue una visión errada de la ecología, una distorsión de la naturaleza de las relaciones entre los hombres y su entorno no humano.

En el apéndice al libro primero de la ética, Spinoza rechaza la idea de que el hombre sea el rasero con el que se valore al mundo:

(...) muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc? (...) esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana (*Eth*: 1Ap)

¹³ “Al ecologista que le gusta creer que la vida es frágil y delicada y que está en peligro por la brutalidad humana, no le gusta lo que ve cuando observa el mundo a través de Gaia. La damisela en peligro a la que esperaba salvar resulta ser una madre metida en carnes y robusta, devoradora de hombres” (Lovelock, 1995, 93)

Acto seguido, Spinoza responde así a la pregunta de por qué Dios no ha hecho a los hombres de modo que siempre sean gobernados por la razón, “porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto hasta el más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito (...)” (*Eth*: 1Ap). Es decir, no hay ninguna razón particular para que los hombres seamos como somos, más que el infinito poder de obrar de Dios.

Como mostraremos cuando discutamos el tercer género de conocimiento, éste tiene que ver con vernos a nosotros mismos desde el punto de vista del universo, de forma impersonal, como producto de las leyes naturales; el tercer género de conocimiento implica, pues, separarse de ciertas ilusiones que dan excesiva importancia a nuestro papel en el universo y darse cuenta de que este no funciona del mismo modo que nuestra subjetividad:

(...) in Spinoza's ontology I am, in both body and mind, the product of an impersonal substance-God which has no human-like features and may not be anthropomorphized; in other words, the natural processes which produce me bear no resemblance to my own subjectivity: they do not work by intention and purpose, have no privileged affinity to human affairs and allow no room or special laws for history as distinguished from the rest of nature. Recognizing this, I may well become emancipated from religious and metaphysical illusions, but also lose their soothing comforts (...) (Yovel, 1990, 166)

Ahora bien, vale la pena señalar que, *para los seres humanos*, los otros seres humanos son muy importantes; si bien no lo son en sentido absoluto, o desde el punto de vista del universo. Por las afinidades que hay entre los seres humanos, estos son una importante fuente de felicidad y poder de obrar los unos para los otros, sobre todo cuando están guiados por la razón (ver *Eth*: 3p31 a 3p37). La importancia de los humanos no responde ya a una visión distorsionada de la naturaleza sino a un hecho acerca de los humanos mismos. La virtud, en Spinoza, consiste en relacionarnos con el entorno de modo que aumentemos nuestro propio poder de obrar; los hombres, así como todo lo demás, son parte de este entorno.

Segundo: la filosofía de Spinoza explica el efecto que tiene una ampliación del conocimiento sobre la acción. Permite, pues, formular la problemática ambiental como una crisis de percepción, como quieren Capra, Bateson y Lovelock.

Una ética ambiental satisfactoria, debe prescribir y reflejar un conocimiento adecuado del medio ambiente, lo que incluye un conocimiento adecuado del hombre y de sus relaciones con el mismo.

Este conocimiento, por supuesto, no se puede establecer de una vez por todas. Por lo tanto, una ética ambiental debe vincular el desarrollo ético al desarrollo cognitivo.

La ética de Spinoza, como mostraremos en esta monografía, es una ética del desarrollo, desarrollo que se manifiesta en diversos planos: a medida que un individuo se hace autónomo, causa y no efecto, es decir, aumenta su poder de obrar, tiene más ideas adecuadas (esto es, ideas del segundo y tercer género de conocimiento), obra de forma más eficaz en el mundo (pues lo conoce de manera más adecuada) y sus afectos son cada vez más alegres y activos, en lugar de pasiones reactivas. Así pues, conocimiento adecuado y acción virtuosa están ligados entre sí y con un tercer elemento: los afectos activos.

Para Spinoza, “todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos” (Spinoza, 1988, 237). Las ideas adecuadas espinozistas, como mostraremos en nuestra monografía, tienen que ver con la percepción de las conexiones entre el cuerpo singular y el universo, de modo que implican cierta visión holista de las cosas, un verlas en relación con todo lo demás.

Es probable que esta visión holista no equivalga exactamente a aquella que sugiere Capra; la idea de que cada cosa del universo tenga un valor intrínseco parece ajena al pensamiento de Spinoza. Sin embargo, mediante el conocimiento del tercer género, vemos las cosas en cuanto expresan la naturaleza divina, de modo que hay una cierta divinización de la naturaleza en el pensamiento de Spinoza.

Tercero: La ética de Spinoza puede concebirse como una educación del deseo. Como hemos visto con E.N Anderson, la motivación emocional es, en la práctica, un factor importante en la conservación ambiental. El reconocimiento del peligro, por ejemplo, del calentamiento global no ha bastado para tomar las medidas necesarias para detenerlo. En la actualidad, uno de los mayores problemas ambientales son nuestros patrones de consumo de bienes prescindibles: una ética que tenga en cuenta la educación del deseo ciertamente parece deseable.

Arriba mencionábamos que, en Spinoza, el desarrollo ético y cognitivo es también desarrollo emocional. En la medida en que nos entendemos a nosotros mismos como partes de un sistema más

amplio, tenemos una visión más clara de nosotros mismos y nos hacemos más autónomos; esto es acompañado por un cambio en nuestros deseos y emociones:

Anyone, as a mere part in a systematic whole, has the causal explanation of one's actions only in the whole. Therefore, self-knowledge is accomplishable only as the knowledge of Nature or God. When one traces the causal explanation of one's emotions and actions, it is as (a part of) God that one feels and acts. Spinoza makes clear that this is not merely a perspectival or intellectual change. It is a change in activity and emotion, and therefore in desire. Knowledge of oneself as self-caused or active and the cause of one's emotions changes one's existential stance in the world. One is capable of a larger range of activity because of the clarity of one's vision of what is worth accomplishing, what is the source of joy and freedom, and what reality will allow. (Ravven, 2001, 321)

Si bien separamos analíticamente los aspectos cognitivos, conativos y éticos del desarrollo espinozista, estos no son sino aspectos de un mismo proceso.

Cuarto: La interacción con el entorno y la interacción con otros seres humanos no son, en Spinoza, dos parcelas separadas de preocupación ética. Como vimos con E.N Anderson, la injusticia entre los seres humanos y la contaminación ambiental son problemas estrechamente relacionados, quizás uno y el mismo problema. Propuestas éticas como la de Habermas pondrían las relaciones entre los seres humanos en una parcela (la ética propiamente dicha), el trato con los animales en otra (una extensión complementaria a la ética) y el cuidado por los ecosistemas en otra (la estética, o el campo de la prudencia).

La ética de Spinoza no consiste en una preocupación por el prójimo sino en una interacción con el entorno que aumente el poder de obrar. El entorno incluye los cuerpos humanos, los cuerpos políticos, los ecosistemas y cualquier otra cosa que pueda afectar nuestro poder de obrar. Ciertamente los otros seres humanos son una parte importante de este entorno, en la medida en que la interacción con ellos es particularmente útil para aumentar el propio poder de obrar.

Quinto: El sistema de Spinoza permite pensar las relaciones de simbiosis, tanto de los hombres con su entorno como de los hombres entre sí. Con E.N Anderson vimos cómo las situaciones de no-cooperación entre los seres humanos llevan a tragedias de los comunes ambientalmente costosas; con Lovelock y Serres vimos que resulta deseable para la conservación ambiental la idea de una simbiosis entre el hombre y el planeta Tierra..

Como veremos al discutir los cuerpos compuestos, la ontología de Spinoza permite pensar en diversos cuerpos que componen un cuerpo de orden superior, en la medida en que concuerden entre

sí; como se muestra en el excurso sobre los cuerpos que sigue a la proposición 13 del segundo libro de la *Ética*.

Además, para Spinoza, cuando varios individuos cooperan para producir un solo efecto, pueden considerarse como un solo individuo: “(...) si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular”. La tragedia de los comunes que ocurre entre los países del Mar del Norte respecto a la pesca de arenque tiene que ver con la incapacidad de estos países para cooperar; la competencia en la que se encuentran resulta costosa para todos ellos. Si, al menos respecto a la pesca, en lugar de Finlandia, Noruega y Suecia existiera un solo país llamado Escandinavia, no habría siquiera la posibilidad de que se presentara una tragedia de los comunes. Más adelante mostraremos como, en sus relaciones con otros seres humanos, el espinozista busca producir situaciones en las que se busque el bien común, en lugar de la competencia. En cuanto a la Tierra, esta sería un cuerpo de orden superior del que nosotros seríamos una parte componente. Dicha visión de la relación entre hombre y Tierra sirve para resaltar el carácter de dependencia que el primero tiene respecto a la segunda.

Es muy importante señalar que la ética espinozista es una ética de la realización personal. Al espinozista le interesa, por ejemplo, el bienestar del estado en el que vive *en la medida en que contribuye al aumento de su propio poder de obrar* (ver *Eth*: 4p73). Por otro lado, como ya hemos mencionado, el carácter no-prescriptivo de la ética espinozista la hace inadecuada en debates en la arena pública donde se discute qué se *debe* hacer, qué es lo justo o lo correcto¹⁴. Por lo tanto, la ética de Spinoza no sirve, al menos directamente, para proponer políticas públicas; en la práctica resultarían más expedientes, por ejemplo, argumentos relativos a la justicia de corte neokantiano. La ética de Spinoza es atractiva como ética ambiental bajo el aspecto del desarrollo *personal*. Éste, por supuesto se extiende el campo de la preocupación del individuo e implica el cuidado de los diversos entornos a los que éste pertenece, y así, conlleva una preocupación por los otros seres humanos, por la política y también por el medio ambiente; pero la ética de Spinoza no es ni un conjunto de normas de ética ambiental, ni un manual de conservación; es, más bien, una descripción e invitación a un desarrollo personal integral que tiene como consecuencia una actitud benéfica frente al medio ambiente.

¹⁴ Arne Naess, cuya pensamiento está fuertemente influenciado por el de Spinoza, es consciente de esto. Recomienda a los ambientalistas anunciar explícitamente los principios normativos de los que parten para abogar por medidas públicas que favorezcan al medio ambiente (Naess, 2001c, 68 y ss).

Cabe entonces la pregunta ¿la ética de Spinoza sirve sólo para unos cuantos afortunados capaces de desarrollarse plenamente, que pueden llenarse de ideas adecuadas del segundo y el tercer género de conocimiento? Si bien hay un punto de llegada en la ética de Spinoza, éste no desvaloriza las etapas intermedias en el desarrollo. Ciertamente el gozo y poder de obrar que corresponde al tercer género de conocimiento le está reservado a los pocos cuyas condiciones de vida lo permitan. Sin embargo el patrón general de la ética de Spinoza; el aumento de la autonomía, la alegría y el campo de preocupación ética mediante el aumento del conocimiento, está disponible y es recomendable para cualquiera¹⁵.

2. Ontología

Las acciones que los seres humanos llevamos a cabo, así como nuestros juicios de valor, tienen que ver con la manera en que concebimos al mundo, y a nosotros mismos. La actitud y las acciones

¹⁵ Por otro lado, “Spinoza considera imposible elevar la multitud al nivel de la razón. Lo que busca, entonces, es transformar los efectos de la *imaginatio* e institucionalizarlos en pautas semirracionales” (Yovel, 1995, 143). Al margen del desarrollo ético individual, es deseable producir narrativas que motiven, por medio de la imaginación, a acciones concordantes con la salud del estado. Por supuesto, esta idea se podría aplicar a temas ambientales, pero no nos interesa en esta monografía.

atribuidas a Malebranche respecto a la perra preñada que citamos en 1.3.2.1 provienen, al menos parcialmente, de consideraciones ontológicas. La importancia de la concepción del mundo en las discusiones ambientales ha sido notada por Naess:

Confrontations between developers and conservers reveal difficulties in experiencing what is *real*. What a conservationist *sees* and experiences *as reality*, the developer typically does not see— and vice versa. A conservationist sees and experiences a forest as a unity, a gestalt, and when speaking of the *heart of the forest*, he or she does not speak about the geometrical centre. A developer sees quantities of trees and argues that a road through the forest covers very few square kilometers compared to the whole area of trees, so why make so much fuss? And if the conservers insist, he will propose that the road does not touch the *centre* of the forest. The *heart* is then saved, he may think. *The difference between the antagonists is one rather of ontology than of ethics*. They may have fundamental ethical prescriptions in common, but apply them differently because they see and experience reality so differently. They both use the single term ‘forest’, but referring to different entities. The gestalts ‘the heart of the forest’, ‘the life of the river’, and ‘the quietness of the lake’ are essential parts of reality for the conservationist. To the conservationist, the developer seems to suffer from a kind of radical blindness (...) (Naess,2001c,66)

En 2.1 hablaremos, en general, de la ontología de Spinoza señalando en algunos puntos ciertas relaciones con temas ambientales. En 2.2 estableceremos algunas relaciones entre la ética de Spinoza y su ontología. Con esto, podremos pasar, en el numeral 3, a exponer la ética de Spinoza, que es el punto central de esta monografía.

2.1 La ontología de Spinoza

En 2.1.1 hablaremos de la relación entre los modos y la sustancia; en 2.1.2 de la relación entre ésta y los atributos. En 2.1.3 hablaremos de cómo opera la causalidad en el sistema de Spinoza. En 2.1.4 volveremos a hablar de los modos, ahora entendiéndolos, desde el atributo de la extensión, como cuerpos compuestos; a partir de los cuerpos compuestos hablaremos de la doctrina del *conatus* en Spinoza así como de la actividad y pasividad en su sistema.

2.1.1 Sustancia y modos

Para Spinoza, la sustancia es aquello que existe, en sentido metafísico, por sí mismo; es decir, aquello que tiene en sí mismo poder de existir. Las cosas finitas, por otro lado, dependen de otras cosas para su aparición y persistencia en el mundo, y de Dios para poder existir en absoluto. Negarle sustancialidad a las cosas no es negarles realidad:

[F]inite things— beings and minds— are not unreal. They are all expressions of God, specifying and differentiating His unity in a panoply of ways. They are as real as God is, but not self sufficient. Their existence is dependent. They are attributes and adverbs— modifications, as Spinoza puts it. Yet attributes are of the essence. They are the reality of a thing.” (Goodman, 2002, 26).

Dios, por su parte, no sería nada sin los modos. Estos son expresión de su poder de existir; y no hay existencia sin expresión de la misma (ver Deleuze, 1975).

De la condición de modos que tienen las cosas finitas respecto a la sustancia se deriva el determinismo espinozista. Toda cosa finita es expresión del poder de obrar de Dios, es Dios mismo en cuanto expresándose en esa cosa particular. Lo que sucede con Dios está, no habiendo otra cosa que lo pueda afectar, determinado por la naturaleza de Dios, y por nada más (*Eth*: 1p17). Es decir que todo lo que ocurre está determinado por la naturaleza de Dios: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y a obrar de cierta manera” (*Eth*: 1p29).

La necesidad de la naturaleza divina se desenvuelve de dos maneras distintas; las cosas particulares tienen una doble causalidad; tienen a otras cosas particulares como causas transitivas y a Dios como causa inmanente (*Eth*: 1p18). Esta idea sólo es coherente si las dos formas de causalidad son complementarias. Tras discutir los atributos en 2.1.2, podremos explicar en detalle este sistema doble de causalidad en 2.1.3

2.1.2 Sustancia y atributos

La sustancia no se puede expresar sin más. Debe expresarse a través de un atributo, es decir, a través de “aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma” (*Eth*: 1def4). Los atributos son los registros, las maneras en que se expresa la sustancia. Los seres humanos aprehendemos la sustancia a través de dos atributos: el Pensamiento y la Extensión.

Podría pensarse que nuestra manera de aprehender la sustancia es, por lo tanto, incompleta, que sólo aprehendemos un reflejo de la sustancia, mientras que la “cosa en sí” permanece inasible. Pero para Spinoza el ser real es lo mismo que el expresarse, y la realidad de una cosa es su misma expresión; “(...) la esencia de la sustancia no existe fuera de los atributos que la expresan(...) Lo expresado no existe fuera de sus expresiones, cada expresión es como la existencia de lo expresado.” (Deleuze, 1975, 36). No hay un trasmundo aparte de la expresión de Dios a través de los atributos: ““Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, *en cuanto* que consta de infinitos atributos.” (*Eth*: 2p7esc, énfasis mío).

Un modo finito puede aprehenderse o bien como una idea, a través del atributo del Pensamiento, o como un cuerpo, a través del atributo de la Extensión. Pero lo que se aprehende es, numéricamente, lo mismo. Lo que se expresa es lo mismo, una determinada diferenciación del poder de existir de la sustancia. Es así que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (*Eth*: 2p7). Siendo extensión y pensamiento expresiones de una y la misma realidad, debe haber isomorfismo entre lo que ocurra en uno y otro atributo; es decir, las relaciones que hay entre los cuerpos deben ser iguales a las relaciones que hay entre las ideas que les corresponden (ver Deleuze, 1984, 89 y ss).

Para entender una idea, deben entenderse sus relaciones causales con otras ideas, y para entender un cuerpo, deben entenderse sus relaciones causales con otros: no hay saltos explicativos entre uno y otro atributo, pues no hay tampoco saltos causales. Lo que ocurre en la extensión es causa y explica lo que ocurre en la extensión, lo que ocurre en el pensamiento es causa y explica lo que ocurre en el mismo. En efecto:

(...) *Étendue* et *Pensée* ne sont donc pas pour Spinoza des réalités différentes et distinctes, mais les aspects homologues d'une seule réalité saisie sous deux perspectives distinctes.

Sur le plan dynamique, la conséquence réside dans l'absence d'interaction: il ne saurait y avoir d'action de la Pensée sur l'Étendue ou de l'Étendue sur la Pensée, puisque nous ne sommes pas en présence de deux réalités, mais d'une seule(...) la Nature est unique, et(...) elle s'exprime *simultanément* sous l'aspect de la Pensée *et* sous l'aspect de l'Étendue. (Misrahi, 1998, 50-51).

La naturaleza entera se expresa tanto bajo el atributo de la extensión como bajo el del pensamiento, “(...) en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la extensión (...)” (*Eth*: 2p7esc). De aquí se sigue que, respecto a la explicación de la naturaleza, no tiene prioridad la extensión sobre el pensamiento ni el pensamiento sobre la extensión.

El atributo de la extensión y el atributo del pensamiento son dos expresiones complementarias de una sola realidad. Esta realidad es la potencia de Dios; “la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe” (*Eth*: 2p3esc). Lo que se expresa bajo cualquier atributo es el poder causal de Dios, su actividad en cuanto *causa-sui*: “Spinoza’s identification of extension and thought in God’s power creates the possibility of a first cause that is legitimately and essentially efficient while at the same

time universal because it is immanent in all things. It is the source of the material world and, at the same time, of thought” (Ravven, 1989, 14).

Hay aquí una revalorización de la materia, que solía concebirse como receptáculo de las formas, o como un estadio último y degradado de la emanación del ser de Dios:

He does not reject emanation so much as generalize it, bringing matter in from the Neoplatonic cold, making it constitutive rather than remote, not alien to the divine, not a pole apart from intellect but one of the infinite ways in which the Infinite expresses its reality. Spinoza here does not abandon tradition but offers new and radical answers to its ancient problems. He does not need polarity of matter and form to see intellect as an expression of perfection; he need not denigrate matter to valorize mind: Extension too expresses divine creativity. (Goodman, 2002, 25).

Si bien la materia que se desvaloriza en el aristotelismo y en el neoplatonismo no coincide con los cuerpos individuales, con las cosas naturales, una ontología que desvalore la materia a favor de la mente corre el riesgo de subvalorar la naturaleza no-humana, así como de subestimar la importancia de las condiciones materiales para una existencia humana plena¹⁶. Así como ante la tradición que le antecede Spinoza revaloriza la materia, así ante muchos sucesores revaloriza el pensamiento. Lo mental no es mero epifenómeno de lo material, ni puede ser explicado por esto. Todo proceso en la naturaleza es a la vez mental y corporal. La complejidad de un proceso a nivel corporal implica complejidad a nivel mental.

2.1.3 Causalidad

Habiendo explicado el papel de los atributos en la expresión de la sustancia, así como el paralelismo causal y explicativo, podemos explicar cómo funcionan los dos sistemas complementarios de causalidad en el sistema de Spinoza que mencionamos en 2.1.1, bautizados por Yovel como *causalidad vertical* (derivación lógica a partir de la esencia de Dios) y *causalidad horizontal* (causalidad mecánica transitiva mediante la cual los modos se afectan entre sí) (1990, 160-161).

De la esencia de Dios se derivan, a través de los atributos, los modos infinitos. Es decir, los atributos expresan “la esencia de la substancia divina” (*Eth*: 1p19dem) y los modos infinitos, a su vez, se siguen de la naturaleza del atributo (*Eth*: 1p23). En ambos casos, la derivación es lógica; lo derivado es algo que está insito en la definición de aquello de lo que se deriva.

¹⁶ Cuando el desarrollo de un país se mide en términos de PIB per cápita sin tener en cuenta, por ejemplo, los niveles de dióxido de carbono en la atmósfera, se está olvidando que la vida se lleva a cabo en un cuerpo que a su vez compone y es configurado por un entorno. Hace unos años, por motivos económicos, el gobierno de China decidió *desestimular* el uso de la bicicleta entre sus ciudadanos (ver Hilary, 1997). La riqueza adicional que pudo haber traído consigo esta medida depende de que se haga abstracción del costo de la misma en términos de salud corporal.

¿Qué son los modos infinitos? Adherimos a la interpretación de Yovel, según la cual los modos infinitos pueden entenderse como leyes naturales; aunque no exactamente a la manera en que hoy en día concebimos las leyes naturales:

Natural laws are individual entities transmitting the power and necessity of God through one of the attributes. Thereby they serve as intermediary agents in engendering particulars. Spinoza conceives of natural laws as real powers, the actual *causes* of particular things falling under them. Laws do not merely describe how a finite thing will behave but *make* it behave in that way. (Yovel, 1990, 161)

Las leyes naturales operan bajo un atributo determinado: hay leyes de la Extensión y leyes del Pensamiento. Siendo modos, son cosas reales con efectos causales reales; siendo infinitos, es decir, siendo algo ínsito en la esencia del atributo, tienen que tratarse de características presentes en todo el atributo, es decir, la manera en que todos los modos del atributo se comportan en su interacción, sus leyes de operación. Ahora bien, no sólo los modos infinitos se siguen de la esencia de Dios (a través de los atributos); este proceso de derivación tiene que llegar hasta los modos finitos, esto es, hasta las cosas particulares (que, al mismo tiempo, son causadas de manera transitiva por otros modos finitos).

Para Yovel, “the horizontal causality realizes the vertical one, by translating it’s inner logical character into external mechanistic terms” (1990, 161). Las leyes determinan cómo los modos se afectan unos a otros y, así, respecto a un modo en particular, lo determinan al determinar su interacción con otros modos. Es en este sentido que la causalidad vertical, de la derivación lógica complementa la causalidad horizontal transitiva; “this dual perspective implies that *we must distinguish between what causes a law to exist, and what causes a particular thing to exist under that law*. The law is generated in nature by immanent logical derivation. But the particular thing is produced under that law by other things (...)” (Yovel, 1990, 161).

Si bien en el orden de la duración, en el que los modos finitos se determinan unos a otros, un modo particular es generado por otros modos particulares y luego destruido por los mismos, la esencia de este modo existe en la idea de Dios y es, por tanto eterna, en el sentido de estar por fuera de la duración. Esta esencia esta sostenida, ontológicamente, en los modos infinitos, los atributos y Dios; no se puede concebir sin ellos; “the system comprising the substance, the attributes and the infinite modes, provides the finite things with ontological support and with their nature and laws; it does not so much *engender* them (in time) as it *constitutes* them (timelessly).” (Yovel, 1990, 163). Desde la perspectiva de la duración, la cosa es causada (en sentido transitivo) por los modos finitos; desde la

perspectiva de la eternidad, la cosa deriva (está contenida lógicamente) en Dios a través del atributo y el modo infinito— ambas perspectivas se refieren a lo mismo, son explicaciones complementarias de la cosa. La esencia singular que deriva de Dios no tiene que ver con la duración; “The singularity of eternal essences should not be confused with the singularity of things as existing in time and space.” (De Dijn, 1990, 148)

La condición de *modos*, en lugar de sustancias, de las cosas finitas, denota, de dos maneras, la dependencia de éstos respecto a la naturaleza, tanto naturante como naturada (*Cfr Eth: 1p29esc*). El modo deriva lógicamente de la esencia de Dios a través del atributo y de los modos infinitos del mismo; por lo tanto, depende de la potencia de obrar de Dios para existir, así como del conjunto de leyes naturales que lo producen. Además, el modo es afectado causalmente, de manera transitiva, por otros modos finitos conectados todos entre sí en una infinita cadena de causas y efectos. De nuevo, el modo depende del resto de la naturaleza. La dependencia de cada cosa finita respecto a la totalidad y a otras cosas finitas invita a una perspectiva holista, a buscar las conexiones entre los fenómenos.

Así comenta Spinoza de las guerras navales entre Holanda e Inglaterra:

Si aquel célebre burlón [Demócrito de Abdera] viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás- En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento de algunas cosas naturales que sólo percibo de forma parcial e inexacta(...) me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas (...) (Spinoza, 1988, 231)

Una concepción adecuada de un fenómeno (en este caso, la guerra y la estupidez humana) tiene que ver con ubicar dicho fenómeno en un cuadro de relaciones más amplio, ver cómo se conecta con todo lo demás. Los hombres, y todos los demás seres naturales, son partes de la naturaleza que concuerdan con la totalidad y con las demás partes. Esta visión es consistente con la percepción holista que piden autores como Capra y Bateson y que reseñamos en 1.3.4.

2.1.4 Cuerpos compuestos

Si las cosas finitas espinozistas son modos y no sustancias, ¿qué son? Careciendo del instrumento conceptual de la sustancia, ¿cómo podemos decir que una cosa permanece en el tiempo y, a la vez, que cambia? ¿Dónde yace la mismidad de las cosas? Como veremos, la mismidad no yace en la permanencia de la misma materia numérica: los cuerpos compuestos espinozistas no son como los

epicúreos, átomos engarzados unos con otros como piezas de Lego, sino procesos que se producen a sí mismos. La identidad de una cosa a través del tiempo se basa en la continuidad del proceso.

2.1.4.1 Cuerpos compuestos y niveles de observación

La historia de los cuerpos compuestos comienza con la de los cuerpos más simples, los átomos del mundo espinozista. ¿Son estos los mismos átomos de la ciencia, son partículas subatómicas, puntos geométricos? Para los propósitos de esta monografía, podemos dejar sin respuesta esta pregunta, y basarnos en lo que Spinoza dice de ellos de manera explícita: entendamos los cuerpos más simples como aquellos que se distinguen entre sí exclusivamente por su movimiento y reposo (*Eth*: Ex L1¹⁷). Estos cuerpos siguen algunas leyes básicas del movimiento: se impulsan unos a otros, tienen inercia etc. Siguiendo dichas leyes, pueden formar cuerpos compuestos de órdenes superiores:

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí, o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos según cierta relación; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos. (*Eth*: ExDef)

Los cuerpos compuestos de primer orden, formados por los cuerpos más simples, tienen propiedades que no se encuentran en sus componentes;

Según sean mayores o menores las superficies por medio de las cuales se aplican unas contra otras las partes de un individuo, o sea, de un cuerpo compuesto, con mayor o menor facilidad— respectivamente— pueden ser compelidas a cambiar de sitio y, consiguientemente, con mayor o menor facilidad puede sobrevenir que ese individuo revista otra figura. Y, por ello, llamaré *duros* a los cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras por medio de superficies grandes, *blandos*, en cambio, a aquellos cuyas partes se aplican mediante superficies pequeñas; y *fluidos*, por último, a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras. (*Eth*: Ex Ax3)

Es decir, la interacción entre los cuerpos más simples produce cuerpos duros, blandos o fluidos. Pero los cuerpos más simples, aisladamente, no son ni duros ni blandos. La propiedad de la dureza sólo

¹⁷ La *Ética*, lo mismo que sus comentaristas, tiene una forma larga e incómoda de citar los ítems al interior del excurso sobre los cuerpos, “el axioma 1 que sigue al lema 3 que sigue a la proposición 13 de la segunda parte”. Nosotros vamos a nombrar la serie de definiciones, lemas, axiomas y postulados que siguen a la proposición 13 de la segunda parte y que tratan de la naturaleza de los cuerpos, como ‘Excurso sobre los cuerpos’. Citaremos esta parte de la ética según la siguiente nomenclatura:

Ex: Todo ítem contenido dentro del Excurso
Ax1, Ax2: Los axiomas 1,y 2 que aparecen al principio del Excurso
Ax1B, Ax2B: Los axiomas 1 y 2 que aparecen más adelante en el Excurso
Ax3: El axioma 3
Def: La definición
L: Todos los lemas con su número, L1, L2 etc. Su demostración se indica con *dem*, su escolio con *esc*, y su corolario con *cor*.
Post: Todos los postulados, con su número: Post1, Post2 etc
Por ejemplo, el axioma 1 que aparece primero se citará así: (ExAx1). El corolario del Lema 3 se cita así: (ExL3cor).

pertenece a su unión. Como veremos más adelante, los cuerpos compuestos de estos compuestos de primer orden manifiestan propiedades diferentes, y lo mismo sucede a cada nuevo orden de composición. Tomaremos prestado de la ciencia de sistemas el término *propiedades emergentes* para describir estas propiedades presentes en el todo pero no en la parte:

[S]e pueden predicar propiedades de un sistema de determinado orden que no se predicán de los sistemas de orden inferior que lo componen. A esto lo llamamos propiedades emergentes. Por ejemplo, la dulzura no se predica de los átomos de carbono, hidrógeno u oxígeno, pero ciertamente se predica de las moléculas de azúcar que componen— no es que los átomos no sean dulces; predicarles dulzura es un error categorial. Otro buen ejemplo es el de un trancón: evidentemente, un trancón está compuesto de carros. Estos carros van hacia delante pero, como se ve después de unos segundos de reflexión, el trancón se mueve hacia *atrás*. (Bula, 2007, 45)

Los cuerpos de mayor composición, compuestos de partes duras, blandas y fluidas, pueden tener aún más estados que los cuerpos duros, blandos y fluidos, y a mayor grado de composición, más son las propiedades que pueden tener:

(...)En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras sin cambio alguno en su forma (...) (*Eth: ExL7esc*)

Si hablamos de diversos niveles de composición, ¿dónde están las cosas individuales? ¿Cuáles son las partes de la naturaleza, cuales las totalidades que forman? Desde el punto de vista de un ser humano, parece lógico que las cosas individuales sean los seres humanos, los perros, las casas, los martillos y, en general, aquellas cosas con las que interactuamos. Pero esto se debe a que el ser humano, al poseer el cuerpo que posee y existir como existe, tiene una cierta y determinada perspectiva del mundo. Por supuesto, como dice Nietzsche, si una mosca pensara se consideraría el centro volante del universo. O como dice Spinoza en la carta 32 a Oldenburg, explicando la composición de la sangre:

(...) Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y sólo entonces, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre; en cambio, cuando concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las consideramos como un todo y no como una parte. Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte(...) (Spinoza, 1988, 236)

Es decir, a los niveles de composición corresponden niveles de observación. A cada nivel de observación es una cosa el individuo y una la parte: podemos mirar las células que componen el

pólipo coralino como individuos, o a la unión simbiótica de alga y coral como un individuo, compuesto en parte por el pólipo, con propiedades propias no presentes en las partes, con vida propia. Podemos ver a la estructura coralina como el individuo, o a el arrecife como tal, incluyendo las demás especies que lo habitan, o el sistema que forman el arrecife de coral y el manglar, o a Gaia. Por supuesto, es diferente lo que se muestra a cada nivel de observación¹⁸.

Como a cada nivel de observación hay propiedades en los cuerpos que no se observaban en el nivel de observación anterior, las leyes mediante las que operan los cuerpos a diferentes niveles de composición son diferentes¹⁹. En el siguiente numeral hablaremos de estas leyes de operación, que equivalen a la forma o esencia de cada cuerpo individual. Para explicar qué hace que un cuerpo compuesto sea un cuerpo compuesto y no un agregado accidental de partes, qué es la *forma* o *esencia* de un cuerpo compuesto, tenemos que hablar del *conatus*.

2.1.4.2 *Conatus*

¹⁸ Coleridge escribió alguna vez “He prayeth well who loveth well both man and bird and beast, he prayeth best who loveth best all things both great and small”; habría que añadir una precondition necesaria para este tipo de plegaria: “He loveth well who knoweth well all things both great and small”. Contando con el aparato conceptual de niveles de composición y niveles de observación, esta condición se puede satisfacer.

¹⁹ Un corolario del postular niveles de observación es que , para conocer el comportamiento de un cuerpo a un nivel de composición determinado, sólo es necesario conocer el comportamiento de los cuerpos al nivel inmediatamente inferior de composición, y no de ninguno otro— las propiedades de un cuerpo de composición n derivan de las relaciones entre los cuerpos de composición $n-1$, y es el conocimiento de éstas relaciones el que importa. Es decir “para entender los cuerpos compuestos de segundo orden sólo hay que tener una idea de cómo se comportan los cuerpos compuestos de primer orden y no es necesario saber acerca de los cuerpos más simples y así sucesivamente.” (Bula, 2002, 86). Los elementos que determinan la naturaleza de un cuerpo compuesto son los cuerpos que lo componen, sin importar la manera en que estos cuerpos, a su vez, estén compuestos. En efecto: “Cuando Spinoza habla de la composición del cuerpo humano, no se remite a los cuerpos más simples sino a individuos ya compuestos: “Algunos individuos de los que se compone el cuerpo humano son fluidos, otros blandos y otros finalmente duros”. Ya sabemos que los cuerpos compuestos de primer orden son colecciones de cuerpos simples que se mueven como unidad y son blandos, duros o fluidos. Ahora bien, la explicación del funcionamiento del cuerpo humano será mucho más fácil si se explica en términos de individuos duros, blandos y fluidos, que en términos de los movimientos individuales de los cuerpos simples que los componen (...) De hecho, sería insensato intentar una explicación en el nivel de los cuerpos simples. Cuando organizo un partido de fútbol cuento personas, no cuento sus átomos ni sus órganos internos. Cuando preparo, por ejemplo, un aderezo para ensalada, no me interesan las moléculas que componen la salsa de soya, sino el sabor de esta, y en qué proporción combina bien con otra mezcla de moléculas como la miel o el jugo de limón”.(Bula, 2002, 87; ver también Matheron, 1988, 53 y Luhmann 1995, 22-23).

Una consecuencia importante de esto es que el determinismo de Spinoza y su revalorización de la materia no equivalen a un fisicalismo ni a un cientificismo. No se pueden reducir todos los fenómenos a la física ni a la química ni a ninguna otra ciencia: cada grado de composición requiere un tipo de conocimiento y unas leyes de operación distintas; pues cada grado de composición tiene propiedades distintas.

Los lemas 4 a 6 del Excurso sobre los Cuerpos²⁰ describen las alteraciones que pueden sufrir los cuerpos compuestos sin dejar de ser; esto es, sin perder la *forma* que los define. No se trata de la misma materia numérica, ni del tamaño del cuerpo, ni del sentido de sus movimientos, ya que:

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquéllos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma. (*Eth*: Ex L4)

Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores, en proporción tal, sin embargo, que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y movimiento, ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno en su forma (*Eth*: Ex L5)

Si ciertos cuerpos, que componen un individuo, son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos, pero de manera tal que puedan continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes, ese individuo conservará asimismo su naturaleza, sin cambio alguno en su forma (*Eth*: Ex L6)

Lo importante es, pues, que los cuerpos conserven su forma, esto es, que sus cuerpos componentes “se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación” (ExDef9). Los cuerpos compuestos tendrían un elemento material (los cuerpos de orden inferior que los componen) y un elemento formal, “la structure qui donne au composé son unité et son unicité: son unité par opposition à un simple agrégat; son unicité par opposition aux autres individus (...)” (Matheron, 1988, 39). Un cuerpo compuesto seguirá existiendo en la medida en que conserve su estructura, esto implica que se conserven determinadas relaciones entre las partes mediante las cuales se comunican entre sí sus movimientos (Matheron, 1988, 41). Qué sea esta relación mediante la cual los cuerpos componentes se transmiten sus movimientos entre sí es algo que no se especifica en la parte de la *Ética* que trata sobre los cuerpos, más allá de decirnos que *no* es en los lemas 4 a 6. Para dilucidar esta cuestión tenemos que remitirnos a la discusión del *conatus*, en las primeras proposiciones de la tercera parte de la *Ética*.

La proposición 6 de la tercera parte de la *Ética* reza así: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (*Eth*: 3p6). Se demuestra diciendo que las cosas singulares expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios y que su definición afirma su esencia y no la niega; es parte de la esencia de las cosas el afirmarse en la existencia. ¿Suscribe Spinoza una especie de hilozoísmo? ¿Qué clase de poder oculto reside en los cuerpos que les hace buscar perseverar en el ser? ¿No rechazó Spinoza la teleología, no llamó a las causas finales “ficciones humanas” que trastocan el efecto y la causa? (*Eth*: 1ap)

²⁰ Ver nota 17

El *conatus* debe ser inmanente a las cosas mismas: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (*Eth*: 3p7). No se trata, pues, de otra cosa que de esa cierta relación de movimiento que se comunican entre sí los cuerpos componentes de un cuerpo compuesto. Es decir, esta relación es un proceso causal que se causa a sí mismo (ver Zourabichvili, 2002, 96), o, tomando prestado de Maturana y Varela, un sistema autopoietico (Maturana y Varela, 1994, 68 y ss). Un individuo físico es “un système de mouvements et de repos qui, astraction faite de perturbations d’origine externe, fonctionne en cycle fermé: un système dont le fonctionnement a pour résultat la reproduction de ce même système (...)” (Matheron, 1988, 43).

La estructura causal circular de los cuerpos compuestos permite concebir su esencia como algo distinto de la infinita serie de causas de la naturaleza total: “Il est bien vrai qu’un individu fini ne saurait *exister* sans que le milieu extérieur s’y prête(...) Mais, du fait même qu’il constitue une totalité fermée sur soi, son *essence*, elle, n’implique aucune référence à l’environnement.” (Matheron, 1988, 43). Este proceso autoreferente y autoafirmante es el *conatus* mismo, “le *conatus* n’est rien d’autre que l’essence actuelle de l’individu, puisque cette essence est telle que, lorsqu’elle existe *hic et nunc*, elle produit des mouvements qui ont pour effet maintenir dans l’existence et l’y maintiendraient indéfiniment si aucune cause extérieure ne venait s’y opposer” (Matheron, 1988, 43). La *esencia* de un cuerpo compuesto es la secuencia de causas que se produce a sí misma, abstrayendo la interacción de dicha esencia con un entorno; el *conatus* es el *esfuerzo* con el que el cuerpo compuesto mantiene su forma enfrentado a un entorno; es pues, la misma esencia actual del cuerpo compuesto²¹.

A través de la noción de *conatus*, una nueva especie de teleología entra en el sistema de Spinoza, reemplazando aquella que había rechazado:

Traditional final causes seem to be counterparts of action at a distance, as if pulling at subjects from the future instead of motivating them from the present. But the conatus is goal directed. It is simply not directed toward (or by) a single, externally assigned end that beckons from a telic never-never land. Rather, it pursues goals that are, in varied degrees, self constructed, even, in some measure, self-defined” (Goodman, 2002, 72-73).

²¹ Diana Cohen (2005) considerando al cuerpo compuesto en relación con el entorno, lo ha llamado *complejo homeostático*: “(...) la acción de los cuerpos circundantes es condición necesaria pero no suficiente para que los cuerpos se conserven en la duración como una identidad individuada y no sucumban a la presión ejercida por el medio ambiente. Además de ese mecanismo externo de cohesión, Spinoza menciona un segundo mecanismo, esta vez extrínseco: siendo un compuesto, para continuar siendo lo que es, el individuo requiere que las partes que lo componen se comuniquen el movimiento-reposo, unas a otras, según cierta relación constante (...) La suma de las dos fuerzas mencionadas configura al individuo como un complejo homeostático (...)” (Cohen, 2005, 66-65)

Siendo el *conatus* la esencia de las cosas, es también el principio de identidad de las mismas. La continuidad de una cosa radica en la continuidad del proceso autoproducente que la define. Ahora bien, el *conatus* no pertenece ni a la Extensión ni al Pensamiento, sino que es una manifestación de la actividad pura de Dios, que se expresa a través de uno u otro atributo. Si bien tendemos a describir el proceso autoproducente desde la extensión, éste debe tener un correlato eidético. Debe haber, pues, en los hombres, una cierta continuidad e identidad mental que corresponda a la continuidad de sus procesos corporales²². La manera en que está concatenado un cuerpo compuesto determinará su capacidad en el plano eidético; y será la complejidad del cuerpo humano la que explique la superioridad del hombre respecto a otros animales (*Eth*: 2p14). Sin embargo, en cuanto hombre, animal, planeta o ecosistema²³ son cuerpos compuestos con un *conatus* determinado, hay una cierta parificación del hombre respecto al mundo natural.

2.1.4.3 Actividad y Pasividad

El hombre, como todos los demás cuerpos, “n’existe que dans la mesure où son environnement le soutient” (Matheron, 1988, 44); en efecto, “El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente” (*Eth*: Ex Post 4). Ahora bien, el entorno no está adaptado a las necesidades del hombre, sino que cambia constantemente, de modo que la estructura del cuerpo debe variar para adaptarse a estos cambios, dentro de la variación que permite su esencia sin que ésta se destruya; las variaciones del cuerpo son las *afecciones* (Matheron, 1988, 44). Las afecciones serán pasivas en la medida en que son causadas y explicables a través de cuerpos distintos al cuerpo afectado, y serán activas en la medida en que son causadas y se pueden explicar a través de la esencia del cuerpo que las produce.

Dado que toda alteración en el entorno implica una alteración en un cuerpo, el cuerpo debe compensar dichas alteraciones para conservar su esencia: “L’individu (...) ne supporterait une variation passive que s’il est à même de lui riposter par une action compensatrice” (Matheron, 1988, 46). Es así que mientras más acciones compensatorias puede llevar a cabo un cuerpo, más capaz es

²² Spinoza habla del caso de un poeta español que, tras una lesión, pierde su memoria y no reconoce como propios sus versos y sonetos (*Eth*: 4p39esc); para Spinoza, el poeta, después de la lesión, ha dejado de ser el mismo. Diana Cohen (2005, 69 y ss), deduce de esto que la continuidad de la identidad, a nivel eidético, es una continuidad de la memoria, y así, una continuidad biográfica. El correlato corporal de la memoria son las impresiones que los cuerpos exteriores dejan en las partes blandas del cuerpo, que persisten en condiciones normales pero, tras una interrupción del proceso autoproducente, como ocurrió con el poeta español, pueden perderse.

²³ Explicaremos en mayor detalle el tema de los cuerpos compuestos que tienen como partes a los organismos biológicos, es decir los cuerpos compuestos de órdenes superiores al organismo, en 2.2.2

el mismo de ser afectado, y más capaz es de perseverar en su ser (Matheron, 1988, 46); además, el alma de dicho cuerpo es capaz de percibir más cosas, pues “todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano deben ser percibidas por el alma humana”(Etb: 2p14). Así pues, podemos formular desde ya (si bien toscamente) una equivalencia que será importante cuando pasemos a discutir la ética en esta monografía: la capacidad de perseverar en el ser equivale a la capacidad de ser activo frente al entorno y esta capacidad está relacionada con la capacidad de percibir muchas cosas a la vez.

En el plano corporal, la capacidad de un cuerpo compuesto de responder a muchas afecciones depende de dos factores. Primero, de su grado de composición, de la diversidad de cuerpos que lo componen. Segundo, del grado de integración que exista entre los cuerpos que lo componen (Matheron, 1988, 57). Si bien la cantidad de estados posibles de un cuerpo depende de su grado de composición, en la medida en que esta variabilidad es indiferente a la esencia del cuerpo, no se puede decir que el cuerpo, como tal, tiene una esencia variable y, por lo tanto, poderosa:

(...) il y a des individus très complexes et peu intégrés. Par exemple, une société politique: il s’y passe beaucoup des choses, ses possibilités de variation interne lui assurent de très grandes chances de survie, mais la plupart de ces variations (vie privée, amitiés et antipathies personnelles, etc: toutes choses indifférentes aux yeux de la loi) ne concernent en aucune façon sa structure; et c’est pourquoi son essence est beaucoup moins parfaite que celle de l’homme, bien qu’elle ait un degré de composition de plus (...) (Matheron, 1988, 58)

Todo el mundo de Spinoza está determinado por las leyes de la naturaleza de Dios. Sin embargo, cada cuerpo compuesto, actualizándose a sí mismo, tiene ciertas leyes de operación inherentes a su propio proceso; es decir, los procesos autopoieticos producen ciertas regularidades por su propia dinámica que es consistente con las leyes de la naturaleza más amplia, pero distinta de ellas (ver Spinoza, 1999, 62 y ss). Por las leyes de la naturaleza los gases ocupan aquellos lugares donde no están concentrados, y se propagan por difusión pasiva, por leyes del sistema que es el ser humano se da el intercambio gaseoso entre oxígeno y dióxido de carbono en la respiración que, como vemos, es consistente con las leyes de la naturaleza más amplia. Es así que podemos distinguir entre un ente que está siendo pasivo y uno que está siendo activo:

Tanto el león como la cebra están determinados por las leyes de la naturaleza; al mismo tiempo, tanto el león como la cebra son sistemas con sus propias leyes. Es claro, por ejemplo, que la respiración del león no es mero producto de las leyes naturales, sino del león mismo. Asimismo, es fácil ver que cuando el león se come a la cebra, son las leyes internas del primero, no las de la segunda, las que están operando. En este sentido, sin que haya libre albedrío en el león, la cebra o el ser humano, podemos distinguir entre lo que es activo y lo que es pasivo. Siendo los cuerpos procesos que se perpetúan a sí mismos, tienen, en virtud de esta actividad, ciertos fines. Es decir, cada sistema tiene una teleología immanente, se tiene a sí mismo como fin (Ravven 1989: 18-19), por lo que una pasión es consistente con un mal para el cuerpo, mientras que una acción es consistente con un bien. (Bula, 2008)

Para distinguir este determinismo de uno en el que todas las cosas son pasivas, meras bolas de billar rebotando en un universo sin propósito, Maturana y Varela han acuñado el término “determinismo estructural” (1994, 24-26). La actividad, en este sentido, será equivalente a la libertad en la filosofía de Spinoza y su ética consistirá en el paso de la pasividad a la actividad²⁴.

2.2 De la ontología a la ética

En lo sucesivo vincularemos la ontología de Spinoza a su ética de dos maneras. En 2.2.1 hablaremos de las consecuencias éticas de una ontología en la que lo primordial es el poder de obrar entendido como poder causal, y en la que mente y cuerpo son expresiones paralelas de dicha actividad. En 2.2.2 exploraremos las consecuencias éticas que tiene la idea de los cuerpos compuestos; es decir, la idea de que los seres humanos componemos cuerpos de orden superior como sociedades o ecosistemas.

2.2.1 Seres de deseo

En este numeral vincularemos la ontología de Spinoza con su ética sirviéndonos del texto de Ravven *Notes on Spinoza's Critique of Aristotle's Ethics: From Teleology to Process Theory*, en el que la autora enmarca el proyecto ético de Spinoza en la ontología de procesos del mismo, que describimos arriba. Como hemos visto, la sustancia espinozista no es esencialmente material, ni esencialmente pensante. Es, esencialmente, poder de obrar. Es decir, lo primero es el proceso, la actividad, y ésta se manifiesta bien como cosa extensa o como cosa pensante. Lo que definirá la vida buena espinozista, el hacerse causa y no efecto, se entenderá, en primera instancia, en términos de proceso y actividad. En segunda instancia, y compartiendo el mismo plano, están las diferentes manifestaciones de este proceso: el desarrollo corporal, el emocional, y el intelectual.

Para Heidi Ravven, la visión espinozista de la ontología y de la ética parte de las ideas de Aristóteles que, corregidas en ciertos puntos, resultan en una visión original que estaría “in many respects, at the cutting edge of ethical theory today” (1989, 3). El concepto aristotélico de *telos* como actividad “includes both the notion of an ongoing essential process and the notion of a self-caused cause (...)

²⁴Este paso de la pasividad a la actividad, si se formulara en términos válidos para cualquier cuerpo compuesto, sería vago hasta el punto de ser absolutamente inútil. La ética de Spinoza es la ética del paso de la pasividad a la actividad *para los seres humanos*. La ética de Spinoza busca la actividad de los seres humanos (ver Bula, 2007, 46-47). A partir de la treceava proposición de la segunda parte, la *Ética* se construye tomando en cuenta la naturaleza del cuerpo humano, del conocer humano, de la mecánica de los sentimientos humanos etc.; y la felicidad que busca es la felicidad humana. En esta monografía argumentamos que la ética espinozista no es antropocéntrica ni antropomorfizante, en cuanto ni otorga al hombre un lugar especial en el orden del cosmos, ni concibe lo no-humano en términos humanos. Sin embargo, el fin de la ética de Spinoza es la felicidad *humana*.

Perfection, in the Aristotelian view and in contrast with the Platonic, is a dynamic state of maximal functioning ” (Ravven, 1989, 5). El *telos* aristotélico no es, pues, un estado estático ni una meta externa, “each type of thing or species and also each practice has an activity proper to itself which is perfected in its highest functioning” (Ravven, 1989, 5). El bien de cada especie es la realización de su respectiva esencia como actividad.

El motor inmóvil aristotélico es perfecto en cuanto es plena realización de una actividad auto-causada y auto-suficiente: el pensamiento. El pensamiento, más que la pura actividad, resulta, en el plano ético, la meta y plena realización del ser humano; “for Aristotle, it is not the human being *as a whole*— as a biological, emotive and rational being— that defines the human activity, but rather what Aristotle considers the *characteristic and highest* human activity, *thinking*.” (Ravven, 1989, 7-8).

El Dios de Spinoza, por su parte, es pensante, pero es igualmente activo y productivo como cosa extensa, con lo que consigue una continuidad completa entre Dios y el Mundo (ver Ravven, 1989, 13). Ni el pensamiento ni la extensión se pueden equiparar con Dios, sino que éste es, primeramente, poder de obrar (ver *Eth*: 2p3esc). Conserva, sin embargo, los rasgos aristotélicos de ser actualidad plena y plena causa de sí (ver Ravven, 1989, 11). Asimismo, Spinoza define al ser humano (que es una manifestación de poder de obrar de Dios) “not in terms of one favored activity and goal (...) but in terms of activity o process *as such*, one of whose expressions or manifestations is rational and the other bodily” (Ravven, 1989, 8). La esencia humana es el *conatus*, la capacidad de producir efectos, el ser un proceso autoasertivo. En este sentido, el fin de la actividad no se encuentra en ningún sentido por fuera de la misma, sino que es la actividad misma. Es así que “Spinoza comes to define both the true and the good in terms of their processes: the true is the order of ideas and the good is the order of emotions,— good emotions originate in the self and are consequent upon the true order of ideas. In regard to both ideas and emotions, activity is the criterion of value” (Ravven, 1989, 9).

De esta forma, la teleología reaparece en el sistema de Spinoza, no en el sentido en de adjudicar motivaciones humanas a las cosas sino

(...) in the sense that a biological system is: it is a systematic totality composed of a hierarchy of subsystems, each more complete and independent than its components. Spinoza has transcended both the traditional theological notion of causality and also the mechanistic notion— the modern science of his day— with a systems theory approach. (Ravven, 1989, 16)

La meta del sistema es el buen funcionamiento del sistema mismo: “Spinoza has developed a model of a system whose goal and activity is perfected self-generation, self-perpetuation in a dynamic equilibrium or a steady state” (Ravven, 1989, 19). La actividad ética, en Spinoza, no se lleva a cabo en nombre de la justicia ni del bien (tampoco, en cuanto sirve como ética ambiental, se lleva a cabo en nombre de las generaciones futuras, ni de los animales, ni de un nuevo contrato con la Tierra); se lleva a cabo en nombre de sí misma²⁵.

Los seres humanos, siendo en esencia *conatus*, esfuerzo por perseverar en el ser, son esencialmente seres de deseo, que es la conciencia que el alma tiene de este mismo esfuerzo (*Eth*: 3p9esc). Las dimensiones mental, corporal y emotiva del ser humano son expresión de una y la misma actividad autotélica: “(...) the human being is (...) essentially “conative”— which is like, not unlike, all things great and small²⁶— because God is *causa sui*, essential activity and self-caused cause. Rationality in the human being and divine alike is only one expression of self-causation which in the human being is desire itself.” (Ravven, 1989, 21)

Así como el mismo poder de obrar de la Sustancia se manifiesta en diversos atributos, así el mismo ser esencialmente conativo se manifiesta como mente y cuerpo, voluntad y deseo; una consecuencia de esto es que el intelecto no está nunca separado del deseo:

In God, the priority of the divine activity over its expressions entailed the identity of thought and extension as alternative expressions of one phenomenon. So, regarding the human person, from the *conatus* follows the identity of mind and body, on the one hand, and that of will (or, better, affect) and intellect on the other, as two simultaneous and complete (in their own kind) expressions of one self-activity. All are expressions of one basic power and process. There is no intellect above desire (...) All intellect, as an expression of the immanent divine activity, is also essentially conative.” (Ravven, 1989, 21)

Si voluntad, intelecto y deseo son expresiones paralelas de lo mismo, la distinción entre apelar a las emociones de una persona, apelar a su voluntad y apelar a su intelecto parece ilusoria. Cuando tratemos el tema del carácter ético de la *Ética* de Spinoza retomaremos esta idea.

²⁵ La causa final “no será otra cosa que el apetito humano mismo, es decir que el fin a causa del cual hacemos algo es el apetito humano mismo” (Delía, 2005, 91). El conatus, al definir de manera inmanente las metas de un modo, hace que éste produzca su propio valor. Es decir, lo bueno y lo malo no es otra cosa que aquello que contribuye o impide que un cuerpo persevere en su ser (*Eth*: 4pref). El valor, el bien y el mal para cada cosa, no vienen desde afuera, sino que están ínsitas en la misma en cuanto se trata de un proceso, con estados mejores y peores definibles en términos del mismo.

²⁶ La purificación del hombre respecto a las demás creaturas mediante la doctrina del conatus la mencionamos al final de 2.1.4.2; el fragmento del poema de Coleridge al que alude aquí Ravven lo mencionamos en la nota 18.

2.2.2 Cuerpos compuestos de orden superior

Si bien el ser humano es un cuerpo muy compuesto y complejo no es, de lejos, el más compuesto ni el más complejo. Los seres humanos componen sociedades de diversos tipos: económicas, sociales, ecológicas. Y éstas, al ser más compuestas, tienen propiedades diferentes a los individuos humanos, y pueden componerse en cuerpos de orden superior:

[H]asta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos, fácilmente, que toda la naturaleza es un solo individuo²⁷, cuyas partes— esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total (...) (*Eth*: Ex L7).

La definición de cuerpo compuesto de Spinoza es lo suficientemente amplia como para tratar como cuerpos compuestos a muy diversas cosas, nos autoriza “à considérer comme des individus toutes sortes de choses très différentes: (...), le système solaire, la Terre, un cyclone, une pierre, un organisme biologique, etc. Elle s’applique également à l’Univers total (...)” (Matheron, 1988, 42), pues lo necesario para ser un cuerpo compuesto es tener un elemento material (los cuerpos componentes) y un elemento formal (una relación entre las partes que se perpetúa a sí misma causalmente). La ontología de Spinoza, incluyendo la idea de niveles de observación, permite pensar en cosas como sociedades o planetas *en cuanto* relaciones entre partes componentes; y permite pensar en relaciones como las que hay entre una parte componente y el todo que compone, así como entre el todo y la parte.

Es interesante, por ejemplo, que en el sistema de Spinoza existe una correlación entre la complejidad de un sistema en términos de diversidad de sus componentes y su resistencia a las perturbaciones (ver 2.1.4.3). Esta correlación se sostiene en la ciencia de la ecología, y esta apoyada tanto por evidencia empírica como por el trabajo con modelos matemáticos de los ecosistemas (ver, por ejemplo, Borrvall, 2006); en general, los ecosistemas resisten mejor la extinción de una especie mientras cuentan con mayor variedad de especies cuyos papeles en el ecosistema se traslapan.

²⁷Es importante aclarar que ese individuo muy compuesto no es Dios, sino expresión del poder de obrar de Dios— Dios es infinito poder de obrar, no ningún cuerpo particular, nisiquiera el cuerpo de todos los cuerpos (ver Spinoza, 1988, 348). No se ha de venerar a la naturaleza entera como a Dios, si bien es divina en cuanto manifiesta el poder de obrar de Dios.

Spinoza no es un ecólogo, ni estamos dispuestos a darle el mote de abuelo de la ecología, pero queremos señalar que su ontología permite pensar un cierto tipo de problemas (problemas de tipo sistémico) que son de especial interés para la ciencia de la ecología y en general para la causa de la conservación ambiental²⁸ (en 1.3.4 señalábamos, con Capra, cómo varios de los problemas más graves de la humanidad están ligados entre sí).

Ahora bien, con los cuerpos compuestos de orden superior el ser humano no sólo es una unidad compuesta de partes, sino que compone a su vez partes de orden superior. El hombre es una parte de la naturaleza, no como parte del bulto numérico de una colección disgregada sino como cuerpo componente. Si se quiere, el hombre es un órgano de la naturaleza, como el hígado es un órgano del hombre y ciertos tejidos son organelos del hígado. Comprender esto es comprender “que estamos inmersos en sistemas de los que dependemos” (Bula, 2007, 47). De esta comprensión se deriva una actitud determinada hacia los cuerpos compuestos que componemos.

El cuerpo humano requiere de la interacción con otros cuerpos para conservar su organización (ver *Eth*: 4p38 y 4p39) . Estos encuentros afortunados con otros cuerpos, dependen del funcionamiento adecuado de un cuerpo compuesto de orden superior: si un cuerpo del que el ser humano es componente pierde su organización, deja de producirse a sí mismo, no se producirán, tampoco, las ocasiones para que el ser humano se beneficie de sus encuentros con otros cuerpos. El caso paradigmático es el del estado: Si “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado” (*Eth*: 4p73) (pues encuentra extremadamente útiles a los otros hombres, sobre todo en cuanto funcionan como una unidad de orden superior), su libertad se verá afectada si el estado se descompone. Por consiguiente, se esforzará por preservar el estado. En la medida en que el espinozista comprenda la

²⁸ Queremos señalar una aplicación interesante de las ideas de Spinoza acerca de los cuerpos compuestos en el plano de la política internacional. Lo que hace que se pertenezca a una comunidad social, biótica o a Gaia no es una constitución, una declaración de independencia o un decreto, sino unas relaciones efectivas que producen un cuerpo compuesto. En este sentido, en virtud del flujo de inmigrantes de sur a norte, Estados Unidos forma, en ciertos aspectos, una misma comunidad con México; por el flujo de contaminación en la misma dirección, forma, en otros aspectos, una misma comunidad con Canadá (Thompson, 1995, 167). Podemos, pues, basándonos en Spinoza, decir algo acerca de un problema político que enfrenta la conservación ambiental. El mundo está organizado en estados nacionales divididos por barreras más o menos arbitrarias, diferentes a los cuerpos compuestos efectivos. Sin embargo, la aftosa que le da a las vacas de los llanos orientales de Colombia es la misma que sufren las vacas de los llanos occidentales de Venezuela; todos las personas que se benefician de la corriente submarina Humboldt pertenecen, a este respecto, a la misma comunidad, sean Chilenos, de Tumaco o de California. El hecho de que los países estén organizados por estados nacionales y no por comunidades efectivas causa problemas: está en el interés común de todos los países de Escandinavia el pescar mucho menos arenque del que actualmente pescan en el mar báltico, para dejar que la población se recupere; pero esto no está en el interés de ninguno de los países escandinavos aisladamente, que saben que si ellos dejan de pescar los países vecinos no lo harán sino que se aprovecharán de la situación. Spinoza nos proporciona herramientas para pensar en nuevos tipos de ordenamiento político que reflejen mejor las comunidades efectivas que existen en el planeta.

importancia de cuerpos compuestos de tipo ecológico (como Gaia o ecosistemas particulares) para su bienestar, se esforzaría también por conservarlos. Con estas ideas sobre la ontología de Spinoza, pasamos a tratar propiamente el tema de la ética en este pensador.

3. Ética: El Sabio Espinozista

El desarrollo ético espinozista se presenta como el paso de la esclavitud a la libertad, de la heteronomía a la autonomía. Quien ha alcanzado un alto nivel de poder de obrar es más causa y menos efecto de lo que le ocurre, si bien ningún modo puede llegar a ser absolutamente causa de sí y más bien todos, con alto o bajo poder de obrar, somos sobre todo efectos, causa inadecuada, de lo que nos ocurre (*Eth*: 4p4cor). Parece adecuado llamar “sabio” al hombre libre espinozista; esta palabra tienen el doble significado de alto desarrollo personal y ético y de alto desarrollo cognitivo, y en el sistema de Spinoza no se alcanza el desarrollo ético si no se perfecciona el conocimiento.

Muy bien ¿qué clase de persona es el sabio espinozista? Contamos con una descripción formal del mismo, sabemos que será más causa que efecto de lo que le ocurra, pero ¿se parece más a Cristo, quien “se comunicaba con Dios alma con alma” (Spinoza, 1999, 35)²⁹ o al revolucionario napolitano Masianello³⁰, ambas figuras admiradas por Spinoza? ¿Se trata de alguien dedicado a la contemplación de Dios, o de un activista, profundamente involucrado con su entorno inmediato y dedicado a cambiarlo para bien? El pesimismo de Spinoza respecto a la multitud, los ecos estoicos de su filosofía y el postular el amor intelectual a Dios como bien supremo nos hacen pensar lo primero; a lo segundo nos inclinamos por la publicación del *Tratado Teológico-Político*, libro dirigido a influenciar la política holandesa de la época. (ver Nadler, 1999, 269y ss y Yovel, 1995, 148).

Queremos aquí hacernos una imagen concreta del sabio espinozista, para lo cual usaremos como guía

tres preguntas principales. Primero: ¿En qué consiste el desarrollo ético espinozista? La dicotomía esclavitud/libertad en Spinoza no es, para un individuo, una variable discreta sino continua, un individuo es más o menos libre, no libre o esclavo en términos absolutos³¹. Podemos hablar de un desarrollo desde la impotencia a un grado alto de potencia; “(...)en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro— cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga— que sea apto para muchísimas cosas, y referido a un alma que posea una amplia conciencia de sí misma, de Dios y de las cosas(...)”(Eth, 5p39esc). ¿Qué se desarrolla? ¿Qué hay de más, qué hay de menos en un grado superior de desarrollo respecto a uno inferior? ¿Qué mecánica tiene este desarrollo?

²⁹ Para efectos de esta monografía, usaremos la figura de Cristo para considerar la posibilidad de que el sabio espinozista sea un personaje cuya aspiración es más conocer a Dios que cambiar el mundo que le rodea. Por supuesto, esta es una cruda caricatura del tratamiento que Spinoza da a la figura de Cristo en sus escritos.

³⁰ Masianello (1622-1647) fue un pescador napolitano que lideró una revuelta contra los Habsburgo españoles. Existe un dibujo, de mano de Spinoza, de Masianello con su icónica red de pescador. Según Colerus, se trata de un autorretrato de Spinoza (ver Domínguez, 1995).

³¹ Ver p. ej, Spinoza *Eth*: 4p23, “No puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, *en la medida* en que es determinado a hacer algo por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino sólo *en la medida* en que está determinado por el hecho de entender” (énfasis mío). Ahora bien, el hombre nunca es plenamente determinado a obrar por su entender, es decir, es parte del orden de la naturaleza como deja claro, por ejemplo, 4p62esc o 4p32. Si bien ‘libertad’ ‘esclavitud’ como adjetivos están claramente delimitados, y no se puede ser sino lo uno o lo otro en una y misma acción, en cada individuo no puede haber sino una mezcla de una y otra cosa. Tampoco hay referencia clara en Spinoza a un máximo de libertad humana que aparezca como modelo ético ideal.

La segunda pregunta guía es esta: ¿Cuál es la relación, en lo que atañe al sabio espinozista, entre libertad, afectos y conocimiento? Un aumento en el poder de obrar, un paso hacia el hacerse más causa y menos efecto, tiene que ver en Spinoza, con una mayor alegría y una menor tristeza, pero también con un mayor conocimiento³². Para Spinoza es virtuoso quien obra determinado por sí mismo y no por factores externos, pero también quien tiene muchos afectos alegres, y también quien conoce muchas cosas según el segundo y tercer género de conocimiento. Numéricamente, se trata del mismo individuo, pues quien es libre es alegre y quien es alegre conoce bien y quien conoce bien es libre. Esta equivalencia numérica entre los términos no basta para dar cuenta de la relación entre ellos. ¿Qué tiene que ver, concretamente, un mayor conocimiento con una mayor libertad, o una mayor libertad con afectos alegres? ¿Por qué acompañan todos a una mayor virtud? Esta pregunta la tendremos en cuenta a la luz de la primera, es decir, desde una perspectiva del desarrollo.

La tercera pregunta está dirigida, aún más que las otras, a dar una imagen concreta del sabio espinozista: ¿cómo se comporta el sabio espinozista ante su entorno? ¿Buscará éste sobre todo el sosiego necesario para practicar el amor intelectual a Dios; o se esforzará, más bien, por cambiar su entorno, para beneficio propio y de los demás?

Primero, describiremos brevemente el desarrollo de la libertad, el desarrollo cognitivo y el emocional de manera aislada, abstracta. Luego, daremos concreción a nuestro cuadro relacionando estas tres formas de desarrollo entre sí. Esto nos dará un cuadro del desarrollo ético y de la manera en que el sabio espinozista se relaciona con su entorno.

3.1 Libertad

Para hablar de la libertad humana en Spinoza, tenemos que referirnos antes a dos temas estrechamente relacionados; la negación del libre albedrío y la libertad divina. Con lo primero rechazamos una idea muy común de lo que es la libertad, lo segundo nos ayudará a hacernos una idea más clara de la libertad humana.

³² Este problema ha sido notado por autores como Giancotti “(...) il est évident que puissance d’agir, puissance de penser et affectivité sont étroitement liées et que, par conséquent, la détermination d’un degré quelconque ou d’une quelque forme d’indépendance ne saurait avoir lieu dans l’une seulement des sphères où s’exerce notre puissance individuelle” (1990, 247). Enseguida, la autora hace notar la importancia del paralelismo en este problema; pues si mente y cuerpo son manifestaciones de una misma sustancia, todo cambio en la mente tiene un cambio concomitante en el cuerpo y viceversa.

La negación del libre albedrío se sigue, sencillamente, del tercer axioma de la primera parte de la *Ética*: no hay causas sin efectos ni efectos sin causas. No es posible, pues, que la mente humana inicie o termine cadenas causales a voluntad. El libre albedrío como lo entienden, por ejemplo, los estoicos³³, se origina en la mente; esto es imposible para la libertad espinozista, en virtud del paralelismo.

¿Qué es, pues, la libertad espinozista, si no se trata de una facultad humana de pensar y desear y tener pasiones según lo quiera la voluntad, ella misma indeterminada? La primera mención de libertad en Spinoza no se refiere a los hombres sino a Dios quien, hablando en términos absolutos, es la única cosa libre que hay. En efecto, “se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por si sola a obrar; y necesaria, o mejor, compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera” (1def7); en virtud del monismo espinozista, sólo Dios es digno de este predicado. Los seres humanos son modos, segundo, su devenir depende necesariamente de su interacción con otros modos (*cfr Eth*: 1p18 y 1p28). Por lo tanto, a los seres humanos les está ontológicamente vedada la libertad en el sentido en que se predica de Dios (*cfr* Giancotti, 1990, 240 y 244).

¿En qué sentido, pues, son libres los humanos? Los seres humanos, en cuanto modos, poseen una esencia de la cual se siguen efectos (*cfr Eth*: 1p36). Los efectos que se siguen de esta esencia no contradicen las leyes más amplias de la naturaleza, como mostramos en 2.1.4.3. Los humanos pueden ser causas adecuadas o inadecuadas, es decir, sus efectos pueden deducirse exclusivamente de su naturaleza o no; dicho de otro modo, los seres humanos pueden obrar o padecer (*cfr* Spinoza *Eth*, 3def1 y 3def2). Los hombres serán libres en cuanto son causas adecuadas; es decir, se llama “libre” a un hombre en cuanto es causa adecuada de cierto efecto, respecto a dicho efecto pero no absolutamente; o se llama libre a un hombre que, comparado con otros, es más a menudo causa adecuada.

³³ Quizás el pasaje de Spinoza más vehemente en este sentido es su crítica al libre albedrío estoico respecto al control de los afectos; “(...)los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente. Con todo, ante la voz de la experiencia, ya que no en virtud de sus principios, se vieron obligados a confesar que para reprimir y moderar los afectos se requiere no poco ejercicio y aplicación (...)” (*Eth*: 5pref), con lo que pasa a criticar a Descartes, a quien considera de la misma opinión, y a burlarse de la tesis cartesiana de la glándula pineal como lugar de contacto entre la mente y el cuerpo. El punto es que el mero querer reprimir un afecto no consigue reprimirlo, pero sería así si la mente controlara absolutamente las pasiones, en virtud del libre albedrío.

Como veremos más adelante, los hombres obran en cuanto tienen ideas adecuadas; es decir, las ideas adecuadas son producto de la sola esencia de los hombres y los hombres sólo obran en cuanto las tienen (*Eth*: 3p1 y 3p3). Si un hombre no tuviera más que ideas adecuadas, en efecto podría llamársele libre absolutamente y no de manera relativa. Pero esto es ontológicamente imposible (*Eth*: 4p4); nadie puede tener sólo ideas adecuadas; por ejemplo, es imposible tener ideas adecuadas acerca de la duración de las cosas (*Cfr Eth*: 2p31, 2p44esc y 4p62) por más libertad que se haya adquirido. Dada esta imposibilidad, sólo se puede predicar libertad de los hombres respecto a determinados efectos, o para decir que un hombre es más a menudo que otros causa adecuada (ver Naess, 1975, 56).

Con esto concluimos nuestra exposición de lo que es la libertad humana en Spinoza, sin tener en cuenta sus componentes afectivos y cognitivos. Pasamos ahora a una exposición de la teoría del conocimiento de Spinoza.

3.2 Conocimiento

Presentaremos los tres géneros de conocimiento de Spinoza siguiendo a Yovel (1990) y a Matheron (1988). Dado que nuestro objeto último es el desarrollo ético en Spinoza y no su teoría del conocimiento, nuestra presentación de los tres géneros de conocimiento será de carácter abstracto en esta sección, y se complementará al ponerse en relación con otros aspectos del desarrollo ético.

3.2.1 Primer género de conocimiento

En 2.1.4.3 establecimos, con Matheron, que, en general, la potencia y autonomía de un cuerpo dependen de dos factores; su multiplicidad y su grado de integración; serán pues, las almas que correspondan a cuerpos complejos e integrados las que podrán acceder al conocimiento adecuado, “plus large est leur champ de conscience, plus grande sont leur chances d’accéder à la connaissance claire et distincte”(Matheron, 1988, 64 y ver también *Eth*: 2p13esc).

Las afecciones son la conciencia que tiene el alma de que su cuerpo ha sido afectado por un cuerpo exterior; sólo a través de las afecciones es un alma consciente de su cuerpo (*Eth*: 2p19) y, en virtud del paralelismo, consciente de sí misma (*Eth*: 2p23). Ahora bien, el grado de autonomía de un cuerpo determina su grado de conciencia; ni una piedra, muy integrada pero poco compleja; ni una sociedad, muy compleja pero poco integrada, alcanzan grados importantes de conciencia (Matheron, 1988, 65). Los seres humanos alcanzan la autoconciencia porque sus afecciones forman un cuadro completo en

el que, debido a la diversidad de las afecciones, es posible aislar la percepción de uno mismo como una constante entre las múltiples afecciones: “ (...) un corps à la fois très complexe et très intégré est sujet à beaucoup de modifications simultanées; certains d’entre elles, alors, peuvent se détacher fortement sur la toile de fond constituée par les autres affections et par ce qui, dans le corps, demeure immuable; l’âme d’un tel corps est donc consciente, en même temps que consciente de soi, et cela d’autant plus que son contenu est plus varié.” (Matheron, 1988, 65). Si se tratara de un cuerpo muy complejo pero poco integrado, las múltiples afecciones no formarían un cuadro total del que pudiera separarse la autoconciencia.

Hay que señalar que esta manera de producirse la autoconciencia, esto es un destacarse ciertas percepciones sobre el telón de fondo que proporcionan otras, será un patrón recurrente en la teoría del conocimiento espinozista. Como veremos, las nociones comunes, presentes en toda afección, sólo serán útiles en la medida en que son aisladas del telón de fondo de las demás percepciones. Finalmente, respecto al tercer género de conocimiento, la esencia individual de una cosa se conocerá cuando ésta se destaque, como figura, sobre el telón de fondo de las leyes naturales que pertenecen al segundo género de conocimiento.

Las afecciones producen en nuestros cuerpos, teniendo éstos partes blandas que pueden recibirlas, imágenes de los cuerpos que nos afectan. Son estas imágenes las que nos hacen sentir la presencia de objetos exteriores e independientes de nosotros, pues, gracias a las impresiones duraderas que dejan los cuerpos sobre nuestras partes blandas, podemos imaginarlos sin que estén presentes (Matheron, 1988, 67). Gracias a esta capacidad de memoria, “notre champ perceptif (...) débordé largement l’instant présent; loin de toujours rester polarisés sur l’immédiat, nous avons le pouvoir de retenir les impressions passées et d’imaginer l’avenir en fonction de notre expérience”(Matheron, 1988, 67). Dicho de otro modo, gracias a la imaginación podemos, primero, contemplar el mundo exterior en términos de objetos con existencia independiente y, segundo, contemplar dichos objetos con independencia del tiempo presente. La imaginación es la potencia humana que produce tanto el mundo exterior como la temporalidad en nuestra experiencia (ver también Bove, 1996, 20-64).

Las afecciones, tomadas aisladamente, sólo pueden proporcionarnos conocimiento inadecuado tanto de nuestro cuerpo como de los cuerpos exteriores que nos afectan. El alma no percibe la esencia del cuerpo tal cual es sino en cuanto es afectado por cuerpos exteriores, ni se percibe a sí misma si no a través de las ideas reflexivas de dichas afecciones; “elle perçoit le corps en percevant ses affections

(...) elle ne se perçoit elle-même qu'en percevant réflexivement les idées des affections du corps” (Matheron, 1988, 68). Ahora bien, el conocimiento que las afecciones proporcionan de nuestro cuerpo es parcial (pues normalmente las afecciones tienen que ver con una parte de nuestro cuerpo y no con éste en su totalidad) y confusa, pues “la idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, al tiempo, la del cuerpo exterior” (*Eth*: 2p16). Por la misma razón, el conocimiento de las cosas exteriores es también parcial y confuso; cuando tocamos una piña, no aprehendemos tanto su naturaleza sino el hecho de que nuestra mano está siendo punzada en diferentes lugares. En la afección singular lo que pertenece a la esencia del cuerpo exterior y lo que pertenece a la esencia de nuestro propio cuerpo se confunde, de modo que no podemos extraer de ellas propiedades de las cosas exteriores (ver Goodman, 2002, 59).

El primer género de conocimiento depende de las afecciones que acabamos de describir y de la manera en que éstas se asocian a través de los mecanismos de la memoria. Las impresiones que se producen en el cuerpo humano cuando éste es afectado por dos cuerpos simultáneamente (*Eth*: 2p18), o por un cuerpo y luego otro cercanos temporalmente (*Eth*: 2p44esc) hacen que el alma humana asocie ciertas cosas con otras, y pase del pensamiento de una cosa al pensamiento de otra; puede asociarse un signo con una cosa (por ejemplo, el signo *pomum* con una manzana, *Eth*: 2p18esc) o un evento con otro (como el sol de mediodía y la aparición de una persona, *Eth*: 2p44esc).

Estas asociaciones son pasivas, en cuanto son los eventos exteriores los que determinan cuáles cosas se asocian con otras³⁴. En la medida en que es la naturaleza total y no la de nuestros propios cuerpos la que rige las conexiones que establecemos entre las cosas, nuestras percepciones “dependen al máximo de la fortuna” (Spinoza, 1988, 256). La concatenación de nuestras percepciones no tiene que ver, pues, con las verdaderas conexiones causales o explicativas entre las cosas; así, por ejemplo, la coincidencia de un evento inusual con uno terrible, produce la superstición en mentes que asocian pasivamente ambos eventos (*Cfr* Spinoza, 1999, 23 y ss). Señalamos, con ocasión de este ejemplo, que las afecciones, en cuanto implican siempre un aumento o descenso de la potencia de obrar, tienen un contenido emocional, y éste hace parte de la cadena de asociaciones que se forma en el primer género de conocimiento (ver *Eth* 3p13 y 3p14).

³⁴Vale la pena señalar que, si bien este modo de conocer es pasivo respecto al segundo género de conocimiento, revela en sí mismo una potencia del cuerpo humano, ya que éste organiza y clasifica las impresiones corporales, dándoles temporalidad y consistencia (ver Bove, 1996, 23)

Los encuentros no reflexivos del cuerpo humano con otros cuerpos pueden proporcionar conocimiento pragmáticamente útil, llevando a asociar, por ejemplo, el acercar la mano al fuego con el dolor; o, por ejemplo, permiten hacer cálculos exitosos sin que se comprendan los principios matemáticos que los rigen, sino siguiendo de memoria un procedimiento (*Eth*: 2p40esc2). De aquí se sigue que las ideas inadecuadas del primer género de conocimiento pueden ser la base de aseveraciones verdaderas (ver Lewis, 2007, 19); pero no lo son necesariamente (*Eth* 2p41). Para adquirir ideas adecuadas y tener así conocimiento del segundo género son necesarias las nociones comunes, que explicaremos en el siguiente numeral.

3.2.2 Segundo género de conocimiento

Las afecciones son confusas porque son producto tanto de los cuerpos exteriores como del nuestro propio, y no hay nada en una afección singular que permita distinguir entre lo que se debe al exterior y lo que se debe al cuerpo propio. Ahora bien, existen ciertas propiedades comunes a nuestro cuerpo y a los cuerpos exteriores, en cuanto pertenecen todos al atributo de la Extensión. En efecto, todos siguen las leyes básicas del movimiento de este atributo, es decir, el modo infinito inmediato; y todos siguen, en concordancia con su propia esencia, las leyes internas del cuerpo de todos los cuerpos, la faz de todo el universo, esto es, el modo infinito mediato (ver Spinoza, 1988, 348-351, Matheron 1988, 71). Siendo estas propiedades derivadas de la naturaleza misma del atributo, están presentes en todas las partes de todos los cuerpos; por lo tanto, dichas propiedades se presentan siempre de manera adecuada, es decir sin mezcla, en toda afección (*Eth*:2p38).

Ahora bien, sólo se pueden concebir estas propiedades comunes, llamadas nociones comunes, en la medida en que se puedan distinguir de los otros componentes de las afecciones. De nuevo, no hay nada en una afección singular que permita distinguir si este o este rasgo es una noción común o una propiedad particular de uno de los cuerpos involucrados: “l’adéquat dans nos perceptions, est mêlé à l’inadéquat, et c’est a nous de l’en dégager” (Matheron, 1988, 71). Esto es posible para el cuerpo humano porque éste es capaz de tener muchas percepciones a la vez de manera que, contando con diversos casos en los que aparecen las nociones comunes en contextos variados, éstas se pueden destacar netamente de lo demás:

Car le corps humain, lui, est capable de retenir simultanément un très grande nombre d’impressions nettes; par là-même, dans le champ de ses images, une structure figure-fond apparaît: de la multiplicité de ces affections bien contrastées, le dénominateur commune émerge... Notre esprit, alors, les conçoit séparément: percevant les dissemblances et les oppositions, il perçoit, du même coup, les véritables invariants qui s’en détachent (Matheron, 1988, 72).

Nótese, primero, que esta operación no requiere sólo de una multiplicidad de afecciones sino también de su integración, que permite la comparación. Segundo, que nos encontramos de nuevo con el patrón que señalamos en el numeral anterior; a saber, contando con una buena cantidad de percepciones, se separa un rasgo invariante de las mismas destacándolo de lo demás como una figura se destaca del fondo; en este caso, para percibir las nociones comunes, en el anterior, para producir la autoconciencia. Tercero, la concepción de las nociones comunes no depende de las asociaciones que produce sobre nosotros el orden común de la naturaleza sino de nuestro propio trabajo de comparar y contrastar nuestras percepciones;

(...) el alma no tiene de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza (...) y no cuantas veces es determinada de un modo interno— a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones (...) (*Eth*: 2p29esc)

Lo que permite que tengamos ideas adecuadas acerca de ciertas propiedades de los cuerpos es que se encuentran tanto en cada parte de nosotros como en cada parte de los cuerpos que nos afectan, cosa que nos permite distinguir las propiedades que pertenecen exclusivamente al exterior o a nosotros mismos; estas últimas mezcladas entre sí. De esto se sigue que no hace falta que una propiedad esté presente en todo el atributo de la extensión para ser concebida adecuadamente; basta con que estén presentes en nosotros y en una buena cantidad de los cuerpos que nos afectan, “lorsque notre champ perceptif est équilibré et riche, des expériences bien conduites peuvent elles nous permettre d’augmenter notre stock d’idées vraies” (Matheron, 1988, 73).

Contamos pues, mediante una experiencia variada y rica, con algunas ideas adecuadas: las propiedades comunes a todos los cuerpos en el modo infinito inmediato, las propiedades comunes a todos los cuerpos en el modo infinito mediato y las propiedades comunes al cuerpo humano y a una cantidad suficiente de cuerpos en su entorno. Este “stock” de ideas no constituye la totalidad del conocimiento de segundo género, sino su capital inicial, pues de las ideas adecuadas deducimos ideas que son, a su vez, adecuadas (*Eth*: 2p40); mediante este trabajo de organizar nuestras ideas adecuadas en cadenas deductivas, las nociones comunes, inicialmente disgregadas, se constituyen en sistemas: “Peu à peu des séries se constituent: en combinant plusieurs concepts, nous construisons d’autres concepts (...) A la limite, toutes nos idées adéquates formeront un système unique (...)” (Matheron, 1988, 74-75).

De esta forma, nuestra potencia de asociar unas ideas con otras no responderá ya a la asociación por contigüidad espacial y temporal del primer género de conocimiento, sino que responderá, más bien, a la asociación lógica entre ideas: “Les images corporelles, d’une façon générale, s’associent toujours selon la loi de contigüité. Mais il y a contigüité et contigüité: si nos associations, les plus souvent, sont empiriques, elles peuvent aussi être logiques; tout dépend de ce qui, dans nos images, leur sert de fil conducteur.” (Matheron, 1988, 75). De este orden lógico de las ideas en nosotros, debe seguirse un orden lógico en nuestra acción:

Toute image déclenche une action. Or, lorsque nos images s’enchaînent de façon intelligible, les actions qui en résultent doivent s’enchaîner, elles aussi, en un ordre logique rigoureux: elles forment toutes ensemble, une opération par laquelle, au lieu de nous adapter au monde selon le hasard des rencontres, nous transformons méthodiquement notre milieu en l’adaptant à nos besoins (Matheron, 1988, 76)

Por ahora, señalamos esta relación entre conocimiento y acción; dejamos para más adelante la tarea de precisar la manera en que el orden en el conocimiento altera la acción.

3.2.2.1 Alcance del segundo género de conocimiento

El conocimiento del segundo género no es conocimiento de esencias particulares. Aquello que nos permite conocer son *aspectos* de las cosas particulares; precisamente aquellos aspectos que se dejan deducir de las propiedades que tenemos en común con otros cuerpos (Matheron, 1988, 75). La materia prima del segundo género de conocimiento son las propiedades que tienen todos los cuerpos en común al pertenecer a un mismo atributo (es decir, las leyes naturales que se siguen del modo infinito inmediato) y al ser parte de un mismo cuerpo compuesto que abarca a todo el universo (esto es, el modo infinito mediato); además de aquellas propiedades que, sin pertenecer a todo cuerpo del atributo de la extensión, pertenecen al cuerpo humano y a una cantidad suficiente de cuerpos con los que éste entra en contacto. ¿Cuál es el alcance del segundo género de conocimiento? ¿Qué tanto se puede deducir a partir de las nociones comunes?

Deleuze, partiendo del hecho de que “los géneros de conocimiento son más que géneros de conocimiento (...) son maneras de vivir” (2006, 137), exige que el segundo género de conocimiento tenga un alcance amplio, que permita un dominio activo del entorno, y pone como ejemplo de este tipo de conocimiento a la natación, rechazando la posición de algunos comentaristas que equiparan al segundo género de conocimiento con las matemáticas. (2006, 135-136). Yovel (1990), por su parte, interpreta que el segundo género de conocimiento es el conocimiento de las leyes naturales.

Para explorar este problema podemos referirnos a las proposiciones sobre los cuerpos que siguen a la proposición 13 de la segunda parte de la ética, que hemos llamado excurso sobre los cuerpos. ¿Qué aspectos o propiedades, según esta parte de la ética, son comunes a todos los cuerpos o a muchos (entre ellos al cuerpo humano) de modo que nos es posible formarnos una idea adecuada de los mismos? Según el excurso sobre los cuerpos, es común a todos el moverse, estar en reposo, tener alguna velocidad determinada, la pertenencia al atributo de la extensión, la inercia y la propiedad de rebotar según el ángulo de impacto con el que se llega a otro cuerpo que no se puede mover (*Eth*: ExAx1, ExAx2, ExL1, ExL2, ExL3, ExL3cor y ExAx2b). De aquí se sigue que el segundo género de conocimiento incluye, como mínimo, alguna especie de física.

Ahora bien, el segundo axioma 1 del excurso sobre los cuerpos aplica también a todos los cuerpos y parece ir más allá de una física del impacto, la inercia y el rebote: “Todas las maneras en que un cuerpo es afectado por otros se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, del cuerpo que lo afecta” (*Eth*: ExAx1b). Aquí hay una mención a la *naturaleza* de los cuerpos, esto es, para los cuerpos compuestos, a la cierta relación de movimiento que los componentes se comunican entre sí, a la estructura causal circular de los cuerpos compuestos que explicamos en 2.1.4.2. La definición de los cuerpos compuestos (*Eth*: ExDef) no aplica a todos los cuerpos sin excepción (quedan excluidos los cuerpos más simples) pero sí a cualquier cuerpo compuesto; de nuevo, esta hace referencia a la estructura dinámica que da identidad a los cuerpos compuestos. Los lemas 4 a 7 aplican también a todo cuerpo compuesto y tienen que ver con la forma de los cuerpos compuestos y aquello en lo que consiste su conservación. Finalmente, por ExL7esc, sabemos que todos los cuerpos comparten la propiedad de ser partes del cuerpo de todos los cuerpos y, por lo tanto, de operar en concordancia con las leyes internas de este cuerpo compuesto. Así pues, las nociones comunes permiten hacer una ciencia de los cuerpos que incluye, sí, lo que tiene que ver con su velocidad, sus impactos mutuos y su inercia; pero esta ciencia también incluye la naturaleza de los cuerpos compuestos, su *conatus*, la interacción entre cuerpos, su permanencia y destrucción como estructuras dinámicas, su pasividad y su actividad— y no hemos explorado aquí sino las premisas del segundo género de conocimiento, las nociones comunes que se adquieren por la afinidad del cuerpo humano con aquellos que lo impactan; habría que esperar un alcance aún mayor teniendo en cuenta que el segundo género de conocimiento incluye las deducciones que se sacan de las nociones comunes y los sistemas de ideas que se forman de esta manera.

El acervo de nociones comunes que hemos indicado parece suficiente para decir con Yovel (1990) que permite el conocimiento de lo que hoy llamaríamos las leyes naturales, esto es las propiedades del modo infinito inmediato y el modo infinito mediato, a las que están sujetos todos los cuerpos bajo el atributo de la extensión. También serviría para comprender las leyes internas de operación de cuerpos particulares. Resulta suficiente, también, para decir, con Deleuze, que el segundo género de conocimiento es “el conocimiento de las relaciones que me componen y de las relaciones que componen las otras cosas (...) es el conocimiento de las relaciones: de la manera en que mis relaciones características se componen y descomponen con otras” (2006, 135). En efecto, la forma o *conatus* de los cuerpos compuestos están disponibles mediante las nociones comunes, y también lo están las interacciones entre diversos *conatus*. Con todo, ¿podemos decir, con Deleuze, que el saber nadar hace parte del segundo género de conocimiento?

Deleuze basa su argumento en 1) la caracterización del conocimiento implícito que requiere la natación y 2) el paso de la pasividad a la actividad, incluyendo en términos emocionales, que implica el saber nadar:

Nadie puede negar que saber nadar es una conquista de existencia; conquisto un elemento y hacerlo no va de suyo. No saber nadar es estar a merced de los encuentros con la ola(...)

¿Cuál es el conocimiento del primer género? Es ir y lanzarme. ‘Chapoteo’ como suele decirse (...) ahora la ola me golpea, luego me arrastra; son los efectos del choque. No conozco nada de la relación que se compone o se descompone, sólo recibo los efectos de partes extrínsecas. Las partes que me pertenecen son sacudidas, reciben el efecto del choque de las partes que pertenecen a la ola. Ahora me río, luego lloriqueo según que la ola me haga reír o me aporree. Estoy en los afectos-pasión(...)

Si a contrario sé nadar, ello no quiere decir forzosamente que yo tenga un conocimiento matemático o físico o científico del movimiento de la ola. Quiere decir que tengo un saber hacer, un sorprendente saber hacer; tengo una especie de sentido del ritmo, de la rítmica. ¿Qué quiere decir el ritmo? Quiere decir que sé componer mis relaciones características directamente con las relaciones de la ola(...) (Deleuze, 2006, 135-136)

Siendo el segundo género conocimiento de causas, implica siempre la posibilidad de adquirir un dominio de la naturaleza: “toute déduction rationnelle a pour corrélat physique un comportement technique esquissé ou effectif par lequel, virtuellement ou réellement, nous devenons maîtres et possesseurs d’une partie de la Nature” (Matheron, 1988, 76). Sin embargo, se puede objetar a la lectura de Deleuze que el conocimiento adecuado implica la concatenación de ideas en series deductivas lo que parece implicar, a su vez, la presencia explícita de dichas ideas en la conciencia. Esto parece excluir del segundo género de conocimiento aquellos tipos de maestrías que se caracterizan por el conocimiento implícito, como montar en bicicleta o nadar.

Con todo, el argumento de Deleuze es atractivo. El paso de la pasividad a la actividad que implica el segundo género de conocimiento debe implicar cambios en la relación con el mundo, y, en cuanto conocimiento de causas, el segundo género de conocimiento debe implicar un aumento en la maestría que se tiene sobre el mundo. Suspendemos el juicio respecto a si saberes como la natación hacen parte del segundo género de conocimiento, pero aprobamos las premisas que llevan a Deleuze a postularlo.

3.2.2.2 Holismo

En el segundo género de conocimiento las relaciones entre las ideas no son relaciones de coincidencia temporal sino relaciones causales. El segundo género de conocimiento, por lo tanto, construye una red causal y explica el mundo en términos de la misma. En 2p29esc, Spinoza distingue así el conocimiento adecuado del inadecuado:

Digo expresamente que el alma no tiene de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello, y no cuantas veces es determinada de un modo interno— a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente(...) (*Eth*: 2p29esc)

El conocimiento adecuado y autónomo ocurre en virtud de la “consideración de muchas cosas a la vez”. El conocimiento inadecuado es secuencial; se presentan las afecciones según el orden común de la naturaleza, una tras otra sin que se consideren varias a la vez; el conocimiento adecuado es sintético (Naess, 1975, 37); lo que corresponde a un cuerpo altamente complejo e integrado (ver Matheron, 1988, 64). Tomando en cuenta que la naturaleza es un todo integrado, es decir, que todos los cuerpos son partes del cuerpo de todos los cuerpos, Naess considera que el carácter sintético del conocimiento adecuado está relacionado con el carácter integrado de la naturaleza en Spinoza³⁵; el conocimiento inadecuado es el conocimiento parcial, que considera la cosa abstrayéndola de la red de relaciones en la que se encuentra:

The stress on many things reveals the organic conception of nature. Particular things have internal relations to others in such a way that isolation and delimitation is more or less arbitrary. That a thing is only cognized ‘in part’ should be interpret as ‘only in parts of its relevant connections with others’.
Particular things are only more or less arbitrarily (fortuitously) isolated parts of more comprehensive (more or less fortuitously isolated) units, ultimately forming total nature (...)

³⁵La naturaleza hipertextual de la *Ética* imitaría una naturaleza relacional en el mundo: “The geometric presentation of the *Ethics* conforms to Spinoza’s requirement that knowledge reflect the order of nature” (Steinberg, 1998, 161)

Taking a thing to be something thoroughly immersed in fields of structures of relations, its isolation or abstraction from some of these relations, results in inadequacy of perception and conception of that thing” (Naess, 1975, 37)

En palabras de Lewis, “objects are for Spinoza related to each other in complex webs of causal and conceptual relations, so that an idea will agree with its object only if it includes a representation of these relations” (2007, 19); para algunos autores, el garante de la correspondencia de las ideas con la realidad es la coherencia interna de las redes de relaciones³⁶.

Como ejemplo del conocimiento inadecuado que surge de la percepción parcial de la naturaleza, es decir, de no vincular los cuerpos a los cuerpos de orden superior de los que hacen parte, Spinoza nos habla de un hipotético gusano sentiente que viviría en nuestra sangre “como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una

³⁶Para Lenn Goodman (2001), es este carácter holista de la filosofía de Spinoza el que permite que la verdad en su sistema sea, al mismo tiempo, un rasgo intrínseco de las ideas adecuadas (*Eth*: 2def 4) y, al mismo tiempo que “una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella” (*Eth*: 1ax6). Las ideas adecuadas serán aquellas que ponen a su objeto en relación con muchos otros objetos, esto es, que comprenden a las cosas como insertas en redes causales. A medida que estas redes causales se van ampliando y haciendo más densas (a medida en que se construyen series y sistemas deductivos de ideas adecuadas como quiere Matheron), se va produciendo un cuadro del mundo cada vez más amplio, detallado e internamente coherente, rasgos todos independientes de la confrontación con el objeto de las ideas; sin embargo, serán estos rasgos intrínsecos los que servirán de garantes de la correspondencia de estas ideas con la realidad: “Understanding the natures and interactions of things allows us to situate their behaviour and dispositions in a wide-ranging (in principle ultimately comprehensive) scheme, whose coherence is the warrant of its veracity (...)” (Goodman, 2001, 201). Las relaciones internas entre nuestras ideas serán veraces porque calcan las relaciones internas entre las cosas en el mundo: “Integrated accounts give us a picture of a world; and that picture gains authority with every enhancement of its clarity and gains clarity with every new step in its integration, confirming the hypothesis that the world is itself an integrated whole, and that sound causal accounts are sound because they reflect the world’s causal patterns.” (Goodman, 2001, 202). A medida que conozca más cosas y relacione más ideas entre sí, el cuadro del mundo se va perfeccionando, las ideas que son incoherentes con las demás se van viendo negadas. No es posible que tenga un cuadro coherente pero errado del mundo, porque las ideas con las que lo formo son modos de Dios, parte de la realidad. Así pues: “(...) what makes any idea or knowledge certain is our adequate understanding of that idea or knowledge, i.e. our having the system of knowledge within which the existence and nature of that particular idea is explained. Hence certainty (justification) for Spinoza is holistic” (Steinberg, 1998, 164).

Se podría objetar, sin embargo, que una persona tiene unas ideas a, b, c, d ; además tiene una idea e que es coherente con a, b, c y d pero incoherente con una idea f , que a su vez es coherente con a, b, c y d . En este caso la mera coherencia no serviría para inclinarse por una idea u otra; luego la coherencia no sería garante de verdad como correspondencia.

Podemos responder a esta objeción de manera análoga a como Spinoza responde a la tradicional objeción al determinismo mediante el caso del asno de Buridán, “(...) concedo por completo que un hombre, puesto en tal equilibrio (a saber, sin otras percepciones que la sed y el hambre, y las de tal y cual comida que están a igual distancia de él), perecerá de hambre y sed” (*Eth*: 2p49esc). Lo que quiere dar a entender, mediante una ironía, es que el mundo y los seres humanos son tan complejos que dicha situación es completamente artificial; siempre, entre dos estímulos del mundo real, con toda su complejidad, siempre habrá alguna diferencia que nos incline a uno u otro. Asimismo, siempre entre dos ideas contradictorias, una será más coherente con el acervo total de nuestras ideas que la otra. Además, de las ideas, falsas, o verdaderas, se siguen consecuencias; de una idea falsa se seguirán consecuencias falsas de las que se seguirán consecuencias falsas y así hasta el infinito, luego es imposible que sea incoherente con sólo una idea verdadera.

exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, ente sí” (Spinoza, 1988, 236-237). Así, nuestra propia visión limitada del universo hace que consideremos como un todo lo que en realidad es una parte de un todo superior; percibimos las cosas como dadas sin más, sin relacionarlas con la red de causas que las producen, “como consecuencias sin premisas” (*Eth*: 2p28dem). En esto consiste la “privación de conocimiento, implícita en el conocimiento inadecuado de las cosas” (*Eth*: 2p35dem).

La visión holista que resulta de ver la conexión de las partes con el todo redundante en una actitud más serena frente a los acontecimientos. Como mencionamos en 2.1.3, la guerra no le produce a Spinoza ni asco ni desprecio:

Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás- En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento de algunas cosas naturales que sólo percibo de foma parcial e inexacta(...) me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas (...) (Spinoza, 1988, 231)

Vemos pues, un vínculo entre la educación de las emociones y el holismo ínsito en el conocimiento espinozista.

3.2.3 Tercer género de conocimiento

Spinoza define el tercer género de conocimiento como aquel que “progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (2p40esc). Es el punto de llegada del trabajo de Spinoza y aquello que lo dirige (*Cfr* Yovel, 1990, nota 3) en cuanto Spinoza, como “marrano de la razón”, busca una forma alternativa de salvación, basada en la razón y no en las tradiciones históricas. (Yovel, 1995). La descripción de tercer género de conocimiento no se agota en el plano de la epistemología; Yovel lo compara así con el segundo género de conocimiento:

Rationality has two forms, discursive and intuitive, fragmentary and synoptic, emotionally dull and emotionally explosive; and through the higher form of rationality (...)reason alone can lead in Spinoza to an immanent, this-worldly form of salvation in which eternity penetrates temporal life, finitude is redeemed, the passions are turned into free, positive emotions and vigor (...) and the individual realizes his or her unity with God (= the deified universe) through knowledge and intellectual love. (Yovel, 1990, 158).

Es evidente, pues, que para tratar el tercer género de conocimiento hay que ir más allá de la epistemología. En el primer numeral de esta sección veremos cómo se relaciona con el segundo género de conocimiento, y en las dos secciones siguientes describiremos este género, primero en cuanto conocimiento y luego en cuanto experiencia.

3.2.3.1 Relación con el segundo género de conocimiento

La diferencia entre el tercer género de conocimiento y el segundo puede caracterizarse como una de punto de vista:

La raison équivaut, par définition, à la possession des notions communes et à l'idée adéquate des propriétés des choses, elle connaît les choses selon vérité pour ce qu'elles sont en elles mêmes et les considère donc comme nécessaires. La science intuitive, dont l'organe est l'intellect, parvient au même résultat, encore que la procédure soit différente: l'intellect part de la connaissance adéquate de l'essence formelle des attributs de Dieu qu'il nous est donné de connaître (extension et pensée), pour parvenir à une connaissance adéquate de l'essence des choses. La science intuitive est une connaissance déductive de l'ensemble du réel et, en tant que telle, elle est connaissance de l'ordre nécessaire selon lequel tout ce qui est dérive de la substance. Les deux genres, donc, parviennent à la conscience de la nécessité, bien qu'ils saisissent cette même nécessité selon des points de vue différents. (Giancotti, 1990, 250)

En qué consiste este punto de vista diferente? Mientras que el conocimiento del segundo género es “universal” (*Eth.*: 5p36esc; pues procede a partir de nociones comunes), el tercer género de conocimiento versa sobre cosas particulares, no como se nos aparecen imaginativamente al afectar nuestro cuerpo sino en cuanto se siguen de la esencia de Dios (ver de Dijn, 1990, 148). ¿Cómo es posible, a partir de un conocimiento que versa sobre generalidades, sobre las leyes de la naturaleza que rigen el mundo, llegar a conocer una cosa individual en cuanto se deriva de la naturaleza de Dios? El primer objeto del conocimiento del tercer género y su punto de partida es el conocimiento de nosotros mismos (1990, 5p29 y 5p30). Muy bien, ¿cómo llegamos a conocernos a nosotros mismos como cosas singulares derivadas de la esencia de Dios?

El segundo género de conocimiento proporciona conocimiento de las leyes según las cuales las causas transitivas producen efectos. Una acumulación de conocimientos de este tipo puede producir un cambio cualitativo en el tipo de conocimiento que tengo:

(...) as I gather more scientific knowledge of my body and of my mind, as I close in, so to speak, on myself from all relevant causal angles, the ground is set for the third kind of knowledge. The network of transitive causes has placed and defined my body as it stands uniquely within nature at large (...) all this causal information is synthesized in a new way, which produces its epistemic counterpart: my particular essence. Nothing new is added to the scientific information we already possess, yet all its ingredients coalesce in the formation (or reproduction) of this essence as a new synthesis, which lays bare the metaphysical “interior” of

the thing I am and the way in which I derive immediately (or “vertically”) from God as my *immanent* logical cause. (Yovel, 1990, 167)

La esencia individual de un modo no sería, pues, sino lo que se obtiene de una serie de procesos causales determinados por leyes, un nodo en una red de procesos causales. A través de la comprensión de los procesos y leyes causales relativos a un modo en particular, la esencia de este modo se me hace patente, y, al mismo tiempo, se me hace patente la manera en que ésta se deriva lógicamente de Dios. De nuevo, como decíamos respecto a la emergencia de la autconciencia, y luego respecto a la emergencia del segundo género de conocimiento, cuando el entendimiento ha acumulado suficiente material para constituir un fondo, de éste emerge una forma nueva. Las leyes naturales, que son el objeto focal del segundo género de conocimiento pasan al fondo, y el entendimiento se enfoca en algo nuevo, la esencia de un modo en particular— nosotros mismos.

En lugar del conocimiento de particulares del segundo género, que poco a poco va construyendo totalidades, el entendimiento que realiza el tercer género de conocimiento comprende cómo la naturaleza de Dios se expresa, a través de atributos y modos infinitos, particularizándose hasta llegar a las cosas más particulares, gracias a una nueva síntesis de las cosas que entiende: “Jusqu’à présent, nous concevions les choses par notions communes; maintenant, nous les concevons par Dieu comme par leur cause immanente(...) nous comprenons comment (...) les lois de cette *Facies Totius Universi* se combinent avec elles-mêmes de toutes les façons possibles pour engendrer des lois de plus en plus particulières (...)” (Matheron, 1988, 573).

Como explicamos en 2.1.3, hay en Spinoza una causalidad horizontal transitiva y una causalidad vertical de tipo deductivo: en la duración los modos finitos se afectan unos a otros siguiendo determinadas leyes, a partir de la esencia de Dios se derivan los atributos, de cuya esencia se derivan estas leyes como modos infinitos. Ambas formas de causalidad son complementarias: “the horizontal causality realizes the vertical one, by translating it’s inner logical character into external mechanistic terms” (1990, 161). Por lo tanto es posible, a partir de un conocimiento suficiente de las determinaciones horizontales de un modo en particular, percibir su esencia en cuanto derivada, verticalmente, de la esencia de los atributos de Dios. Para esto se requiere, no obstante, el cambio de perspectiva de tipo fondo-figura, que ya habíamos señalado en la epistemología de Spinoza.

3.2.3.2 El tercer género de conocimiento en cuanto conocimiento

El conocimiento propio bajo el tercer género es fundamento de todo otro conocimiento bajo este mismo género porque es el conocimiento propio bajo la especie de la eternidad, lo que abre la perspectiva misma de la eternidad (es decir, es concibiéndonos a nosotros mismos bajo esta perspectiva como nos damos cuenta de que tal perspectiva es posible). En cuanto el alma concibe a su cuerpo bajo la perspectiva de la duración, concebirá las demás cosas bajo esta perspectiva (*Eth*: 5p29dem), y sólo cuando concibe su cuerpo bajo la perspectiva de la eternidad podrá considerar así otras cosas: “Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad” (*Eth*: 5p29). El conocimiento propio bajo el tercer género proporciona, al mismo tiempo, conocimiento de Dios, pues es, precisamente, conocimiento de nosotros mismos en cuanto derivamos de Dios: “Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios” (5p30); este conocimiento de Dios proporciona la perspectiva de la eternidad, nos dice la manera en que otras cosas pueden verse bajo la misma perspectiva.

El conocimiento de uno mismo no es el único que proporciona el tercer género de conocimiento; al contrario, se abre ante quien lo ha adquirido un camino infinito hacia un mayor conocimiento de Dios, pues “Cuanto más conocemos a las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” (*Eth*: 5p24). En efecto, al verme a mí mismo y a otras cosas como derivadas de Dios, no sólo me entiendo y entiendo a otras cosas como esencias eternas sino que entiendo a Dios, aquello de lo cual las esencias derivan, a partir de algo concreto:

I do not only grasp myself as I know exist in and through God; I also grasp God, the totality, through some concrete particular (myself) and no longer as an abstract concept or entity. This is a crucial change with respect to my former metaphysical knowledge. I had an adequate idea of God, or the totality of nature, before as well; but it was general and abstract. I knew that individuals are, in principle, in God and that God, in principle, must be particularized and expressed as particulars. But all this knowledge remained abstract for me, I did not realize it as an actual awareness(...) (Yovel, 1990, 168)

Como el conocimiento de Dios produce una gran felicidad, se sigue que quien ha alcanzado el tercer género de conocimiento se volverá ávido de conocimiento, pues cada vez que logra comprender la esencia de un particular profundiza en su conocimiento de Dios.

3.2.3.3 El tercer género de conocimiento en cuanto experiencia

El segundo género de conocimiento no ofrece conocimiento de particulares, por lo que no ofrece conocimiento del propio cuerpo ni de la propia alma en cuanto particulares. Por tanto, el conocimiento adecuado de nosotros mismos como individuos sólo es posible ejerciendo el tercer género de conocimiento. Tenemos noticias de nosotros mismos según el primer género de conocimiento en cuanto nuestro cuerpo es afectado (*Eth*: 2p19); es decir, nuestra alma no conoce nuestro cuerpo en cuanto esencia sino en cuanto este es afectado por otros cuerpos y, así, modificado: “El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (*Eth*: 2p23). Como sabemos, estas percepciones son confusas pues combinan la esencia de lo que nos afecta con la esencia de nuestro propio cuerpo, y así, la idea que tenemos de nosotros mismos es inadecuada y referida siempre a cosas exteriores que nos afectan.

¿Qué clase de cambio ocurre en mí cuando dejo de percibirme según el orden de la imaginación, según las noticias que tengo de las afecciones de mi cuerpo, y comienzo a concebirme según la razón? Dejo de ser alguien que mira por la ventana, que tiene hambre, que mañana tiene una reunión y paso a ser una particularización, una expresión del poder de obrar de Dios; y Dios deja de ser una entidad abstracta, pasa a expresarse a través de mí:

It is only after I have investigated how exactly my particular essence is determined by the universe at large that I can also interiorize this knowledge and become aware in one grasp that and how I exist in God just as God necessarily exists and expresses himself in me. This is a powerful realization, redeeming, liberating, and engulfing all, not in the diffuse manner of romantic pantheism but controlled by rational comprehension—which is why the love of the universe which flows from here is described as “intellectual love”. (Yovel, 1990, 168)

Aquí vemos que el componente experiencial del tercer género de conocimiento es absolutamente básico para el mismo; el segundo género de conocimiento puede proporcionar la misma información pero la demostración de que todas las cosas dependen de Dios según el segundo género de conocimiento³⁷ y la lógica deductiva “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” (*Eth*: 5p36esc)

Puede considerarse contradictorio que se hable del tercer género de conocimiento como de una experiencia, lo que implica la conciencia de algo que está ocurriendo *hic et nunc*; ya que, al decir de Spinoza, “El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno”(*Eth*:

³⁷ 5p36esc implica que la demostración el primer libro de la *Ética* de que todas las cosas dependen de Dios pertenece al segundo género de conocimiento pues 1) es verdadera, 2) no pertenece al tercer género de conocimiento y 3) sólo el segundo y tercer género de conocimiento pueden ser verdaderos.

5p33). Adherimos aquí a la tesis de Yovel, para quien la eternidad del tercer género de conocimiento consiste en que nos conocemos, *hic et nunc*, a nosotros mismos como esencias inherentes en Dios (esencias que, en cuanto tales, son eternas, es decir, están por fuera del ámbito de la duración y son tan necesarias como Dios mismo al margen de que, en el orden de la duración se hayan producido en cuanto cuerpos compuestos³⁸); es decir, en la duración nos conocemos a nosotros mismos como eternos, y así, nos experimentamos, en el presente, como eternos;

When the third kind of knowledge takes place, I know myself through my particular essence as it inheres in God. This essence is eternal, as is the idea by which I know it; and in the act of knowledge the eternal idea by which I know myself becomes identical with the part of the complex idea which is my mind, so to this extent my mind gains eternity. But it gains eternity within this life and not beyond it. Eternity is not sempiternity; it is a metaphysical state or quality, which does not signify indefinite existence, and which is here seen as penetrating into duration and as being attained and realized within it. In other words, the mind attains a form of eternity within this life and while the body, too, endures. (1990, 170).

Consideramos que esta interpretación es coherente con el sistema de Spinoza y en particular con su paralelismo; que tiene suficiente sustento textual³⁹; y que es coherente con la idea de Yovel (1995) de que Spinoza, en cuanto parte de la cultura marrana, rechaza la salvación de la religión tradicional a favor de una salvación secular, racional y enraizada en este mundo rechazando toda trascendencia.

Hay dos elementos en los que podemos analizar esta experiencia; el primero es el sentimiento de aumento de poder de obrar, de un propio alto rendimiento que debe acompañar a un ejercicio de síntesis de tantos elementos como el tercer género de conocimiento. El segundo, que interesa particularmente a Spinoza, es la experiencia de eternidad que acompaña al conocimiento. Lo primero

³⁸ “No finite thing which comes into existence in duration can sustain this kind of existence indefinitely; at a certain point the external causes will overcome it’s conatus and destroy it. The destruction will affect both its body and its mind, since a mind (*mens*) is constituted by the ideas of its body (and reflexively also of itself) as they, the body and the mind, exist in duration, not as they are from the standpoint of eternity. Therefore *minds* die with their bodies, what remains is the eternal essence which had been there all along” (Yovel, 1990, 170-171)

³⁹ La discusión de la eternidad propia del tercer género de conocimiento comienza recordándonos que “El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo” (*Eth*: 5p21), lo que se contrasta con el hecho de que en Dios, es decir, por fuera de la duración, hay una idea “que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad” (*Eth*: 5p22). Sólo en cuanto la esencia del alma se desprende o está ínsita en la esencia de Dios es que “El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo sino que de ella queda algo que es eterno” (*Eth*: 5p23). Ahora bien, la idea que “expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad es (...) un determinado modo del pensar” (*Eth*: 5p23esc), es decir, es una cierta idea. En la medida en que un individuo llega a tener dicha idea, es decir, a ser consciente de ella, “siente y experimenta” que es eterno, su alma tiene una percepción: “(...) la eternidad no puede definirse por el tiempo ni puede tener con él ninguna relación. Mas no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos. Pues tan percepción del alma es la de las cosas que concibe por el entendimiento como la de las cosas que tiene en la memoria” (*Eth*: 5p23esc, *énfasis mía*). La idea de la esencia eterna de nosotros mismos es *sentida, experimentada, percibida*, es una idea que se tiene *hic et nunc*.

es una experiencia de poder y, en una experiencia en la que nos vemos en el marco de la totalidad del universo de manera impersonal, aporta un componente personal; nosotros, personalmente, estamos aumentando nuestro poder de obrar. Esto proporcionaría una especie de ancla a nosotros mismos en una experiencia en la que salimos de nosotros mismos (*Cfr* De Dijn, 1990, 150 y ss).

El segundo elemento es nuestra experiencia terrena de inmortalidad. Si bien el lenguaje en que se expresa esta idea recuerda el lenguaje religioso tradicional, el sistema de Spinoza prohíbe cualquier forma de vida después de la muerte, o de sempiternidad del alma individual en el sentido de duración indefinida:

Particular essences are external in the sense of supra-temporality. But in them essence does not involve existence. This means that they can either exist in a definite time and place, or not. In the latter case they exist logically as implied in God's attributes and their ideas are contained in God's infinite idea, but they do not have *duratio*. An essence will enter into the realm of duration when there are specific mechanistic (external) causes that will produce the thing of which it is the essence. The existence in duration of an essence is expressed in all the attributes simultaneously, as is its ceasing to endure. Hence the duration of the mind must end with that of the body. Minds cannot endure as separate entities. (Yovel, 1990, 170)

La eternidad a la que alude Spinoza es, más bien, la coincidencia entre una idea en nuestra mente y nuestra esencia eterna en cuanto derivada de Dios. La eternidad que se alcanza mediante el tercer género de conocimiento es la percepción en la duración⁴⁰ de nuestra propia esencia eterna (es decir a-temporal); con una metáfora impactante, Spinoza nos deja muy en claro que de lo que se trata es de una percepción: “ (...) tan percepción es del alma es la de las cosas que concibe por el entendimiento como la de las cosas que tiene en la memoria. Efectivamente, los ojos del alma, con los que ve y observa cosas, son las demostraciones mismas” (*Eth*: 5p23esc9).

Esta perspectiva de la eternidad está acompañada necesariamente por lo que Yovel llama *dark enlightenment*. En la ontología de Spinoza, “I am, in both body and mind, the product of an impersonal substance-God which has no human-like features and may not be anthropomorphized; in other words, the natural processes which produce me bear no resemblance to my own subjectivity: they do not work by intention and purpose, have no privileged affinity to human affairs” (Yovel, 1990, 166). El fin último de la ética espinozista, el tercer género de conocimiento, coincide con un abandono absoluto del antropocentrismo: ni el mundo se comporta como se comportan los humanos, ni fue hecho para los humanos, ni los humanos ocupan en éste un lugar privilegiado.

⁴⁰ Ver nota anterior

3.2.4 Coexistencia de géneros

Algunos lectores de Spinoza parecen interpretar que los tres géneros de conocimiento describen tres géneros de personas (p. ej, Puolimaka 2001, 399-400), como si el conocer según algún género en un individuo excluyera el conocimiento de un género inferior, o como si todos los objetos de conocimiento fueran igualmente susceptibles de ser conocidos bajo cualquiera de los géneros de conocimiento.

Lo cierto es que aún el individuo más elevado cognitivamente tiene ideas del primer y segundo género de conocimiento. Esto se debe, primero, a nuestra finitud— como modos finitos, siempre seremos causa de nuestros afectos sólo de modo parcial. Segundo, hay objetos que no son susceptibles de un conocimiento adecuado (por ejemplo, la duración de las cosas, ver *Eth*, 4p62esc9). Tercero, finalmente, los objetos de conocimiento de los diferentes géneros son distintos: el primero versa sobre la manera en que los cuerpos externos nos afectan, el segundo sobre las propiedades comunes a múltiples modos y lo que de ellas se puede deducir, y el tercero acerca de las esencias eternas de cosas particulares. Si bien el conocimiento del primer género es el único que nos puede llevar al error, puede también acertar, y en muchísimas ocasiones es el único recurso con el que contamos; si bien el conocimiento del tercer género es deseable, sólo nos es dado tenerlo acerca de muy pocas cosas. Quien adquiere conocimiento del tercer género no se transforma en otro tipo de ente, ni es la adquisición de este tipo de conocimiento el final de su camino de desarrollo; le sigue un ascenso por grados, “cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más entendemos a Dios” (*Eth*: 5p25dem).

3.3 Afectos

Spinoza define los afectos así:

Por afectos entiendo las acciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones— así pues, sí podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entiendo por “afecto” una acción; en otros casos, una pasión (*Eth*: 3def3)

Lo primero que debemos extraer de esta definición es que los afectos no pertenecen exclusivamente al atributo del pensamiento o al atributo de la extensión; el afecto es al mismo tiempo un evento corporal y un evento mental, pues consiste en las afecciones de un cuerpo por las que disminuye o aumenta su poder de obrar y, al mismo tiempo, es la idea de dichas afecciones (ver Misrahi, 2007, 125). Hay además una subdivisión entre los afectos: están las pasiones y los afectos activos. A esta

subdivisión habría que añadir otra más; cuando el afecto tiene que ver con un aumento en la potencia de obrar, será siempre un afecto alegre, y siempre será triste en el caso contrario; así pues, además de afectos activos y pasiones, tenemos también afectos alegres y tristes (*Eth*: 3p11esc). Como pertenece a la esencia de cada cosa el buscar aumentar el propio poder de obrar, ningún afecto activo puede ser triste, sino que siempre será alegre. Sin embargo, puede haber pasiones alegres; es decir, nuestra potencia de obrar puede aumentarse por causas exteriores— por ejemplo cuando, incapacitados, recibimos alimentos.

Junto con la tristeza y la alegría, el deseo es otro afecto fundamental en el sistema de Spinoza: “El alma (...) se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (*Eth*: 3p9). Este esfuerzo no es accidental en el alma, sino esencial (*Eth*: 3p7); como este esfuerzo es un afecto del cuerpo, el alma necesariamente está consciente de él (*Eth*: 2p23); este esfuerzo, acompañado de la conciencia del mismo (pues todo afecto es mental y corporal) es el deseo (3apdef1). Como este esfuerzo es esencial, y es necesario que el alma lo perciba, es imposible que un estado mental/corporal no esté acompañado por el deseo; el deseo es esencial en el hombre. Deseo, tristeza y alegría son los tres afectos primarios del hombre (*Eth*: 3p11esc).

Estos eventos mentales y corporales que son los afectos pueden estar referidos a la totalidad del cuerpo o a una parte del mismo (*Eth*: 3p9esc), es decir, Spinoza hablará de regocijo o melancolía cuando el cuerpo en su totalidad se ve o bien favorecido o bien afectado; y de placer o dolor cuando esto ocurre respecto a una parte del cuerpo en particular. Segundo: la naturaleza de los afectos se ve determinada por aquello que el alma considera, correcta o incorrectamente y según cualquiera de los géneros de conocimiento, que es la causa del mismo (ver por ejemplo *Eth*: 3apdef6 y 7).

Un afecto particular se explica determinando 1) si produce un aumento o disminución en el poder de obrar del cuerpo, 2) si el cuerpo es activo o pasivo, 3) a qué ideas está asociado el afecto, qué cosas considera el alma del afectado que son la causa del mismo y a qué otros afectos e ideas está asociada, en la misma alma, la cosa, 4) a qué acciones, por medio del deseo, nos mueve el afecto en cuestión y 5) si el afecto implica una parte de nuestro cuerpo o éste en su totalidad.

Si bien las clases de afectos se pueden describir mediante las cinco características que reseñamos arriba, y así determinar qué es la alegría, qué el odio, qué los celos, etc; la alegría, el odio, los celos, etc difieren entre cada individuo; la alegría de Juan es distinta de la de Pedro, etc. Recordemos que si bien

hay esencias en la ontología espinozista, estas son particulares, no universales. Ahora bien, un afecto implica una modificación del cuerpo, por lo que se explicará 1) por la esencia del cuerpo afectado y 2) por la de aquello que lo afecta; como las esencias son particulares, “un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro” (*Eth*: 3p57). Desde la perspectiva del desarrollo, hablaremos de un cambio cualitativo en los afectos de un individuo a medida que este se desarrolla, y explicaremos cómo es que no “hay pequeña distancia entre el gozo que domina un ebrio y el gozo de que es dueño un filósofo” (*Eth*: 3p57esc).

.4 Libertad y Conocimiento

Según la 4p23 de la *Ética*, quien obra por tener ideas inadecuadas padece necesariamente; según 4p26 “todo esfuerzo que realicemos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento”. Spinoza dice, pues, que el único fin que vale la pena, lo único que nos hace virtuosos, es el conocimiento: “el alma no podrá concebir, en cuanto que raciocina, que sea bueno para ella nada sino lo que conduce al conocimiento” (*Eth*, 4p26dem). Así, comentaristas como Matheron han dicho que el sabio espinozista conoce “pour mieux organiser le monde afin de mieux le connaître encore” (1988,253) y que “le désir de connaître est la vérité du désir d’être” (1988, 253). Esta interpretación es correcta siempre y cuando se entienda correctamente el término “conocimiento”. Como veremos, el conocimiento que busca el sabio espinozista implicará transformaciones en otros planos de su existencia.

.4.1 Relación entre ideas y voluntad

Las ideas no son meras representaciones, no son “algo mudo como una pintura sobre lienzo” (*Eth*: 2p43esc), ni son tampoco palabras, es decir, no equivalen a “la afirmación misma implícita en la idea” (*Eth*: 2p49esc). Las ideas tienen un componente afectivo pues, por 2p7 y su escolio, “no se da una nueva idea sin que se dé una novedad en el cuerpo y (...) esa novedad o cambio en el cuerpo será un aumento o disminución de su potencia de obrar, y, por tanto, implicará una alegría o una tristeza” (Espinosa, 2007, 72); e implican, además, la afirmación o negación de sus contenidos (*Eth*: 2p49). Las ideas interactúan unas con otras de múltiples maneras; se implican unas a otras, como la idea del triángulo implica la idea de que sus ángulos internos suman dos rectos (*Eth*: 2p49dem); se niegan unas a otras (*Eth*: 2p35esc), la interacción entre ideas contradictorias produce duda y fluctuación en el ánimo (2p49esc); en suma, “Spinoza sees that thoughts are active and reflexive—

self conscious and dynamic. I am, as the cogito suggests, identical with my thoughts; and they are not mere symbols, signs or images, but lively and interactive ideas. Subjecthood and subjectivity, attitude and emotion are already within them” (Goodman, 2002, 37-38, ver también Espinosa, 2007, 73).

Siendo las ideas al mismo tiempo, representaciones, actitudes proposicionales, voliciones etc.; no hay en el sistema de Spinoza cabida para facultades del entendimiento aparte de las ideas mismas:

(...)no hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades, u otras semejantes, o son completamente ficticias o son (...) universales que solemos formar a partir de los particulares. De modo que el entendimiento y la voluntad se relacionan con tal y cual idea, o con tal y cual volición, de la misma manera que “lo pétreo” con tal y cual piedra, o “el hombre” con Pedro y Pablo (*Eth*: 2p48esc)

Es decir, considerar que las facultades del alma son reales y operantes es reificar rasgos comunes a las ideas particulares. En cuanto no son sino maneras de llamar a las ideas singulares mismas, “la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” (*Eth*: 2p49cor).

3.4.2 Conocimiento como alteración

El paso del primer género de conocimiento al segundo es también el paso de ser efecto a ser causa:

Beliefs about causes arising from the arbitrary common order of experience are acquired passively and uncritically while those beliefs are active whose order or connections are inherent in and coherent with the beliefs themselves, i.e., they form a rational series or coherent explanations. To be motivated by the universal rational causal order of one’s own mind— rather than by arbitrary external and historical happenstance— is to be internally motivated and, therefore, active rather than passive. Rationality is an expression of inner activity while irrational belief is always passive and reactive. (Ravven, 1989, 24)

Libertad y conocimiento adecuado son la misma cosa. Asimismo, en el tercer género de conocimiento se afirma aún más el poder causal de nuestra esencia frente a causas exteriores.

Podemos ampliar un poco esta relación meramente formal entre conocimiento y libertad:

(...) podemos comparar la persona que pide Coca-Cola en una tienda porque la presencia simultánea, en la publicidad, de este producto con imágenes de mujeres bonitas, satisfacción personal y la prístina inocencia de la Navidad han creado ciertas asociaciones en su mente, podemos comparar, digo, a esta persona con la que, a partir de lo que sabe de la Coca-Cola y de sí mismo, deduce los efectos que ésta tendrá sobre su organismo, y decide comprar o no el producto basándose en este raciocinio. (Bula, 2008)

Con esto nos hacemos una imagen un poco más clara de la relación entre libertad y conocimiento; no será el orden caprichoso en que se nos presentan las cosas lo que haga que las asociemos, sino, en la medida en que es posible, un cuadro de las verdaderas relaciones causales entre las cosas (cuyo garante es su coherencia interna), que utilizaremos para nuestro propio beneficio.

Tenemos pues, hasta ahora, dos sentidos en los que el conocimiento es libertad: primero, se es activo *al* conocer; segundo, el conocimiento, al darnos un cuadro más fiel del mundo, tiene un valor instrumental que, por lo tanto, aumenta nuestro poder de obrar y nos hace capaces de ser, sirviéndonos del conocimiento, causa y no efecto en el futuro. Es decir, las acciones que surjan a partir de nuestras ideas adecuadas serán, gracias a su génesis, más libres que aquellas que surjan de ideas inadecuadas. Sirviéndonos de la discusión acerca del conocimiento de tercer género, añadimos un tercer sentido en el que ‘la verdad nos hará libres’: el conocimiento altera a quien conoce, “afecta nuestra alma” a decir de Spinoza; en el caso del tercer género de conocimiento, la experiencia religiosa o cuasi-religiosa que aporta puede considerarse una forma de libertad.

Ahora bien, no es sólo el conocimiento del tercer género el que altera lo que somos. Consideremos, primero, que, por el paralelismo entre alma y cuerpo, toda alteración en el cuerpo es una alteración en el organismo cuya alma conoce (*Eth*: 2p19esc). Segundo, tengamos en cuenta que los hombres no tienen noticia del mundo directamente sino de sus propias afecciones, cuya naturaleza está determinada por la naturaleza de su propio cuerpo y por la del cuerpo que los afecta (*Eth*: 2p23 a 2p29).

Sea que el hombre conozca de manera adecuada o inadecuada, el conocimiento que tiene es, al mismo tiempo y por la misma razón, una transformación de su propio cuerpo y del mundo que habita efectivamente— cada cuerpo, pasivo o activo, tiene diferentes afecciones, según su naturaleza. La verdad de que vivimos y obramos en el mundo que cada uno de nosotros percibe (con los “ojos del alma” o con los órganos de los sentidos); es una verdad difícilmente refutable pero bastante escurridiza. Maturana y Varela citan un experimento para ejemplificarla— a un sapo se le tuercen los ojos 180 grados en la etapa de desarrollo, de modo que el sapo maduro dispara su lengua no hacia donde está la mosca sino exactamente al contrario (Maturana y Varela, 1996, 106-107).

Si, según Spinoza, todo el mundo busca su propio bien, y el sumo bien, para los hombres, es el bien común, ¿cómo es que los hombres se producen a sí mismos y a otros tanto mal? En efecto, “cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo” (*Eth*: 4p19); cada quien es, esencialmente, *conatus*, esfuerzo por perseverar en el ser. ¿Cuál es la diferencia entre quien obra bien y quien obra mal? La virtud será el obrar por ideas adecuadas (*Eth*: 4p26dem), el obrar mal sólo puede darse por tener ideas inadecuadas. Es decir, quien obra mal, quien

reduce su propio poder de obrar y el de los demás, percibe un mundo, obra en un mundo, en el que juzga buenas dichas acciones. En este sentido se parece al sapo con el ojo torcido que yerra no porque quiera errar sino porque el mundo que percibe lo lleva al error. Gente como Carlos Castaño o Benito Mussolini pensaban de sí mismos que eran grandes patriotas y benefactores de su pueblo—sapos con los ojos torcidos.

El conocimiento es expresión del *conatus*, es decir, es un esfuerzo por perseverar en el ser y por aumentar el propio poder de obrar. En ese sentido “knowing cannot be without inherent purpose(s) insofar as it is an expression of the conatus for self-persistence and activity. Spinoza thereby abolishes the distinction between theoretical and practical intellect”. (Ravven, 1989, 28). No hay conocimiento desinteresado, conocemos porque buscamos aumentar nuestro propio poder de obrar.

A medida que aumenta nuestro conocimiento, suceden al menos dos cosas. Por una parte, aumenta nuestro poder de obrar; por otra, nuestro nuevo conocimiento nos proporciona una visión más rica del mundo en la que veremos nuevas oportunidades de aumentar nuestro poder de obrar (oportunidades que, necesariamente, nos esforzaremos por aprovechar), es decir, oportunidades de ser causa y no efecto, de conocer según ideas adecuadas. Si separamos, para propósitos de análisis, el poder de obrar y el conocimiento, podemos concebirlos como dos partes de un bucle de retroalimentación positiva: a mayor poder de obrar, mayor conocimiento, y vice-versa.

A medida que un individuo aumenta su conocimiento, pasa, por así decirlo, a habitar mundos más ricos, más llenos de conexiones causales, en los que buscará aprovechar nuevas oportunidades de aumentar su poder de obrar que se van haciendo visibles. Aumentará su conocimiento, sí, pero sólo de aquello que prometa aumentar su propio poder de obrar, como explicaremos en la siguiente sección.

3.4.3 Conocimiento Significativo

Comencemos por un ejemplo de conocimiento no significativo. J. R. R. Tolkien es el autor de la trilogía *El Señor de los Anillos*; en la que se relata una historia épica en un mundo fantástico elaborado con una gran atención a los detalles. La obra cuenta con seis apéndices, que exponen en detalle y con lenguaje académico la historia de las casas reales del mundo fantástico, los sistemas de cronología de los diferentes seres como duendes y hobbits, los árboles familiares de los protagonistas de la historia, y los idiomas y alfabetos de las diferentes razas de seres fantásticos (que Tolkien, filólogo,

desarrolló y explicó con cierto detalle, explicando, por ejemplo, las divergencias entre los dialectos de los orcos por razones sociológicas). Queda claro, pues, que el mundo de *El Señor de los Anillos* es susceptible de un cierto tipo de conocimiento; es posible hacerse experto en este tema, crear cuadros sintéticos que resuman diferentes áreas del conocimiento y relacionarlas entre sí, aprender el idioma de los duendes y el de los hobbits, pasar de aprendiz a conocedor a experto, etc, etc. ¿Es este el conocimiento del que habla Spinoza en 4p26, aquel que es equivalente a la virtud y por el cual vive el hombre libre? Claro que no, pero veamos por qué.

El conocimiento sobre *El Señor de los Anillos* sólo puede incrementar el poder de obrar en una medida muy pequeña. Puede traer cierto gozo y entrenamiento mental, pero el contenido del conocimiento es irrelevante para nosotros (*Cfr Eth: 4p29*). Somos un modo finito que es parte de la naturaleza (*Eth: 4p4*), que necesita estar en constante intercambio con otros cuerpos (*Eth: 4p39* y *ExPost4*) y asociarse con otros seres humanos para aumentar su libertad (*Eth: 4p73*); por nuestra esencia o naturaleza buscamos el comercio benéfico con otros cuerpos, y el conocimiento que nos permite tenerlo. En la medida en que tenemos ideas adecuadas, nos damos cuenta que el conocimiento que es útil para nosotros no es el conocimiento del idioma de los duendes o, para poner otro ejemplo, el de la astrología, sino aquel puede servirnos para aumentar nuestra potencia de obrar.

¿Es, entonces, el conocimiento de Dios el único conocimiento que vale la pena? ¿Será el sabio espinozista, sencillamente, un metafísico que sabe cómo se definen y relacionan entre sí la sustancia, los atributos, los modos: mediatos, inmediatos, finitos, infinitos? No exactamente. Si al metafísico lo entendemos como aquel que conoce generalidades, propiedades comunes a muchas cosas (*Cfr Eth: 2p40, esc1*); o aún como el que tiene un conocimiento adecuado, a partir de demostraciones, de lo contenido en la primera parte de la *Ética* (*Cfr Eth: 5p36esc*), el sabio espinozista no es un metafísico. En efecto, “cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios” (*Eth: 5p24*). Arriba decíamos, con Ravven, que Spinoza disuelve la distinción entre el intelecto teórico y el práctico; enseguida mostraremos esto en detalle.

El hombre sabio buscará las cosas que le proporcionen alegría; esto es, que favorezcan su potencia en cuanto consta de alma y cuerpo— de manera ilimitada si lo favorecen en su totalidad, de manera moderada si favorecen sólo a una de sus partes (*Eth: 4ap30*). Ahora bien, a través del conocimiento de particulares, especialmente del conocimiento de nosotros mismos, llegamos a vernos como parte

del orden de la naturaleza e inscritos en sus leyes. Este conocimiento no es meramente teórico, ni está apartado de nuestro bienestar; al contrario, es una parte fundamental del mismo:

(...) la potencia humana es sumamente limitada y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a la exigencia de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, *y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos*. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en este contento (...) (*Eth*: 4ap32, *énfasis mía*)

A medida que se incrementa, el conocimiento va sirviendo simultáneamente dos propósitos complementarios; por un lado, nos revela oportunidades de aumentar nuestro poder de obrar, por otro, nos revela nuestros límites en cuanto partes de la naturaleza y, así, nos proporciona el contenido necesario para afrontar los males que no podemos enfrentar y para desear sólo aquello que nos es dado conseguir.

Este conocimiento de nuestra inscripción en el orden de la naturaleza se hace emocionalmente impactante y cognitivamente agudo y detallado en el tercer género de conocimiento. Por esto nos libera de las pasiones, por esto se habla del tercer género de conocimiento como de la salvación y libertad humana. Es conocimiento metafísico, de Dios y de sus Atributos, pero es *al mismo tiempo*, conocimiento práctico; una reconciliación con el orden de la naturaleza y, así, un camino hacia la serenidad y el contento (Ver Giancotti 1990).

Ahora bien, si el conocimiento significativo para Spinoza es conocimiento de uno mismo y de la propia inscripción en el orden de la naturaleza (lo que implica un conocimiento del entorno inmediato), el contenido de lo conocido por los sabios espinozistas variará tanto como los sabios espinozistas y sus diferentes entornos:

Memorizarse la tabla periódica o todos los ríos de Europa no implica, por supuesto, un crecimiento ético ni una reeducación de la voluntad. El conocimiento con importe ético es el que versa sobre mí y mis relaciones con mi entorno. Esta es mi preocupación primordial, siendo yo un proceso que se optimiza en sus relaciones con los procesos que me rodean— el “conocimiento” que se imparte en clases aburridas de geografía es una pálida imitación del conocimiento verdadero. Si bien la ética de Spinoza puede caracterizarse como intelectualista, es indispensable añadir este matiz, que el conocimiento que me hace crecer, que aumenta mi poder de obrar, es conocimiento de mí mismo y mis relaciones con mi entorno efectivo: no será, pues, el mismo para un joven heredero de Boston que para un niño pobre en las selvas de Brasil. Por lo mismo, el punto de llegada del desarrollo moral espinozista no es el mismo para cada ser humano, sobre todo teniendo en cuenta que para Spinoza no hay una “esencia humana” común a todo miembro de la especie, sino una forma en cada cuerpo. (Bula, 2008)

Ciertamente, el conocimiento es la meta de la ética de Spinoza, pero no se trata de un *corpus* único de conocimientos al que se debe acceder, sino de una relación activa con el entorno, esto es, una relación con el entorno que parte de ideas adecuadas acerca del mismo.

3.5 Conocimiento y Afectos

El papel de los afectos en la *Ética* de Spinoza no es trivial; el libro concluye así: “La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimimos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella” (*Eth*, 5p72). El bienestar afectivo no es un epifenómeno que acompaña a la razón o a la actividad autónoma, un premio adicional, sino que tiene igual importancia que la razón y que la actividad autónoma. Además, sólo la potencia de los afectos positivos reprime a los afectos negativos; los afectos toman parte activa en el desarrollo ético:

Los afectos son aquello que le ocurre a un cuerpo; esto puede ser producto de su propia naturaleza y llamarse acción, o ser producto de la naturaleza de otro cuerpo y llamarse pasión; pero en ambos casos el cuerpo tendrá una experiencia emocional, es decir, la conciencia de este afecto en el cuerpo. De aquí se sigue que no hay evento cognitivo alguno que no tenga un correlato emocional (ni corporal). Pretender reprimir las emociones resulta absurdo; el proyecto de la ética es el de reemplazar las pasiones nocivas por emociones benéficas. (Bula, 2008)

El conocimiento no reprime directamente ninguna pasión indeseable; sólo en cuanto este conocimiento es, también, un afecto, sólo en esa medida puede reprimir a otro afecto (*Eth*: 4p14). Por lo tanto, no serán exclusivamente las virtudes cognitivas de una idea las que convencen a un individuo de su verdad; sino, al mismo tiempo, su fuerza emocional. Pensemos en la mujer a quien se le presenta abundante, coherente e irrefutable evidencia de que su marido la está engañando, y sin embargo no llega a convencerse de ello. No es, evidentemente, una falla cognitiva la que la hace dudar ante lo indudable. Resulta útil pensar en los afectos como en vectores; la evidencia presentada a favor de la infidelidad de su marido será, en términos emocionales, un vector en cierta dirección (digamos a la izquierda); en la dirección contraria estarán el amor por su marido, las palabras de su suegra, el miedo a la estigmatización social que resultaría si esto fuera cierto y el miedo a enfrentar una separación. En este caso, la suma de los vectores que apuntan hacia la derecha es mayor que el vector que apunta hacia la izquierda; la mujer sigue sin convencerse.

Las ideas todas se afirman a sí mismas; que lo que obra en la mente no son las facultades, sino las mismas ideas interactuando entre sí como mostramos en 3.4.1. A nivel cognitivo, lo único que niega una idea es la presencia de una idea contraria; a nivel emocional, lo único que nos mueve a rechazar

una conclusión a favor de otra es el peso emocional de una comparado con el de la otra. A menudo se cita el fenómeno de “ver lo bueno y hacer lo malo” como una prueba de que sí existe una facultad separada de la voluntad, diferente a las ideas; ahora podemos responder a esta objeción: la persona que duda (y, por lo tanto, puede llegar a imaginar que tiene una voluntad que elige libremente entre juicios) tan sólo experimenta las fuerzas opuestas de dos o más ideas (*Cfr Eth: 2p44esc, 2p49esc*). Así, el hipoglicémico que ve la torta de chocolate y la come, es presa de ciertas ideas que niegan aquellas según las cuales no debe comerla: que se ve deliciosa, que se la merece, que no aceptarla sería descortés para con quien la ofrece.

El conocimiento tiene un impacto afectivo en cuanto los eventos cognitivos son *también* eventos conativos. A nivel cognitivo, el individuo es autónomo en cuanto tiene ideas adecuadas. Pensemos en la manera en que las ideas adecuadas pueden vencer la tentación de comer torta del hipoglicémico o la compulsión de la mujer a no creer que su marido le es infiel. Hemos dicho que aún si el hipoglicémico sabe que la torta le hará daño, esta idea tiene un peso emocional determinado que es superado por el peso afectivo de otras ideas tales como el pensamiento de que merece la torta, que no aceptarla sería descortés, etc. Para Spinoza, “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido” (*Eth: 4p7*). De modo que los afectos correlativos a las ideas de que ‘lo merezco’, ‘sería descortés no aceptar’ deben ser reprimidos mediante ideas con afectos correlativos contrarios y más fuertes, ideas como ‘puedo rechazar la torta cortésmente’ y ‘no merezco el malestar que se seguiría de consumir la torta’ o, de manera aún más acertada, ‘El orden de la naturaleza no sigue el orden de mis fines y deseos; no tiene sentido pensar que merezca o no merezca cosas’. De la misma forma, la mujer engañada tendrá que concebir ideas con correlatos afectivos contrarios a las ideas que le impiden aceptar que su marido la engaña, ideas como ‘el amor está basado en la confianza mutua, por lo tanto mi marido no merece mi amor’ y como ‘resultará más fácil enfrentar un divorcio que una relación con infidelidad’.

¿En qué consistiría la autonomía afectiva, correlato de las ideas adecuadas? Las ideas, adecuadas o inadecuadas, guían nuestro deseo; en este sentido, tienen que ver con nuestra motivación. La idea de que x será benéfico tiene, como correlato afectivo, el deseo de x pues “Cada cual apetece o aborrece, necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo” (*Eth: 4p19*). Si las ideas que nos llevan a desear son inadecuadas (es decir, producidas en nosotros por causas exteriores), los deseos que en nosotros susciten serán producto, también, de causas externas a nosotros (recordemos el ejemplo que poníamos en 3.4.2 con la publicidad de Coca-Cola):

(...) motivations, which are all in one sense within the person— as are the actions that follow from them necessarily— can, yet, in another sense, be evaluated according to an internal criterion of the relative internality of their causes. That is to say, some motives are more voluntary than others (...) This is the case because some motivations, according to Spinoza, indicate internal activity and others internal passivity. Hence, external causality or compulsion is attributable to certain motivations (...) Emotions attributable to a series of causes not internal to the mind, i.e, emotions whose causes are unknown or falsely attributed are undertaken in passivity to the external world. (Ravven, 1989, 24)

Como ya hemos dicho, el ser humano nunca puede ser completamente activo, ni a nivel cognitivo ni a nivel emocional; más bien, en el desarrollo hay un avance gradual, al mismo tiempo, de las ideas irreflexivas a las ideas inadecuadas y de la motivación exterior a la motivación autónoma. Al tiempo que el individuo pasa a tener un cuadro causal más fiel del mundo, sus deseos cambian:

Ideas, according to Spinoza, are neither isolated nor intellectual pictures of emotions. They involve beliefs which both are, and are about, networks of causes. Beliefs are causal within the attribute of thought as motion and rest are causal within the attribute of extension. As a result, beliefs both constitute and explain a passive or active state of mind. Beliefs whose causal pattern originates in and is constructed by the rational order of the mind itself form an active or self-caused mind. Beliefs whose causes lie outside the mind reflecting the arbitrary common order of experience (...) engender emotional passivity” (Ravven, 2001, 314)

¿De qué manera se altera el deseo? ¿Qué tipo de deseos tendrá el sabio espinozista? *Primero*, el sabio espinozista deseará aquello que genuinamente le produce bienestar, y no aquello que, por asociación pasiva de ideas, aparenta hacerlo: no deseará comprar desodorante *Axe*, pues no hace que las mujeres te persigan; hace que huelas de cierta manera, si bien la publicidad, a través de la repetición, busca crear una asociación diferente. *Segundo*, buscará cada vez más alegrías activas, no pasivas, pues no “hay pequeña distancia entre el gozo que domina un ebrio y el gozo de que es dueño un filósofo” (*Eth*: 3p57esc): así pues, es probable que no desee ni siquiera ser perseguido por muchas mujeres, pues este tipo de amor promiscuo es un gozo pasivo, que viene desde afuera; sus alegrías serán más serenas y controladas. *Tercero*, dejará de desear aquello que está por fuera de su alcance: no comprará el Baloto y, reconociendo la naturaleza determinada y necesaria de la naturaleza, no envidiará a quien tiene un bien del que el carece. *Cuarto*, a medida que la red causal en la que el individuo se inscribe se hace más densa y rica, en virtud del conocimiento, el individuo deseará el bienestar de más y más seres que, va descubriendo, tienen que ver con el suyo propio: de adolescente, quizás, nuestro individuo no reconocía que la felicidad de su familia y la suya propia estaban entrelazadas y sólo más tarde en la vida reconoció el valor de su familia; más adelante, nuestro individuo verá que su suerte tiene que ver con la de aquellos que son tratados de manera ilegal, aunque no se encuentre entre ellos, pues la ley es la base del estado (*Eth*: 4p37esc2) y el hombre que

vive por la guía de la razón es más libre viviendo en un estado (*Eth*: 4p73)⁴¹. *Quinto*: a medida que nuestro individuo reconoce que lo que ocurre en la naturaleza es producto de la necesidad, dejará de mirar con desprecio lo que en ella ocurre, y más bien acepta los hechos siempre con la misma voluntad de ser activo y feliz:

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 digno de odio, de 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 (*Eth*: 4p50esc)

Es importante recalcar que la aceptación del orden natural no implica una resignación pasiva, un quietismo; el sabio se esforzará en cuanto pueda por hacer el bien y estar alegre; sólo que tendrá una idea clara de aquello que puede lograr y de aquello que, en cuanto benéfico y alcanzable, puede desear. La ética espinozista no consiste en la renunciación de los deseos, sino en la redirección racional de los mismos; el sabio espinozista no tendrá menos deseos, sino más: “Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está (...)”(*Eth*: 4p20). Recordemos que el deseo es la conciencia de ese esfuerzo por perseverar en el ser.

La ética de Spinoza no enumera preceptos; nos presenta un cuadro de lo que sería el desarrollo ético. Desde el punto de vista del conocimiento y los afectos, podemos considerar la ética como “the self development of desire through knowledge” o, alternativamente, “the education of desire” (Ravven, 1989, 25).

3.6 Libertad y Afectos

Sólo en cuanto nuestros afectos provienen de nuestra propia esencia podemos decir que ocurren libremente; sin embargo, todos los afectos alegres (sean pasivos o activos) tienen que ver con nuestra libertad, pues tienen que ver con nuestro poder de obrar. Como toda esencia individual busca aumentar su poder de obrar, no hay afecto activo que no sea alegre, pero hay afectos alegres pasivos (y, como mostraremos más adelante, no está por debajo del sabio el buscarlos). Trataremos primero de la relación entre los afectos alegres y la libertad; y segundo de los afectos activos.

⁴¹ Y he aquí la tesis que queremos defender: esta ampliación de la conciencia es indefinida, a medida que el sabio se ve a sí mismo en una red de relaciones cada vez más densa y extendida, se preocupará, como se preocupa por su propia conservación, de otros nodos en la red: el sabio espinozista verá cómo su bienestar depende del de los sistemas ecológicos de su planeta.

3.6.1 Alegría y tristeza

La alegría no sólo acompaña a un aumento en el poder de obrar, sino que lo produce; viceversa, la tristeza no sólo acompaña a la reducción del poder de obrar, sino que la produce. En efecto, la alegría es conciencia de un paso a un mayor poder de obrar y la tristeza del paso a un menor poder de obrar (*Eth*: 3apdef2 y 3apdef3 con su explicación); ahora bien, el contemplar, reflexivamente el propio poder de obrar produce alegría (*Eth*: 3p53), luego aumenta, en sí mismo la potencia de obra; asimismo, el contemplar nuestra impotencia nos produce tristeza (*Eth*: 3p55), luego esta contemplación es causa, en sí misma, de un descenso en nuestro poder de obrar. Vemos aquí bucles de retroalimentación: la alegría trae alegría y la tristeza, tristeza.

A partir de evidencia neurobiológica, Antonio Damasio (2003, 91 y ss, ver también 70 y ss) ha concluido que los sentimientos son, en efecto, “percepciones interactivas”: los sentimientos serían la percepción del estado del cuerpo; concretamente, los sentimientos alegres tendrían que ver con un buen desempeño del proceso homeostático, y la tristeza con un desempeño disminuido. Son percepciones interactivas porque, cuando se dan, causan cambios en el objeto que perciben (es decir, el cuerpo); cuando se desata un sentimiento como el miedo, se desatan determinados procesos fisiológicos que alteran el funcionamiento del cuerpo y de la mente (en este caso, produciendo adrenalina y un estilo de pensar rápido e irreflexivo, entre otras cosas); asimismo, la alegría y la tristeza producen cambios fisiológicos en el cuerpo. A la alegría la acompaña la claridad mental, un gran poder de asociar imágenes, y una disposición a la acción; a la tristeza una sensación de malestar corporal, desmotivación a la acción y una capacidad de razonamiento disminuida (Damasio: 2003, 86-87 y 131-139).

La alegría, pues, es señal y fuente de poder de obrar; si bien los placeres que tienen que ver con una sola parte del cuerpo deben buscarse con moderación (*Eth*: 4ap30), la alegría siempre es buena y la

tristeza siempre es mala⁴² (*Eth*: 4p41). Si bien Spinoza exalta como superiores a los placeres activos que provienen del conocimiento adecuado, no rechaza otros tipos de placeres que, si bien pueden tener exceso, no son en modo alguno reprochables sino que hacen parte de la vida virtuosa:

(...) la risa, como también la broma, es pura alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es de por sí buena. Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? (...) cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así, pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo (...) (*Eth*: 4p45esc)

Por supuesto, el deleite que nos proporciona, por ejemplo, una comida sabrosa es 1) deleite de una sola parte de nuestro cuerpo y no del cuerpo en su totalidad y 2) pasivo, pues el sabor no nos dice

⁴² Debemos ocuparnos de una posible objeción. A menudo escuchamos que las emociones negativas son valiosas (*Cfr* p.ej, Borisenko, 1988, 182); escuchamos que es muy importante hacer duelo después de perder a un ser querido, que ciertas personas deben aprender a tener rabia, que hace falta indignación ante tal o cual injusticia social. En verdad, muchas veces se reclama con razón la presencia de una emoción negativa que está ausente. Espinozistamente, hay por lo menos dos casos posibles en los que dicho reclamo puede darse; en ambos casos, se busca que la persona pase de un menor poder de obrar a uno mayor.

La libertad, la capacidad de ser causa, es para los seres humanos un asunto relativo. Es claro que una persona que, gracias a un trauma psicológico o a una lesión cerebral, ha perdido la capacidad de sentir emociones como la vergüenza o el miedo, tiene menos poder de obrar que una persona corriente, aún ignorante, que se deja arrastrar por estas mismas emociones (de hecho, el perder la capacidad de ciertas emociones lleva a menudo a la incapacidad para la vida social; ver Damasio, 2003, 152-170). Dicho en términos espinozistas, el cuerpo de la persona corriente puede ser afectado de más maneras (*Cfr Eth*: 4p38) que el que es incapaz. Spinoza, al reseñar que la conmiseración es una emoción mala (pues es una forma de tristeza), no duda en llamar “inhumano” a aquel que no la puede sentir, pues carece de una capacidad humana fundamental (*Eth*: 4p50esc). Si un ser semejante pasara a sentir conmiseración habrá aumentado su poder de obrar.

Ahora bien, el caso que contemplamos en el párrafo anterior es bastante raro; se refiere a casos clínicos y no a la gente del común a la que se le puede recomendar, sensatamente, que llore en un funeral, que se ponga bravo con aquel que lo maltrata, que sienta indignación ante la injusticia. ¿Qué ocurre en estos casos? Pensemos en el individuo a quien recomendaríamos que sienta rabia en determinada situación. ¿Por qué no siente rabia ante alguien que abusa de él? En efecto, la situación en la que está produce rabia, luego debe haber una emoción más fuerte que la está reprimiendo (*Eth*: 4p7); seguramente se trata del miedo (pues el abusador podría tomar medidas retaliativas) o de la impotencia (el individuo se siente incapaz de lidiar con la situación que sus reclamos desatarían). Tomemos el caso de la persona que se niega a demostrar tristeza ante la muerte de un ser querido; de nuevo, tiene que haber un afecto impidiendo que el individuo manifieste su tristeza: quizás se trata de pena por ser visto llorando. Finalmente, si no mostramos indignación ante una injusticia, puede que se trate de una disminuida capacidad para la empatía, o bien que tengamos miedo de mostrar indignación. Se trata de casos similares; recomendamos que un individuo tenga un determinado afecto triste porque hay otro afecto triste y más nocivo que lo reprime. Insistimos en que somos una parte de la naturaleza, y estamos casi siempre a merced de las leyes naturales y de otros modos que nos superan en poder de obrar. Por más libres que seamos, habrá ocasión para las pasiones tristes, y es consistente con el espinozismo el recomendar que se manifiesten, en lugar de reprimirlas con otra pasión triste.

cómo es lo que probamos en sí mismo, sino cómo afecta nuestros órganos gustativos⁴³. Sólo cuando tenemos afectos activos somos causa de nuestros propios afectos; si bien las alegrías pasivas ayudan a la libertad, sólo al tener afectos activos somos libres respecto a nuestra afectividad.

3.6.2 El afecto activo

Beyssade (1990, 183) explica la diferencia entre el afecto pasivo y el activo sirviéndose de la idea de que cognición y afectividad son dos manifestaciones de una misma actividad y, por tanto, deben tener un cierto isomorfismo. Así explica una pasión:

Les idées auxquelles l'affect se rapporte sont inadéquates (par exemple, opinion sur ce qu'on croit être la cause d'un amour passionné). L'affect en sa forme constitutive est suscité de dehors par une cause extérieure: elle interfère avec ma propre essence, avec la force unitaire de mon *conatus*, pour déterminer un résultat mixte et confus, comme une conclusion où la part des deux facteurs interne et externe, des deux prémisses, ne se distingue pas. Enfin l'ordre de ces idées et de ces affects n'est pas l'ordre de l'entendement mais l'ordre des affections du corps, l'ordre commun de la nature qui est, rapporté à chaque mode fini, l'ordre des rencontres fortuites, du hasard et de la fortune. (Beyssade, 1990, 83)

En efecto, lo pasivo de un afecto corresponde a lo inadecuado de la idea que lo produce; mientras tanto, los afectos activos lo son en tanto que corresponden a ideas adecuadas que, como ya sabemos, están relacionadas entre sí por redes de coherencia. En cuanto activos tenemos

Un ensemble d'idées claires et distinctes qui nous représente "dans leur vérité les choses telles qu'elles sont en elle-mêmes". Un ensemble d'affects tous actifs et positifs, "qui tirent leur origine de la raison ou sont excités par elle" (des joies, des amours, des désirs sans excès qui sont "excités ou engendrés par des idées adéquates"). Enfin un ordre entre ces idées (adéquates) et ces affects (actifs) qui est, sinon l'ordre de l'entendement, *ordo intellectus*, du moins un ordre valable pour l'entendement, *ordo ad intellectum* (Beyssade, 1990, 83)

Es decir, así como a la pasividad de las ideas inadecuadas corresponden afectos dependientes del orden común de la naturaleza, así mismo al conjunto de ideas adecuadas corresponde un conjunto de afectos activos. Ahora bien, en cuanto activos, éstos afectos se remiten necesariamente a la alegría y al deseo (*Eth*: 3p58 y 3p59); pues se refieren al alma en la medida en que obra.

Los afectos activos, sin embargo, no sacan al hombre del orden común de la naturaleza. Quien es capaz de tener afectos activos no deja de sentir pasiones; al contrario, muchos de los afectos activos son más bien maneras de reprimir pasiones: así por ejemplo, la clemencia es "una potencia del

⁴³ Con todo, para Negri (2000, 151-155), la autoafirmación que implica la alegría es clave para comprender la libertad espinozista, pues sólo a través del deseo se puede comprender la libertad en el sistema determinista de Spinoza, y la alegría es afirmación de este deseo. El deseo no es otra cosa que la conciencia de la propia esencia que, a su vez, es el esfuerzo autoafirmativo de perseverar en el ser; por lo tanto, tanto es la afirmación del deseo lugar de libertad como el ser más causa que efecto de los acontecimientos.

ánimo, por la cual el hombre modera su ira y su deseo de venganza” (*Eth*: 3apdef38expl). Dada esta definición de la clemencia, vemos que sólo se pueda dar si se dan también la ira y el deseo de venganza. Cuando estas pasiones aparecen, el hombre guiado por la razón busca, a partir de ideas adecuadas, razones cuyo aspecto emocional se opone al de la ira y la venganza, superando así el peso emocional de estas pasiones.

Spinoza nos ofrece la siguiente taxonomía de los afectos activos:

Refiero a la fortaleza todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende, y divido a aquella en *firmeza* y *generosidad*. Por “firmeza” entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón*. Por “generosidad” entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del sólo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad*. Y así, refiero a la firmeza aquellas acciones que buscan sólo la utilidad del agente, y a la generosidad, aquellas que buscan también la utilidad del otro. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros, etc., son clases de firmeza; la modestia, la clemencia, etc., son clases de generosidad. (*Eth*: 3p59esc)

Entre los ejemplos que ofrece tanto de la generosidad como de la firmeza parece haber, como en el caso de la clemencia, afectos correlativos a ciertas pasiones a las que resisten: así, por ejemplo, la templanza tendría que ver con la moderación de deseos excesivos, y la presencia de ánimo ante el peligro con la del pánico. Ahora bien, los afectos activos no reprimen a los pasivos negándolos; es decir, pensar “no debo vengarme” no lleva al afecto de la clemencia, que sería el que cancelaría la pasión. Los afectos activos están asociados a ideas diferentes (adecuadas) con su propia carga emocional.

La descripción de Spinoza de la manera en que quien vive bajo la guía de la razón vence al odio resulta esclarecedora no sólo respecto a la mecánica de los afectos activos sino también respecto a nuestra meta más amplia de hacernos una imagen concreta de lo que sería el sabio espinozista. El sabio espinozista “se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc. que otro le tiene” (*Eth*: 4p46); es decir, responde con amor al odio que otro le tiene. ¿Por qué? No hace sino 1) seguir la regla de su propia utilidad, 2) reconocer, en sí mismo, la utilidad de ciertos afectos y lo nocivo de ciertos otros, 3) servirse de la comprensión que tiene de la mecánica de los afectos para producir efectos en otros. Concretamente, reconocerá que debe esforzarse por no padecer odio al ser este una reducción en el poder de obrar (*Eth*: 4p19); y reconocerá que los afectos, positivos o negativos, reverberan entre las personas; y que el bien de los demás contribuye así al bien propio (*Eth*: 4p37):

Todos los afectos de odio son malos; y así, quien vive bajo la guía de la razón se esforzará cuanto puede por no padecerlos, y, consiguientemente, se esforzará en que tampoco otro los padezca. Ahora bien, el odio se incrementa con un odio recíproco y, en cambio, puede ser destruido por el amor, de suerte que el odio se transforme en amor. Por consiguiente, quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar con amor, esto es, con generosidad, el odio, etc., que otro le tiene (*Eth*: 4p46dem)

El conocimiento le ha servido a quien vive bajo la guía de la razón de dos maneras: primero, el saber que el odio es nocivo lo ha motivado a esforzarse por no sentir esta emoción sino una positiva; segundo, su conocimiento de la mecánica de los afectos le ha servido para predecir que, si responde al odio con amor, puede hacer que otro que lo odia pase a amarlo. Falta, sin embargo un paso; esta misma mecánica de los afectos predice que aquel que es odiado por otro odiará a quien lo odia a su vez (pues el odio de otro producirá sobre mí una tristeza, que tendrá al otro como causa; *Eth*: 3apdef7). ¿Cómo se sale el hombre de la mecánica de las pasiones? Esto es ¿qué ideas adecuadas lo vuelven activo respecto al orden de la naturaleza?

La manera en que un hombre reprime el odio es teniendo ideas cuyo correlato afectivo sea contrario al odio. En el caso que nos ocupa, hay por lo menos dos fuentes para dichas ideas: por un lado, el hombre ya ha reconocido que aquel por quien es odiado puede convertirse en una fuente de alegría (en cuanto logre trocar su relación de odio por una de amor, lo que ya ha reconocido que es posible), luego puede amarlo (*Cfr Eth*: 3ap, def6). Por otro lado, en cuanto el hombre comprende que todo lo que ocurre es producto de “las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no hallará en verdad nada que sea digno de odio (...)” (*Eth*: 4p50esc, *cfr* 5p5 y 5p6). Por una parte, el sabio espinozista se esforzará por ver en quien lo odia una fuente de alegría; por otra, neutralizará los sentimientos negativos hacia éste concibiéndolo como parte del orden necesario de la naturaleza. Esta estrategia se puede generalizar; en general, un afecto de tristeza se convierte en alegría cuando 1) consideramos que aquello que nos afecta de tristeza es producto de un orden necesario; “la tristeza ocasionada por la desaparición de un bien se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado (...) nadie siente conmiseración hacia un niño porque no sepa hablar, andar, razonar, y por vivir, en fin, tantos años como inconsciente de sí mismo” (*Eth*: 5p6esc), pues entendemos que es necesario que la vida comience por la niñez. 2) Convertimos el afecto triste en alegre cuando consideramos al objeto de nuestra tristeza en cuanto potencial fuente de alegría; es decir, en cuanto vemos lo que tiene de positivo.

Ahora bien, el esfuerzo con el que el sabio espinozista convierte sus tristezas en alegrías tiene efectos más allá de su propio estado de ánimo; es decir, lo convierte en causa:

Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombre que a uno solo, y apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza, sino por aumento de ella (...) (*Eth*: 4p46esc)

Mente, cuerpo y emociones son manifestaciones diversas de una misma actividad (Cfr Ravven, 1989); por lo tanto, la actividad cognitiva es al mismo tiempo actividad afectiva, y actividad en el sentido de interacción con otros cuerpos, de modificación del mundo exterior.

No vale lo mismo, en Spinoza, una acción llevada a cabo por miedo al mal que el omitirla causaría, que llevarla a cabo por el bien que de ella se espera (*Eth*: 4p63); en el primer caso, se obra con base a ideas adecuadas pues en cuanto se comprende el orden de la naturaleza no priman las pasiones tristes, ni nos sentimos motivados por ellas. Es posible que las acciones llevadas a cabo por miedo al mal redunden en beneficios, pero esto sucede de manera accidental (pues las ideas inadecuadas del primer género de conocimiento pueden acertar, pero no son certeras necesariamente). Son tres los problemas que tiene el obrar motivado por el miedo: 1) No es confiable, pues se basa en ideas inadecuadas; 2) Si bien puede ser causa, accidentalmente, de un bien (pensemos en el adolescente que no conduce ebrio porque “sus papas lo matarían”, y no para evitar un accidente de carretera), no puede ser causa de un desarrollo ético/cognitivo ulterior; recordemos que sólo las ideas adecuadas conducen a ideas adecuadas; finalmente, 3) dicha motivación para obrar es triste⁴⁴, como hace patente el ejemplo de Spinoza: “el enfermo toma, por temor a la muerte, cosas que aborrece; en cambio, el sano goza con la comida y, de esta manera, disfruta de la vida mejor que si temiese a la muerte y deseara evitarla directamente” (*Eth*: 4p63cor esc)

Ahora bien, podría argumentarse que ciertas acciones, especialmente las acciones heroicas, sólo son posibles cuando están motivadas por una gran pasión; ¿no fue la ira por la muerte de Patroclo lo que llevo a Aquiles a regresar al campo de batalla, el odio a Roma lo que hizo de Aníbal un general

⁴⁴ Hay una cuarta razón por la que la motivación debida a las pasiones tristes debe ser reemplazada por la que parte de las pasiones alegres; en este caso, no se refiere al individuo sino a las políticas públicas. Autores como Nussbaum (p.ej 2001) defienden el papel de la compasión en la vida pública; ahora bien, si es la compasión la que nos motiva a ayudar a otros en la esfera pública, sólo los ayudaremos cuando hayan llegado a un estado miserable, esto es, cuando merezcan compasión: “El mecanismo que impulsará al espinozista a ayudar a su prójimo no será el sentir en carne propia el dolor ajeno. El espinozista reconoce que vive en una red de relaciones, y que el bien de otras partes de esta relación redunda en su beneficio propio, especialmente el bien de otros seres humanos. Así como nos entristecemos por el dolor ajeno, nos alegramos por la alegría de cuerpos similares al nuestro, y es por buscar esta alegría, en otros y en nosotros, que obra el espinozista, no por escapar reactivamente de la tristeza. Obrar por alegría empática y no por tristeza empática tiene consecuencias a nivel de políticas públicas: la preocupación por el otro no entrará en escena cuando el otro esté reducido a una situación miserable que me mueva a la conmiseración, sino que estará ahí desde siempre.” (Bula, 2008)

formidable, el amor desenfrenado lo que guió cada acto heroico de Tristán? Para Spinoza, “A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por razón” (*Eth*: 5p59); en efecto, las pasiones tristes son aquellas que disminuyen nuestra potencia de obrar, luego aquello que un individuo es capaz de hacer preso de una tristeza, puede hacerlo, necesariamente, cuando su potencia de obrar aumenta (*Eth*: 5p59dem). La potencia de obrar puede describirse como un radio, dentro de cuyos bordes están las acciones de las que es capaz un individuo; la alegría es señal y fuente de una expansión de dicho radio, la tristeza de una contracción. Spinoza argumentaría, pues, que la capacidad de Aquiles de matar a muchos hombres y de encontrar y matar a Héctor estaría aún más presente en un Aquiles sereno de lo que estaba en el Aquiles iracundo. Es probable que el Aquiles sereno y guiado por la razón tomara otra decisión, pero la acción guerrera, como tal, estaría dentro de su potestad; las acciones, como tales, no pertenecen ni a la razón ni a las pasiones:

Esto se explica más fácilmente con un ejemplo. La acción de golpear, en cuanto físicamente considerada, atendiendo sólo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano. Así pues, si un hombre, movido por la ira o el odio, es determinado a cerrar el puño o a mover el brazo, ello ocurre porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas, y así, podemos ser determinados a una sola y misma acción, tanto en virtud de imágenes de cosas que concebimos confusamente, como en virtud de imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente. Resulta claro, pues, que no sería de ninguna utilidad ningún deseo que nace de un afecto que es una pasión, si los hombres pudieran ser guiados por la razón (...) (*Eth*: 5p59, esc)

.7 Imagen del Sabio espinosista: Perspectiva del Desarrollo

Comenzamos preguntándonos qué clase de persona sería un sabio espinosista; preguntamos si éste se parecería más a Cristo, su alma en comunión con la de Dios, o al revolucionario Masianello. Con los elementos que hemos recogido hasta el momento, podemos ahora mostrar que dicha dicotomía entre la contemplación de Dios y la acción en el mundo se disuelve en Spinoza. En efecto, el modo, es decir, la manifestación determinada de la potencia de Dios, que es un ser humano individual, es una potencia de obrar que se manifiesta, al mismo tiempo, de forma corporal y mental; cognitiva y conativa. Cuando este modo es causa y no efecto, cuando obra, esto se manifiesta como alegría y como un aumento en el poder de obrar, como reconciliación con el orden necesario y eterno del mundo y como interacción efectiva con otras partes del mundo.

En efecto, hemos visto que el tercer género de conocimiento no puede comprenderse si no se entiende, al mismo tiempo, como un evento cognitivo y como una experiencia. Asimismo, hemos visto que una acción se describe como libre en cuanto el deseo que la motiva proviene de una idea

adecuada, y que un aumento de conocimiento implica automáticamente (pues todo individuo busca aumentar su poder de obrar según concibe el mundo) una redirección del deseo. Hemos visto que el conocimiento que busca el sabio espinozista es, necesariamente, aquel que puede llevarlo a aumentar su poder de obrar, y que éste conocimiento es, al mismo tiempo, conocimiento de las cosas particulares de su entorno y conocimiento de Dios. Hemos visto, finalmente, que la alegría es para el sabio un fin en si mismo, pero que esta implica un aumento en el poder del individuo para afectar el entorno que lo rodea, y que los afectos activos no sólo modifican la manera en que los eventos nos impactan, sino nuestra capacidad para impactar nuestro entorno.

En efecto, el sabio espinozista no puede abstraerse de su entorno si quiere seguir la regla suprema de buscar su propia utilidad: “(...) se sigue, en virtud del postulado 4 de la parte II [esto es, de que el cuerpo humano necesita regenerarse constantemente mediante otros cuerpos] que nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros” (*Eth*: 4p18esc).

Ahora bien, la necesidad de comerciar con otros cuerpos no se sigue de una mera necesidad de evitar la asfixia o la inanición; en virtud del paralelismo, el sabio espinozista debe tener un cuerpo diferente a quien no es virtuoso: mientras más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras, más apto es el alma que le corresponde para percibir muchas cosas, y así, para aumentar su conocimiento (*Eth*: 4p38dem, ver también 5p39). En efecto “vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera de ella misma” (*Eth*: 4p18esc).

Teniendo en cuenta, pues, las múltiples dimensiones en las que manifiesta su desarrollo el sabio espinozista, pasamos a dar una imagen del sabio espinozista añadiendo una dimensión más a nuestra síntesis: el sabio espinozista pasa de determinados niveles de autonomía y libertad a determinados niveles superiores; podemos, pues, pensarlo en un proceso de desarrollo.

La propuesta ética de Spinoza no habla de un recorrido con un punto final, sino que describe un proceso de aumento indefinido del poder de obrar. Esto se puede deducir de la definición de la alegría como un *paso* de una menor perfección a una mayor (*Eth*: 3apdef2) y del hecho de que la finitud del hombre es axiomática (*Eth*: 4ax); de aquí se sigue que la alegría consiste en un constante

esfuerzo por devenir causa y efecto, por cobrar perfección; y que dicho esfuerzo no puede tener término.

Señalamos también que el máximo logro de la ética espinozista es el amor a Dios, que depende de su conocimiento y que “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” (*Eth*: 5p24); el camino hacia la perfección no termina cuando se adquiere una idea del tercer género de conocimiento sino que “cuanto es más rico cada cual en dicho género de conocimiento, tanta más conciencia tiene de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto y feliz es” (*Eth*: 5p31esc). No parece haber lugar en el sistema espinozista para un momento de última perfección, para un último peldaño en un ascenso ético o espiritual. No es posible, por ejemplo, que un individuo llegue a un punto en su desarrollo individual en el que todo su conocimiento sea del tercer género; en efecto, tendrá alguna idea de la duración de las cosas y esta (*Eth*: 4p62) será necesariamente inadecuada; además, Spinoza afirma explícitamente que el segundo género de conocimiento hace parte de la vida buena que recomienda (*Eth*: 5p38).

No se puede, pues, describir el desarrollo ético espinozista como una trayectoria de un punto A a un punto B (y su sistema ético exige múltiples “puntos de llegada” pues cada ser humano tiene una esencia diferente, y lo que se busca es una plena expresión de dicha esencia). Las curvas de crecimiento y decrecimiento exponencial pueden resultar un buen modelo de los procesos de desarrollo y regresión en Spinoza: en efecto, cada vez que se aumenta el poder de obrar no sólo hay una mejora sino que el individuo que la tiene se hace más capaz de buscar mejoras para sí mismo: a nivel cognitivo, podrá ver más oportunidades para aumentar su poder de obrar; conativamente, este individuo pasará a desear más aquellas cosas que genuinamente le benefician, y a obrar de acuerdo con este deseo; afectivamente, el individuo no sólo será más feliz sino también más resistente a las pasiones tristes. *Mutatis mutandis*, una reducción en el poder de obrar puede traer a su vez reducciones ulteriores. Pasamos, pues, a observar el desarrollo ético espinozista en las tres formas que hemos identificado.

3.7.1 Desarrollo afectivo

¿Cuál es la relación del sabio espinozista con la búsqueda del placer? Miremos el siguiente pasaje:

(...) solo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? (...) cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así, pues, servirse de

las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. (*Eth*: 4p45esc)

Este pasaje, tomado aisladamente, podría sugerir que la sabiduría espinozista consiste en el disfrute moderado de cosas como los alimentos y bebidas agradables, “los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo” (*Eth*: 4p45esc); esto es, sugerir que el sabio espinozista no se parece ni a Cristo ni a Masianello sino, digamos, a la cortesana epicúrea Ninon de l’Enclos. La refutación de esta lectura nos servirá para caracterizar el desarrollo espinozista en su aspecto afectivo.

Si bien toda alegría es directamente buena, hay alegrías pasivas que pueden ser malas indirectamente, pues no están referidas al cuerpo en su totalidad sino a una sola parte; el deseo que nace de dichas alegrías “no tiene en cuenta la utilidad del hombre entero” (*Eth*: 4p60); las partes del cuerpo buscan su propia utilidad, y nada, en principio, les impide hacerlo a expensas de otras partes del cuerpo. ¿En qué sentido son nocivos estos deseos y alegrías parciales? Son nocivos en cuanto pueden ocupar de manera exclusiva la mente de un individuo, “sujetan al alma de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no puede pensar en otros (...)” (*Eth*: 4p44esc). Recordemos que la capacidad del alma de ser afectada de muchas maneras influye directamente en su capacidad de conocimiento y es un indicador de su potencia de obrar (*Eth*: 4p38dem); cuando un solo objeto ocupa al alma de manera pertinaz, el alma no contempla otros objetos; es decir, no aumenta su conocimiento ni ve en su entorno posibilidades de crecimiento ulterior. El problema, pues, con una alegría referida a una sola parte del cuerpo es que impide el desarrollo ulterior del individuo; es un callejón sin salida.

En determinado momento, es recomendable la alegría pasiva que trae un vino o un perfume. ¿Cuándo? Así como cuando tenemos hambre o sed debemos saciarnos, así mismo los placeres pasivos son útiles para desechar la melancolía. ¿Qué sucede una vez que la hemos desechado? Supongamos que, víctimas de la tristeza, hemos comido algunos chocolates rellenos, lo que nos ha alegrado. Nuestro cuerpo no es el mismo antes y después de consumir los chocolates; de forma trivial, podemos decir que el comer chocolates de nuevo no nos alegrará, sino que nos producirá saciedad. Nuestra potencia de obrar se ha aumentado, y ahora los chocolates no son capaces de aumentarla una vez más. El tipo de alegría que satisface al individuo cuya potencia ha aumentado no es el mismo que la alegría que le aumentó su potencia de obrar en el pasado. Recordemos que la alegría es un aumento en la potencia de obrar; un cierto tipo de gozo pasivo puede aumentar mi

potencia de obrar en determinado momento de mi desarrollo pero, después, lleva más bien a la saciedad o la fijación obsesiva que impide el desarrollo ulterior⁴⁵.

Así pues, a medida que se desarrolla, el sabio espinozista no buscará las mismas alegrías, sino alegrías diferentes, cada vez más producto de su propia actividad y cada vez más profundas; en efecto no “hay pequeña distancia entre el gozo que domina a un ebrio y el gozo de que es dueño un filósofo” (*Eth*: 3p57esc); a medida que un individuo aumenta su poder de obrar, se hace capaz de gozos nuevos, y los gozos anteriores le brindan pobres rendimientos.

Ya hemos dicho que en el sabio espinozista la contemplación de lo divino (Cristo) no excluye la acción sobre el mundo (Masianello); no excluye tampoco la búsqueda del gozo (Ninon de l'Enclos): en efecto, a medida que el individuo se desarrolla, su gozo consiste cada vez más en la libertad, en ser causa y no efecto; es decir, su gozo coincide cada vez más con la acción sobre el mundo y la contemplación de lo divino: “Nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento” (*Eth*: 5p32).

Dado que el individuo no puede existir de manera aislada sino que su entorno le resulta indispensable para la vida y útil para el desarrollo de su libertad (*Eth*: 4p18esc), y en la medida en que el desarrollo cognitivo revela las relaciones entre el bienestar del individuo y otros individuos que lo rodean, en esa medida el desarrollo afectivo producirá afectos relacionados con la generosidad, esto es “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad” (*Eth*: 3p59esc). Es decir, de las alegrías que pudiéramos llamar egoístas, se pasa a disfrutar con el bien de otros.

Ahora bien, no sólo necesitamos de otros seres humanos para nuestro desarrollo, sino que, como es evidente, necesitamos en general de un entorno propicio para nuestro desarrollo, “no podemos prescindir de todo lo que nos es externo” (4p18esc). Así como se desarrolla la generosidad respecto a los hombres cuando, con ayuda de la razón, nos damos cuenta de que es conveniente ayudarlos; sería de esperar que algún otro afecto análogo a la generosidad se desarrolle cuando, con ayuda de la

⁴⁵ Podemos poner un par de ejemplos. 1) Un individuo víctima de una depresión toma pastillas que lo alegran y le permiten llevar a cabo su vida cotidiana; una vez superada la depresión, las pastillas dejan de ser una ayuda, y, si se siguen tomando, comienza a tratarse de una adicción que no brinda gozo sino hastío; 2) El juego de roles es importante para el desarrollo de la personalidad de los niños, es importante que jueguen a ser otros; ahora bien, una vez formada la personalidad adulta, el juego de roles puede convertirse en una forma de escapismo que no trae consigo un fortalecimiento de la personalidad.

razón, nos damos cuenta que es conveniente preservar otras partes de nuestro entorno; en efecto: “La utilidad expresa simultáneamente la combinación de propio deseo y la trama de relaciones en la que se mueve, nuestra condición de parte de la naturaleza, incluida la sociedad, y el conatus singular” (Fernández, 2007, 278). La razón guía nuestro obrar dentro de la trama de relaciones en la que estamos inmersos, la razón debe entenderse “como ordenación adecuada de las relaciones, de las conveniencias o conflictos, de las composiciones y descomposiciones; como sistema de razones que expresa selectivamente el orden común de la naturaleza” (Fernández, 2007, 279).

El verdadero bien no yace en el contenido de una sola parte del cuerpo, sino del cuerpo en su totalidad (*Eth*: 4p60); por lo tanto, a medida que el deseo se desarrolla y busca el verdadero bien, pasará a buscar el contenido del cuerpo como un todo. El deseo del verdadero bien para el cuerpo en su totalidad es equivalente al deseo porque el cuerpo conserve y aumente su poder de obrar: “Desire, must, therefore, be educated to seek its true self-preservation and advantage, and not merely its seeming or partial advantage. Only desire for activity or autonomy is desire that can accomplish the striving of the conatus, since it is the desire of the organism as a whole to preserve itself in dynamic equilibrium” (Ravven, 2001,315). Más que este o este otro fin u objeto exterior, el sabio espinozista pasará a desear su propia salud y autonomía, y obrará con vistas a dicho fin.

3.7.2 Desarrollo cognitivo

La búsqueda de nuevas y diversas alegrías que caracteriza el desarrollo afectivo espinozista debe reflejarse, en el plano del conocimiento, en la búsqueda de nuevos y diversos tipos de conocimiento. En efecto, un aumento en el poder de obrar implica un aumento en el conocimiento, y la felicidad consiste en el aumento del poder de obrar— el sabio espinozista buscará siempre desarrollarse y esto, en el plano del conocimiento, implica conocer más, “la Raison (...) ne désire que s’actualiser au maximum(...) l’effort pour comprendre est donc le premier (...) le *conatus* parvenu à son plein épanouissement et à son plus haut degré d’efficience” (Matheron, 1988, 252); ahora bien, el conocimiento tendrá también fines utilitarios, pues “le développement du savoir requiert des conditions empiriques” (Matheron, 1988, 253).

Como mostraremos en seguida, el sabio espinozista buscará conocimientos de tipo diverso más que especializados. Este impulso a la diversidad, por la manera en que funciona el conocimiento en Spinoza, estaría acompañado por un impulso hacia la conexión entre conocimientos, su integración en una red causal. Como resultado, y teniendo en cuenta nuestra irrevocable finitud, el conocimiento

del sabio espinozista estará en un constante proceso de expansión en dos sentidos: hacia afuera, en búsqueda de nuevos horizontes, y hacia adentro, haciendo más densa la red de conexiones entre las cosas que ya se conocen.

3.7.2.1 Avidez de conocimiento y amplitud de miras

El conocimiento del tercer género es conocimiento de cosas particulares, no de leyes generales. Ahora bien, el conocimiento del tercer género es, al mismo tiempo, conocimiento de Dios, pues las cosas particulares “no son sino afecciones de los atributos de Dios” (*Eth*: 1p25cor). Este conocimiento de Dios no se da de una vez por todas apenas conocemos una cosa particular; más bien, es conocimiento de Dios en cuanto es conocimiento de la manera en que dicha cosa particular se deriva de Dios. Por lo tanto, mientras más cosas particulares se conozcan según el tercer género de conocimiento, más se conoce a Dios. Este conocimiento de Dios es el supremo esfuerzo del alma, es decir, su gozo supremo (*Eth*: 5p25).

Debido a que “Cuanto más conocemos las cosas particulares, tanto más conocemos a Dios” (*Eth*: 5p24), mientras más aptos nos hacemos para conocer cosas según el tercer género de conocimiento, más deseamos conocerlas según el mismo (*Eth*: 5p26). De aquí se sigue que el sabio espinozista nunca dejará de interesarse por conocer más y más las cosas particulares. Podemos, pues, afirmar que la avidéz de conocimiento es un rasgo del sabio espinozista.

¿Será el sabio espinozista un especialista o, como Spinoza, un conocedor de la química, la óptica, la filología hebrea, las matemáticas y la filosofía? Por un lado, sabemos que el sabio espinozista buscará experiencias diversas, pues es más poderoso en cuanto su cuerpo es más apto para ser afectado de muchas maneras (*Eth*: 4p38). Por otro lado, ya hemos explicado que el conocimiento significativo no es cualquier conocimiento, sino el que tiene que ver, precisamente, con la propia potencia de obrar de quien conoce.

Mostrábamos arriba que el conocimiento sobre *El Señor de los anillos* no es significativo. ¿Qué hay del conocimiento especializado, del tipo que demanda la práctica de la ciencia actual? Sin duda, en cuanto las obligaciones profesionales se lo exigieran, el sabio espinozista se especializaría. Sin embargo, un biólogo de profesión no existe sólo como ente biológico; existe en un mundo social donde es importante el conocimiento de la psicología, y en mundo donde la política y la economía determinan aspectos importantes de su vida; y en un mundo que no es parcelado, sino que las

diferentes áreas del saber en las que se organizan las universidades están combinadas: la ecología tiene que ver con la economía, y esta con la política y esta con la psicología:

(...)los seres humanos existimos en una red de relaciones con el resto de la naturaleza, por lo que un conocimiento adecuado de nosotros mismos implica un conocimiento del entorno que nos configura. Por lo tanto, el desarrollo moral (al mismo tiempo del conocimiento y de la voluntad) implica una ampliación de miras, un vernos a nosotros mismos en un marco de relaciones cada vez mayor y más complejo (Bula, 2008)

La educación espinozista del deseo tiene que ver con entender nuestras pasiones lo que, a su vez, tiene que ver con entendernos como parte de un todo:

Anyone, as a mere part in a systematic whole, has the causal explanation of one's actions only in the whole. Therefore, self-knowledge is accomplishable only as the knowledge of Nature or God. When one traces the causal explanation of one's emotions and actions, it is as (a part of) God that one feels and acts (...) this is not merely a perspectival or intellectual change. It is a change in activity and emotion and therefore in desire (Ravven, 2001, 321)

El todo que tenemos que entender para entendernos a nosotros mismos es, por supuesto, multidisciplinario

En cuanto son múltiples las cosas que le afectan y múltiples las áreas del conocimiento a las que pertenecen, el interés del sabio espinozista estará dirigida en múltiples direcciones. No se concentrará, pues, en una sola forma de conocimiento, ni tampoco será caprichoso respecto a los objetos que le llamen la atención, sino que buscará conocimiento significativo con amplitud de miras.

3.7.2.2 Holismo

El monismo radical de la ontología de Spinoza, incluido el paralelismo, implica que no hay islas causales: todas las cosas particulares son expresiones de una misma realidad (Dios) que opera en todas partes según las mismas leyes obligatorias; y mente y cuerpo son expresiones de la misma actividad subyacente. Que no haya sustancias particulares sino modos resalta la radical dependencia de un modo respecto a la totalidad: una cosa particular depende para su existencia de las demás cosas particulares.

Tanto el segundo como el tercer género de conocimiento proceden relacionando las cosas entre sí, ubicándolas en una red causal. El segundo género de conocimiento supera el carácter secuencial y fragmentario del primero concatenando las ideas según el orden de la naturaleza, como mostramos en 3.2.2.2. Las esencias individuales que descubre el tercer género de conocimiento son descubiertas a través de estas redes de relaciones, como indicábamos citando a Yovel respecto al conocimiento del

propio cuerpo: “The network of transitive causes has placed and defined my body as it stands uniquely within nature at large (...) all this information is synthesized in a new way, which produces its epistemic counterpart: my particular essence” (Yovel, 1990, 167). Así pues, los dos géneros de conocimiento adecuado tienen como tarea detectar las relaciones de las cosas particulares entre sí, lo que revela el holismo ontológico de Spinoza: “The stress on many things reveals the organic conception of nature. Particular things have internal relations to others in such a way that isolation and delimitation is more or less arbitrary. That a thing is only cognized ‘in part’ should be interpreted as ‘only in parts of its relevant connections with others’” (Naess, 1975, 37)

¿Cómo es posible que el conocimiento de un grillo, de un diente de león o de mí mismo sea a la vez conocimiento de Dios, como quiere el tercer género de conocimiento? El grillo no existe aisladamente, existe dentro y en virtud de una inmensa red de conexiones causales que, a su vez, derivan de la naturaleza de Dios. Es esta red de conexiones causales, en cuanto reflejada en el grillo, la que nos habla de Dios.

Como consecuencia, el sabio espinozista no sólo buscará expandir su conocimiento en términos de la cantidad de nuevos objetos que conoce sino también, y especialmente, de la cantidad de conexiones causales entre los mismos. Es decir, buscará conectar sus ideas entre sí, formando un cuadro cada vez más denso e internamente coherente. El deseo en el plano del conocimiento, es deseo de la totalidad: “Knowledge(...) insofar as it is directed toward self-caused activity is precisely directed toward increasing knowledge and therefore knowledge of the whole. *Desire desires the whole*” (Ravven, 2001, 322).

Este cuadro cada vez más amplio informará el deseo y la acción del sabio espinozista: “One is capable of a larger range of activity because of the clarity of one’s vision of what is worth accomplishing, what is the source of joy and freedom, and what reality will allow” (Ravven, 2001, 321). A medida que el conocimiento se expande, se expande también el involucramiento conativo y emocional con el entorno del sabio (Ravven, 2001, 322), en la medida en que éste, a través del conocimiento, se concibe como pertinente a la propia felicidad y libertad.

3.7.2.3 Conocimiento parcial

Habría que multiplicar la infinidad de modos que hay en el mundo (todo aquello que cabe bajo un intelecto infinito, diría Spinoza) por una infinidad mayor de conexiones causales entre los modos para

tene una idea de la envergadura de la tarea de adquirir un conocimiento pleno: infinitas veces infinito. La ignorancia de los seres humanos, es decir, aquello que les falta por saber, es siempre infinita.

La duración de las cosas particulares no puede ser conocida de manera adecuada, pues depende del orden común de la naturaleza; nuestro conocimiento, a este respecto, depende de la imaginación (*Cfr Eth: 2p31*). Spinoza reconoce, también, que no siempre es posible un conocimiento adecuado de los afectos ni, en general, guiar la propia vida a partir de ideas adecuadas, por lo que recomienda el emparar la imaginación de principios generales de utilidad:

(...) lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente en los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance. Por ejemplo, hemos establecido, ente los principios de la vida, que el odio debe ser vencido por el amor o la generosidad, y no compensado con odio. Ahora bien, para tener siempre presente este precepto de la razón cuando nos sea útil, debe pensarse en las ofensas corrientes de los hombres, reflexionando con frecuencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad, pues, de esta manera, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio, y podremos hacer fácil uso de él cuando nos infieran una ofensa (...)
(*Eth: 5p10esc*)

Así pues, al tiempo que el sabio espinozista se esfuerza cuanto puede en conocer las cosas adecuadamente, también hace uso de principios generales que operan por el humilde mecanismo de la asociación de ideas, y puede desarrollar técnicas y principios generales eficaces que no constituyen conocimiento adecuado.

El sabio espinozista reconocerá que carece de ideas adecuadas de muchas de las cosas que lo afectan. Su desarrollo cognitivo incluirá, pues, la conciencia de que ignora muchas cosas con las que, sin embargo, hay que lidiar; y la imagen del mundo del sabio estará en permanente construcción.

3.7.3 Desarrollo ético

El sabio espinozista es consciente de los límites de su propio poder de obrar; remitiéndolos al orden necesario de la naturaleza modera sus deseos y encuentra serenidad, “pues, en la medida en que conocemos, no podemos desear sino lo que es necesario” (*Eth: 4ap32*). Al mismo tiempo, sin embargo, sus acciones hacen que su poder de obrar incremente. Dicho de otro modo, el sabio espinozista distingue, en un momento determinado, un radio de acción que determina lo que le es factible desear; pero reconoce también que dicho radio de acción se puede incrementar. Cuando aumenta el poder de obrar, más acciones se hacen posibles, y se hacen también visibles nuevas oportunidades para aumentar el poder de obrar.

Del reconocimiento de la finitud del propio conocimiento, unido al hecho de que el aumento del poder de obrar proporciona nuevos horizontes y posibilidades de acción, parece seguirse una determinada actitud estratégica ante la vida: el sabio espinozista buscaría, en el presente, la manera de aumentar su conocimiento y su poder de obrar, confiando en que el horizonte que le proporcione esta acción le servirá para decidir qué acción llevar a cabo en el futuro.

Un ejemplo servirá para aclarar esta idea. En el pasado, el pensamiento político se consignaba a veces en utopías, descripciones detalladas del orden político ideal que prescribía el autor. Spinoza rechaza las utopías por ser ficciones impracticables al suponer, por ejemplo, que es posible que todos los hombres se guíen por la razón (Spinoza, 2005, 35-37). Aquí sugerimos que hay una segunda razón para no escribir Utopías, y es que las mejoras que una sociedad consiga en el presente abrirán nuevos horizontes y que, sólo entonces, se harán visibles nuevas acciones que puedan aumentar el poder de obrar de una sociedad. Es decir, el carácter estático de las utopías contradiría el carácter dinámico del desarrollo: en determinado momento, se puede ver que efectuar ciertos cambios traería mejoras, pero es imposible, antes de llevar a cabo dichas acciones, ver qué nuevos horizontes y oportunidades se harán visibles tras nuestra acción. “Vamos viendo” sería una respuesta a la intención del utopista de prescribir, de una vez por todas, la sociedad ideal.

Visto desde el punto de vista del desarrollo, en el sabio espinozista hay ciertas constantes estructurales que caracterizan un cambio permanente. Es constante la búsqueda de nuevos horizontes, la redefinición de las metas y la transformación de las recompensas afectivas. También es constante la integración de lo nuevo con lo viejo, la puesta en relación de nuevas ideas con ideas anteriores, y la puesta en relación de uno mismo con un mundo conocido en constante ampliación; a nivel cognitivo, conativo y afectivo.

Con esto completamos nuestra descripción del sabio espinozista bajo la perspectiva del desarrollo. En 3.8 aclararemos el sentido en que la propuesta de Spinoza es una propuesta ética para así, en 3.9 poner de relieve la pertinencia de Spinoza para la ética ambiental.

3.8 La *Ética* de Spinoza como propuesta ética

Para Spinoza, según el uso común de los términos ‘bueno’ y ‘malo’, “nosotros no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos ‘bueno’ porque lo deseamos, y, por consiguiente,

llamamos ‘malo’ a lo que aborrecemos” (*Eth*: 3p39esc). Spinoza redefine estos términos de modo que lo bueno es lo útil, esto es, aquello que sabemos con certeza que aumenta nuestro poder de obrar, y lo malo lo contrario (*Eth*: 4def1, 4def2): “Spinoza redefines ‘good’ as that which we certainly know to be useful to us. The ‘us’ to whom things are potentially useful, is precisely the increase in the ‘power of activity’ which Spinoza identifies with each person’s essence or conatus” (Ravven, 2001, 312). De esta forma, tanto en su uso corriente como según la definición que da de ellos Spinoza, los términos ‘bueno’ y ‘malo’ son términos descriptivos, que informan o bien acerca de la relación emocional de un individuo con un objeto o bien acerca de la capacidad de un objeto para aumentar el poder de obrar de un ser humano. La virtud también queda definida en términos de potencia, “es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza” (*Eth*: 4def8).

Ahora bien, para Spinoza, la razón es una manifestación del *conatus*, esto es, del esfuerzo por perseverar en el ser. Además, la razón no está dividida en facultades sino que las ideas mismas incluyen aspectos volitivos y desiderativos (ver 3.7.1 y *Eth*: 2p48esc). Como cada quien “apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo” (*Eth*, 4p19), resulta que son estos juicios acerca de lo bueno y lo malo los que guían nuestra conducta. La impotencia deriva de juicios errados acerca de lo bueno y lo malo, juicios que redundan en acciones contraproducentes para la conservación del ser (ver *Eth* 4p20). Actuamos siempre buscando nuestra utilidad, aumentar nuestro poder de obrar, pero actuamos siempre a partir de la concepción del mundo que nos formamos: “All thought, for Spinoza is an expression of self-perpetuation and thus of desire or self-activity. We may infer that, according to Spinoza, the desire for self-perpetuation is activated and made determinate by the conception of the world that assent and denial create” (Ravven, 2001, 320)

La virtud, por lo tanto, equivaldrá a la acción informada por una concepción del mundo adecuada. Dicha concepción se hará más adecuada a medida que la red de causas y efectos que se tiene en el entendimiento es más parecida a la red de causas y efectos que ocurre en la realidad, de modo que, a medida que se gana autonomía a través del conocimiento, se tiene un cuadro cada vez más exacto de la realidad: “Desire, in its true or highest form as desire for systemic (and not partial) self-preservation, introjects— through the knowledge of causes, potentially all reality within the self” (Ravven, 2001, 320).

¿Es posible, en Spinoza, un discurso ético aparte del discurso acerca de las redes de causas y efectos que constituyen el mundo, cuya introyección produce el desarrollo ético? Dicho de otro modo, ¿qué diferencia existe entre decir ‘fumar opio produce una fuerte adicción’ y decir ‘es inmoral fumar opio, produce una fuerte adicción’? La razón, en Spinoza, es inherentemente práctica; no hace falta añadir un lenguaje prescriptivo a las afirmaciones acerca de nuestro bienestar (ver Garrett, 1996, 297) y añadirlo no produce diferencia alguna⁴⁶.

La *Ética* de Spinoza no es, pues, una ética porque prescriba este o este otro comportamiento más allá de mostrar que resulta salutar. Se trata de una ética porque describe tanto las “causas de la impotencia e inconstancia humanas y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón” (*Eth.* 4p18esc) como aquello que la razón (es decir, el conocimiento del orden causal del mundo) recomienda para ganar autonomía y aumentar el propio poder de obrar, “qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana y cuáles, en cambio, son contradictorios a ellas”; y porque, describe, además, el desarrollo ético y el sabio que lo ha conseguido. Este conocimiento que brinda la ética acerca de la virtud humana y su consecución produce en quien lo adquiere (de manera inevitable, pues la razón es inherentemente práctica) un deseo por alcanzar la misma virtud, así como un camino para alcanzarla.

Que la *Ética*, además de describir la manera en que funciona la virtud humana, busca producir un cambio en sus lectores, es evidente por el último escolio de la misma. La *Ética* termina con una invitación:

(...) es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido sólo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdénen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro (*Eth.* 5p42esc)

⁴⁶ Por otro lado, ¿qué decir de la afirmación ‘es inmoral fumar opio’ sin más, es decir, sin el añadido descriptivo? ¿No se trata, precisamente, de un reclamo de obediencia pasiva, de una prescripción desligada del contexto que hace que tenga sentido?

Al tiempo que a través del libro se ha mostrado la manera en que se consigue la virtud y las ventajas que esta trae, se ha mostrado lo difícil que es alcanzar la misma. La invitación que extiende Spinoza consiste en señalar que es de esperar que algo tan excelso como la salvación que propone sea difícil. ¿Se comete una falacia al invitar a la virtud partiendo de premisas descriptivas, no prescriptivas? En primer lugar, nunca se abandona el registro descriptivo, es decir, nunca se habla de manera prescriptiva excepto en términos traducibles a proposiciones descriptivas: lo ‘bueno’ es lo que sabemos con certeza que nos es útil (*Eth*: 4def1); la razón ‘prescribe’ aquello que sabemos que conduce a un aumento en nuestro poder de obrar (*Eth*: 4p 18esc). En segundo lugar, el vínculo entre los hechos que presenta Spinoza y la acción es un vínculo *causal*, no lógico: un individuo está compelido por su naturaleza a hacer aquello que juzga bueno para sí (*Eth*: 4p19), un discurso descriptivo que cambie sus juicios acerca de lo bueno producirá un cambio en sus acciones. No se trata de un discurso que diga ‘Es cierto que A, es cierto que B, por lo tanto debe hacerse C’, sino un discurso que al decir ‘Es cierto que A, es cierto que B’ produce en el lector un deseo de hacer C. El comentario final de Spinoza es una manera de reforzar este deseo, pidiendo al lector que no se deje desmotivar por la dificultad que entraña buscar la salvación.

Pensar que la negación del libre albedrío por parte de Spinoza le imposibilita formular una ética es pensar que el libre albedrío es condición de posibilidad de la misma⁴⁷. Para Spinoza, no existe la voluntad como una facultad separada que pueda oponerse a los afectos (5pref); más bien, el deseo mismo puede ser educado, y puede desarrollarse de modo que desee lo que en realidad es benéfico; y la ética consiste en esta educación. Si bien sostenemos que Spinoza realiza, de hecho, una ética, es cierto que ésta es bastante novedosa: “According to this new conception, ethics is, therefore, not the restriction of desire but its own self-development and consequent systematic redirection toward ever-expanding self-knowing as its source of satisfaction” (Ravven, 2001, 324).

Desde el punto de vista de Spinoza, la ficción del libre albedrío contempla la acción humana de forma descontextualizada; en efecto, los hombres se llaman libres porque ignoran las causas que los hacen obrar (*Eth*: 1ap). Por lo tanto, una ética construida en un marco determinista es, también, una

⁴⁷ ¿Quiere decir esto que, si se acepta que los seres humanos, como el resto de la naturaleza, estamos determinados a obrar por el orden causal de la misma, se debe abandonar todo esfuerzo por vivir bien o por averiguar en qué consiste vivir bien, o por invitar a otros a hacer lo mismo? ¿Tendría el determinista que quedarse quieto y aceptar pasivamente el destino? Queremos hacer notar la incongruencia que existe en pensar que quien sostiene el determinismo deba, a riesgo de ser inconsistente, aceptar pasivamente su destino sin esforzarse por vivir mejor. Dicho de otro modo, quienes sostienen que se debe admitir el libre albedrío para poder plantear una ética cometen una especie de falacia naturalista, pues sostienen que sólo se puede hablar de ética si se acepta una tesis ontológica.

ética contextualizada, coordinada con las diversas redes de causas que motivan la acción humana: “It sets ethics in the larger context of human biology and psychology rather than in either the narrow compartmentalized context of social justice, on the one hand, or of the narrowly intellectualist metaethics of rules and reasoning, on the other.” (Ravven, 2001, 326).

¿En qué consiste la ética de Spinoza? ¿Qué tipo de acciones llevará a cabo un individuo que haya comprendido e intelectualizado la *Ética* de Spinoza? Básicamente, la pasividad humana deriva de la parcialidad de nuestras ideas. En efecto, careciendo el alma humana de facultad alguna, son las ideas las que determinan la acción de un individuo, y dan cuenta de su pasividad o actividad (ver Ravven, 2001, 314). En el plano cognitivo, el conocimiento adecuado es el equivalente a la salud corporal y afectiva; y este conocimiento consiste en ver las cosas no de la manera parcial y secuencial que nos presenta el orden común de la naturaleza sino en ver las cosas en su contexto pleno, lo que Ravven llama “the expansion of contexts... the operation of the tracing of causes” (Ravven, 2001, 319). En la medida en que nuestras ideas no son mutiladas e inadecuadas sino adecuadas y ordenadas unas con otras según el orden de la razón, las acciones que a partir de ellas tomemos y nuestros afectos seguirán también a la razón, esto es, serán virtuosos. *Para Spinoza, la acción virtuosa es aquella que resulta de ideas adecuadas, esto es, de un conocimiento que tiene en cuenta la red de causas y efectos en las que están inscritas las cosas particulares.*

Se podría objetar que esta descripción de la ética de Spinoza es demasiado intelectualista; que no toma en cuenta el papel de las pasiones en la toma de decisiones, papel que Spinoza mismo resalta de manera prominente, sobre todo en sus escritos políticos. Al describir la manera en que se gana la autonomía en el plano cognitivo, no describimos sino un aspecto de un proceso que se manifiesta de manera simultánea y paralela en el plano cognitivo, corporal, afectivo y conativo. Lo que inclina, conativamente, a que se afirme o niegue una idea no es, en último término, la verdad de la misma sino el peso emocional que tenga, comparado con el de otras ideas que tiendan, más bien, hacia la negación de la misma; ahora bien, estas ideas con un peso emocional contrario pueden ser corregidas, a su vez, con más ideas adecuadas, como mostramos en 3.5.

Se podría pensar que, dado que el fin último de la ética de Spinoza (una vida en la que predomina el tercer género de conocimiento) es de difícil consecución (*Eth*: 5p39esc), la ética de Spinoza es elitista; es decir, es una ética para unos cuantos afortunados. Si bien es cierto que Spinoza abriga poca esperanza de que la mayoría de las personas se guíen por la razón (ver Yovel, 1995. 143), los consejos

que brinda su ética resultan útiles para las personas en cualquier grado de desarrollo; *en la medida* en que mi acción es informada por un conocimiento relevante, *en esa medida* es mi acción benéfica para mi mismo y para los demás⁴⁸; todo aumento en el poder de obrar es valioso en sí mismo, sin importar si el individuo que lo consigue logra llegar a un nivel elevado de poder de obrar o no. Habiendo aclarado el sentido en el que la propuesta de Spinoza es una ética, pasamos a considerar su propuesta en cuanto ética ambiental.

3.9 Conclusión: Sabio espinozista y ética ambiental

La meta de caracterizar al sabio espinozista era averiguar si la ética espinozista podía funcionar como una ética ambiental; caracterizamos nuestra tarea, aproximadamente, como aquella de determinar qué significaría ser espinozista hoy en día. La diferencia que tenemos que resaltar entre el siglo XVII y nuestra época es que, 1) debido al aumento de la población humana, su capacidad técnica y su estilo de producción, la salud de los diversos ecosistemas y del planeta tierra en general se ha convertido en un problema ético para el hombre— dicho en términos espinozistas, el cuidado de los ecosistemas y el planeta tierra se ha convertido en un factor relevante para la conservación y aumento del poder de obrar de los seres humanos; y 2) mediante la ciencia de los sistemas, algunas ciencias sociales y la ciencia de la ecología se ha logrado comprender en buena medida la manera en que funcionan los problemas ambientales que hoy en día nos preocupan.

El espinozista, de este siglo o de cualquier otro, buscará comprender la red de causas y efectos en que consiste su entorno y particularmente querrá comprender aquellos fenómenos que afectan su poder de obrar. El espinozista del siglo XXI, por lo tanto, buscará comprender los problemas ambientales a través de las ciencias sociales, las ciencias de sistemas y la ecología⁴⁹ (estas dos últimas disciplinas resultan particularmente afines a la ontología de Spinoza, como mostramos en 2.2.2). De acuerdo

⁴⁸ Se podría desear que criminales inteligentes tuvieran una comprensión *menor* de los contextos relevantes para su acción, de modo que fueran criminales fracasados y no exitosos. Sin embargo, desde la filosofía de Spinoza, lo que les hace falta es *más* conocimiento, no *menos*; lo contrario sería proponerse combatir la ignorancia con ignorancia. Dado que la ignorancia lleva necesariamente a acciones contrarias a la virtud, esta estrategia parece poco recomendable.

⁴⁹ ¿Es compatible la filosofía de Spinoza con la ciencia moderna? Podemos decir con certeza que hay aspectos de la ciencia moderna que rechazan planteamientos espinozistas; por ejemplo, Spinoza se opone al falsacionismo (ver Klever, 1990, 126 y ss). Sin embargo, consideramos que la carga de la prueba de quien quiera demostrar que la filosofía de Spinoza es *esencialmente* incompatible con la ciencia moderna, lo que implicaría mostrar que a la ciencia moderna subyace una ontología y que ésta es esencialmente incompatible con la espinozista. Sin embargo, diremos que el probabilismo que se deriva de la mecánica cuántica es sólo una interpretación posible de la misma y que la misma evidencia científica permite postular un criptodeterminismo: es decir, la actividad a nivel subatómico está determinada, sólo que no es posible, para un observador humano, precisar de qué manera está determinada (ver Atmanspacher, 2001)

con la ontología y la epistemología que lo animan, buscará las conexiones causales de los fenómenos ambientales entre sí y con otros fenómenos, como los políticos; y se concebirá a sí mismo como parte de diversos cuerpos de orden superior de cuyo bienestar depende el suyo propio. Buscará, por lo tanto, ampliar sus conocimientos, sus relaciones de cooperación con otros seres humanos y, en general, su radio de acción de modo que pueda afectar favorablemente a estos cuerpos de orden superior, en la medida de sus capacidades y en la medida en que perciba que la salud de dichos cuerpos afecta la suya propia. Como el sabio espinozista busca concebir adecuadamente tanto su capacidad de acción como sus límites (esto es, busca concebir adecuadamente su radio de acción) y sabe, además, que éste crecerá con el incremento de la actividad y el conocimiento, no será el sabio espinozista presa ni de la desesperanza que a veces acompaña a la comprensión de la magnitud de los problemas ambientales⁵⁰, ni de fantasías utópicas de un regreso a una naturaleza arcádica y dadivosa. Para precisar los aportes de Spinoza a la ética ambiental volvamos a las cinco ventajas que tendría la ética de Spinoza como ética ambiental, anunciadas en 1.3.5.

Primero: La filosofía de Spinoza insiste en una visión del mundo contraria al antropocentrismo y al antropomorfismo. La naturaleza, en la filosofía de Spinoza, no tiene derechos, ni es una contraparte en un contrato con la humanidad. Es sujeto de cuidados y preocupación porque el hombre es un subsistema de la misma; por lo tanto, su bienestar y su desarrollo dependen de la misma. Este desarrollo deriva en, y supone, un cuadro lo más exacto y detallado de la naturaleza posible. Por lo tanto, no puede tratarse de una naturaleza antropomorfizada ni tampoco de una naturaleza puesta a disposición del hombre para su explotación utilitaria. El *dark enlightenment* que supone la ética de Spinoza es útil para hacerse una idea del lugar del hombre en la naturaleza, y su relación con la misma. Por ejemplo, es útil para abandonar la idea de que la naturaleza peligra, y es necesario que el hombre intervenga para salvarla, y pasar a considerar que es el hombre el que depende de la

⁵⁰ FOXNews.com titula así un reportaje sobre el informe *Climate Change 2007: The Physical Science Basis* del Intergovernmental Panel on Climate Change (2007): “U.N Report: Global Warming Man Made, Basically Unstoppable”. Si bien el informe (al que se puede acceder mediante un hipervínculo en la página de FOX) señala que “[a]nthropogenic warming and sea level rise would continue for centuries due to the timescales associated with climate processes and feedbacks, even if greenhouse gas concentrations were to be stabilized.” (Intergovernmental Panel on Climate Change, 2007, 12), lo cual es cierto, también indica que “[c]ontinued greenhouse gas emissions at or above current rates would cause further warming and induce many changes in the global climate system during the 21st century that would *very likely* be larger than those observed during the 20th century.” (Intergovernmental Panel on Climate Change, 2007, 10), lo que implica que es posible, mediante la acción, reducir el impacto del cambio climático. Si bien hay efectos del cambio climático que se producirán a lo largo de los próximos siglos al margen de si se toman pasos para detenerlo, esto no quiere decir que haya que resignarse al cambio climático como algo absolutamente inevitable, como parece implicar el artículo de FOX. Hay que anotar que la confiabilidad de esta cadena de noticias ha sido cuestionada (ver, por ejemplo, Amann y Breuer, 2007)

naturaleza y que ésta es capaz de reorganizarse de modo que persiste como sistema, sólo que prescindiendo de los seres humanos: “La damisela en peligro a la que esperaba salvar resulta ser una madre metida en carnes y robusta, devoradora de hombres” (Lovelock, 1995, 93)

Segundo: la filosofía de Spinoza explica el efecto que tiene una ampliación del conocimiento sobre la acción. En cuanto el desarrollo ético espinozista es desarrollo cognitivo, exige que las cosas sean vistas desde contextos cada vez más amplios. En este sentido:

Ethics is about revising or educating the innate body-mind conatus promoting survival and self determination (through the pain-pleasure axis) to integrate into itself, i.e, into one's affective experience of benefit and harm (what we refer to today as) more rational, flexible, responsive and long term perspectives, thereby transcending our more automatic and primitive response repertoires. It also consists in incorporating into our self boundaries an initially primitive affective identification with others, in the automatic process Spinoza calls the Imitation of the Affects, which can be reflexively transformed into an empathy that extends more widely, finally encompassing the entire natural and social universe. (Ravven, 2003, 260)

La amplitud de miras que exige la ética espinozista coincide con la amplitud de miras que exige la crisis ambiental⁵¹. Adicionalmente, el modelo ético espinozista vincula esta ampliación de miras cognitiva a una transformación ética y afectiva pues el desarrollo cognitivo es un aspecto de un proceso que incluye el desarrollo conativo y afectivo.

Tercero: La ética de Spinoza puede concebirse como una educación del deseo. Vincular el desarrollo afectivo con el desarrollo ético parece deseable para una ética ambiental. En efecto, debido al factor emocional tendemos a preferir nuestro beneficio propio y estrecho por sobre el beneficio común, y beneficios magros a corto plazo a cambio de beneficios mucho mayores en el largo plazo (Anderson, 1996, 175). Por lo tanto, la educación emocional es un factor importante en la conservación de recursos naturales. Como mínimo, la ética de Spinoza propone explorar las relaciones entre la educación, el desarrollo ético y el desarrollo afectivo. Si acepta el modelo espinozista, contamos con un modelo de educación de los afectos: para que una idea tenga un impacto afectivo, debe 1) estar vinculada con el *conatus* del educando (por lo que los vínculos entre, por ejemplo, la crisis de los alimentos y su propia existencia deben ser indicados) y 2) debe estar acompañada de otras ideas que,

⁵¹ La estrechez de miras, por su parte, el basar nuestras acciones y nuestra manera de adscribir responsabilidades éticas en modelos reduccionistas de la realidad resulta catastrófico para el medio ambiente; tendemos a excusar acciones con consecuencias sistémicas catastróficas porque no tenemos modelos sistémicos de la realidad— así, por ejemplo, no condenamos a un juez que condena a un joven a cinco años de violaciones y torturas porque nuestro reduccionismo nos impide ver que esta es la consecuencia de condenar a un joven a cinco años de prisión; o excusamos la urbanización de una importante zona ecológica porque no contemplamos las consecuencias sistémicas de la misma a la hora de atribuir responsabilidad de las consecuencias negativas que se siguen (ver Beer, 1997).

en su totalidad, tengan un mayor impacto afectivo que las ideas que puedan tener un impacto afectivo contrario (por ejemplo, no basta con decir ‘la homofobia es mala’; hay que contrarrestar todos los prejuicios que contribuyen al odio a los homosexuales, tales como la creencia de que los homosexuales son pedófilos, la creencia de que son responsables de la presencia en una comunidad de ciertas enfermedades de transmisión sexual, etc).

Cuarto: La interacción con el entorno y la interacción con otros seres humanos no son, en Spinoza, dos parcelas separadas de preocupación ética.

Quinto: El sistema de Spinoza permite pensar las relaciones de simbiosis, tanto de los hombres con su entorno como de los hombres entre sí. El desarrollo ético espinozista, en cuanto profundiza el conocimiento del entorno y fortalece en los individuos el deseo de buscar racionalmente su propia utilidad, suscita la búsqueda de relaciones satisfactorias con el entorno, un entorno que incluye tanto a los seres humanos como a todo lo demás. Estos dos últimos puntos quedarán ejemplificados y desarrollados más a fondo con nuestra discusión de la actividad de Chico Mendes, en 3.9.3.

Nos preguntábamos si el sabio espinozista se parecía a Cristo o a Masianello, y en algún momento mencionamos también a Ninon de l’Enclos. ¿A quién se parece el ambientalista espinozista? Como era de esperarse, ya no podemos usar a referentes que Spinoza conocía, ni a sus contemporáneos. En el resto de esta sección mostraremos de qué manera Chico Mendes sería un ejemplo de un ambientalista espinozista. Primero, tenemos que desarrollar algunos puntos de la teoría de Spinoza, acerca de la manera en que Spinoza recomienda relacionarse con otros seres humanos.

3.9.1 La concordancia entre naturalezas

Para explicar la utilidad que tienen los hombres para los hombres, Spinoza recurre al concepto de “concordancia entre naturalezas” (*Eth*: 4p29-36). ¿Cuándo concuerdan dos naturalezas entre sí? Para Spinoza “(...) cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros, y, al contrario, cuanto más útil es una cosa para nosotros, tanto más concuerda con nuestra naturaleza(...)” (*Eth*: 4p31cor). Ahora bien, si la concordancia es entre naturalezas, se trata de concordancia entre naturalezas que buscan su propio beneficio, es decir, aumentar su propio poder de obrar. Una consecuencia que se sigue de esto es que la lucha por aumentar el poder de obrar no es

necesariamente un juego de suma cero⁵²: es decir, el aumento de mi propio poder de obrar no va necesariamente en detrimento del poder de obrar de otros modos (por supuesto, hay ocasiones en las que esto sí ocurre: cuando un león se come una cebra, por ejemplo). El concordar en naturaleza y el beneficio mutuo se implican mutuamente, como queda claro en la cita de 4p31cor. Por lo tanto, siempre que un determinado hecho redunde en beneficio de dos o más modos, las naturalezas de dichos modos concuerdan entre sí, en esa medida (ver Garrett, 1996, 277).

3.9.2 Teoría de juegos espinozista

El sabio espinozista no siempre tendrá un conocimiento de las esencias particulares de los otros modos con los que se topa. Sin embargo, sabrá en general que dichos modos, al igual que él mismo, se esforzarán en cuanto puedan por perseverar en su ser (*Eth*: 3p6 y 7), es decir, buscarán su propio beneficio. ¿Cómo relacionarse con dichos modos? Spinoza indica una estrategia para cuando somos odiados por otra persona. Debemos responder a ese odio con amor, de modo que seamos amados y, como resultado, la relación se convierta en una de beneficio mutuo. Proponemos que la estrategia consiste en tomar un juego de suma cero y convertirlo en un juego de suma positiva. En efecto:

Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste *con igual facilidad a muchos hombre que a uno solo*, y apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza, sino por aumento de ella (...) (*Eth*: 4p46esc, énfasis mío)

¿Por qué, al responder al odio con amor, se hace irrelevante la cantidad de enemigos? El odio recíproco es una situación de suma-cero: el bien de A será el mal de B y viceversa. Por lo tanto, el resultado de la interacción se predice comparando la fuerza de A y de B; si Milón de Crotona y Demóstenes el ateniense se odian mutuamente, podemos predecir que Demóstenes, gran orador pero mucho menos fuerte que el atleta Milón, perderá la pelea. Ahora bien, si A responde al odio de B con amor y lo transforma en amor, tenemos un juego de suma positiva; el bienestar de A redundará en bienestar para B, y vice-versa. En este nuevo juego el resultado no depende de la comparación de las fuerzas de A y B; Demóstenes, con su oratoria, ha convertido a Milón en un amigo.

⁵² Nos serviremos aquí y en las páginas que siguen de algunos términos provenientes de la teoría de juegos. Un juego suma-cero es un juego en el que la ganancia por parte de un participante implica la pérdida por parte de otro: en póquer, no se sale de una mesa con ganancias de diez mil pesos si entre los otros participantes no ha habido una pérdida igual. Una guerra entre estados nacionales, por ejemplo, también es un juego de suma cero. Un juego de suma positiva es una interacción que redundará en ganancia para todos los agentes que participan en ella.

En la medida en que varios modos se unen para producir un solo efecto, conforman un solo modo de orden superior: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular” (*Eth*: 2def7). El que se consideren a dos modos como una sola cosa singular, como se ve en la definición, no implica, necesariamente, una identificación absoluta; dos modos distintos forman una cosa singular *respecto a un efecto determinado*. En efecto, cuando Spinoza dice que “ (...) si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado” (*Eth*: 4p18esc), está poniendo un ejemplo que no puede darse en realidad, como queda claro si se tiene en cuenta el principio de la identidad de los indiscernibles. El beneficio de un modo y de otro pueden coincidir mucho o poco, y en la medida en que los modos cooperen se convierten en un modo compuesto más potente; pero una coincidencia absoluta de intereses es imposible. Los intereses de los hombres coinciden en la medida en que son autónomos y guiados por la razón (*Eth*: 35), pero ya hemos señalado que es imposible ser autónomo y racional de manera absoluta.

Ahora bien, la tarea de producir concordancias en naturaleza (de convertir juegos de suma cero en juegos de suma positiva) es también la tarea de reconocer que estas existen, o que tienen el potencial de existir. Las arañas, en ciertas zonas rurales, dejan de ser enemigas del hombre en cuanto el hombre se da cuenta de que su presencia impide la presencia de zancudos⁵³. A medida que el conocimiento del sabio espinozista se expande, éste reconoce cada vez más su dependencia de otros modos, esto es, su inmersión en una enorme y compleja red causal; asimismo, reconoce cada vez más oportunidades de cooperación con otros modos.

3.9.3 Chico Mendes

Entre las personas que lamentaron públicamente el asesinato del líder sindical y ambientalista Chico Mendes en 1988 se encontraba el senador republicano por el estado de Wisconsin Robert Kasten. “Bob” Kasten siempre votó en contra de los sindicatos, y llegó al senado derrotando al importante ambientalista Gaylord Nelson. Kasten se había convertido en aliado de Mendes, y lo ayudó en su

⁵³ Aprovechamos la mención de los zancudos para insistir en que no siempre es posible hacer que las naturalezas concuerden. Por más sabio que sea el sabio espinozista, seguirá la regla del interés propio, y matará al zancudo que zumba cerca a sus oídos y le pica la cara cuando intenta dormir.

oposición a los proyectos de carreteras transamazónicas del Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, y en el fomento de las reservas extractivas, es decir, zonas en las que se saca provecho de la selva amazónica de manera sostenible.

Los logros de Chico Mendes tienen mucho que ver con su capacidad para unir grupo tradicionalmente antagónicos en la búsqueda de un bien común. Su historia comienza con la búsqueda de su propia supervivencia, pero su radio de acción se va ampliando progresivamente. En palabras de Charles Spinosa, Fernando Flores y Hubert Dreyfus:

As cattle ranchers took control of larger swaths of land, he realized that he and his way of life would soon disappear. Out of a simple desire to preserve his way of life, Mendes organized the rubber tappers into the Rubber Tappers' Union. Mendes started out being interested only in ways of improving the lives of the rubber tappers by setting up cooperatives to sell their products and preserving the rainforest as a resource. However, he soon formed alliances with others whom he could help and who could help him. These alliances were not merely expedient. Each group learned from the others, broadened its perspectives and changed its strategies and style. (1997, 110)

El trabajo de Mendes comenzó con la educación y la creación de cooperativas:

To counter the landowners control Mendes had been responsible for creating education co-operatives to teach rubber tappers literacy and numeracy because the rubbertappers did not know that what landowners were paying them for their work was a pittance and exploitative. Mendes also developed trading co-operatives to break up the landowners' monopoly on the rubber trade (Bishop, 2007, 44)

Este trabajo se expandió para incluir una preocupación por la conservación ambiental. A la sazón, la izquierda sindicalista (en Brasil y en general) tendía a ver las preocupaciones ambientales como burguesas y superficiales; a su vez, los ambientalistas consideraban que se preocupaban por la prístina y virgen naturaleza salvaje, que su tarea no tenía que ver con las luchas sociales. De hecho, la presencia de asentamientos humanos en la selva amazónica parecía antitética a las metas de los ambientalistas. Gracias a Mendes,

The Washington environmental lobbies (...) discovered they had people, not just birds and trees, to fight for in rainforest programs. The environmentalists in Brazil saw that the rubber tappers' cooperatives could be made to work, they could provide an alternative to the old-fashioned large capital enterprises that alone seemed to be able to tame the Amazon (...) Mendes saw that if the rural unionists broadened their goals to include the fight for the environment, the movement could gain enormous strength (...) (Spinosa *et al*, 1997, 111)

Sus nuevas miras y alianzas llevaron a Mendes a abogar por la producción sostenible en el Amazonas, lo que iba más allá de la extracción de caucho. Así, se pudo producir una nueva alianza entre grupos antagónicos; los caucheros mestizos llegados a la selva en el siglo XX y las comunidades indígenas: “The Union of the Indigenous Nations talked of the alliance of the forest people, and backed the

idea of declaring the rainforest an extractive reserve. They pointed out that Indians extract fourteen or fifteen native products.” (Spinosa *et al*, 1997, 113).

La idea de convertir partes de la selva en “reservas extractivas” para la producción de diversos bienes abrió una nueva dimensión de la actividad de los caucheros y de Chico Mendes; la dimensión de los negocios. “So long as tappers asked the developed world to subsidize the rainforest, they were seen as blackmailers. But when they sought from the developed world low-interest loans to sustain their work collecting rubber, nuts and other valuable commodities, they could be seen to be acting as businessmen” (Spinosa *et al*, 1997, 114).

Entendiendo la manera de obrar de Chico Mendes, no parece tan extraño que entre sus aliados se contará el Senador Bob Kasten, parte de la ola de conservadores que llegó al gobierno apoyando a Ronald Reagan (quien, apenas llegó a la Casa Blanca, mandó a quitar los paneles de energía solar que su antecesor, Jimmy Carter, había hecho instalar). ¿En qué consistía esta manera de obrar? En ampliar el propio poder de obrar y el de aquellos con cuyas naturalezas concordaba, creando cooperativas y alfabetizando a los caucheros; en unir al esfuerzo por perseverar en el ser una ampliación de miras; en buscar nuevas oportunidades para aumentar el poder de obrar y en integrar los nuevos conocimientos que se adquieren con los viejos (en aprender, por ejemplo, las técnicas y discursos de los movimientos ambientalistas). En el reconocimiento y producción de intereses comunes (es decir, en la composición de nuevos cuerpos compuestos), en suscitar el amor de aquellos quienes le odiaban. El avance de Mendes va mostrándole nuevas posibilidades a medida que su poder de obrar aumenta; en sus comienzos enseñando a leer a los caucheros un pacto con Robert Kasten hubiera parecido imposible.

¿Hemos creado un espejismo? ¿Hemos seleccionado de entre las incontables características de la vida de Chico Mendes aquellas que lo hacen parecer un ambientalista espinozista? Contrastemos a Chico Mendes con un tipo de ambientalismo contrario al espinozismo: el grupo Earth Liberation Front. Se trata de un grupo ecoterrorista que, a través de células autónomas sin organización jerárquica, comete actos de sabotaje y destrucción de propiedad que, consideran, le hace daño a los animales y al planeta. El grupo descende de Earth First, cuya ideología pone a la preservación de la naturaleza salvaje por encima de toda otra consideración (*Cfr* Grigoriadis, 2006). En lugar de buscar intereses comunes y convertir relaciones antagónicas en relaciones de ayuda mutua, este grupo odia a sus antagonistas; en lugar de buscar nuevos bienes y conectar ideas unas con otras, el enfoque de este

grupo es singular y obsesivo. Así pues, la ética de Spinoza, en cuanto ética ambiental, es *un tipo particular* de ética ambiental, de la cual Chico Mendes puede servir como ejemplo.

En esta monografía hemos pretendido mostrar la manera en que la propuesta filosófica de Spinoza puede considerarse una ética ambiental, y las razones por las que se puede valorar el aporte de Spinoza a dicha área de la filosofía. Reiteramos que hemos querido presentar la ética espinozista en sus propios términos, más que elaborar una ética ambiental a partir de las ideas de Spinoza; ya hemos señalado, en 1.3.1 que la filosofía de Spinoza parece inadecuada para tratar algunos problemas de filosofía ambiental, y, en 1.3.5 indicamos que no recomendamos un uso en particular para la ética de Spinoza como ética ambiental: nos limitamos a mostrar por qué es atractiva.

4. Referencias

- Amann, J.M y Breuer, T. (2007). *Fair and Balanced my Ass!: An Unbridled Look at the Bizarre Reality at Fox News*. New York, Nation Books
- Anderson, E.N (1996). *Ecologies of the Heart*. New York, Oxford University Press
- Atmanspacher (2001). "Determinism is Ontic, Determinability is Epistemic" en *University of Pittsburgh Archives*. Disponible en <http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00000939/00/determ.pdf>
- Attfield, R (1983). "Western Traditions and Environmental Ethics" en R. Elliot y A. Gare (eds) *Environmental Philosophy*. Londres, The Pennsylvania State niversity press
- Bateson, G. (1991). "Efectos del propósito consciente sobre la adaptación humana" en G. Bateson *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Planeta- Carlos Lohlé
- Beer, S. (1997). "The Culpabliss Error: A Calculus of Ethics for a Systemic World" en *Systemic Practice and Action Research*, Volumen 10, no. 4, Agosto de 1997
- Botero Uribe, D. (2002). *Vitalismo Cósmico*. Bogotá. Universidad Nacional.
- Borrvall, C. (2006). "Biodiversity and Species Extinctions in Model Food Webs" en *Linköping Studies in Science and Technology. Dissertations*. No. 1015
- Bove, L. (1996). *La Strategie du Conatus*. Paris, Vrin.
- Bula, G. (2005) *Identidad y cuerpos compuestos en Spinoza*. Tesis Filósofo- Pontificia Universidad Javeriana 2005 (director, Gustavo Adolfo Chirolla)
- (2007) "Spinoza y el pensamiento ecológico" en *Logos*, Número 11, Enero-Junio de 2007
- (2008) "Spinoza y Nussbaum: en defensa de las emociones" en *Revista Saga* no 16 (en prensa)
- Callicott, J.B (1983). "Traditional American Indian and Traditional western European Attitudes Towards Nature: An Overview" en R. Elliot y A. Gare (eds) *Environmental Philosophy*. Londres, The Pennsylvania State University Press
- Capra, F. (1996). *The Web of Life*. Londres, Harper Collins.

- Cohen, D. (2005). "Identidad personal e intersubjetividad" en D. Tatián (ed) *Spinoza, Primer Coloquio*. Buenos Aires, Altamira
- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza*. Londres, William Heinemann
- Domínguez, A (comp) (1995). *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza
- De Dijn, H. (1990). "Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza" en E. Curley y P.F Moreau (eds) *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden, E.J Brill.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Paris, Muchnik
- (1984). *Spinoza: Filosofía y Práctica* (trad. A. Escotado). Barcelona, Tusquets.
- (2006). *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.
- Delía, R. (2005). "El modelo ético propuesto en la filosofía de Spinoza" en D. Tatián (ed) *Spinoza, Primer Coloquio*. Buenos Aires, Altamira
- Descartes, R. (1984). *Reglas para la dirección del espíritu*. (trad. J.M Navarro) Madrid, Alianza
- Egan, T. (1995) "Oregon thrives as it protects owls" en *The New York Times*, edición del 11 de octubre. Tomado de : http://findarticles.com/p/articles/mi_m1016/is_n1-2_v101/ai_16485945/pg_1
- Espinosa, FJ (2007). "La razón afectiva en Spinoza" en E. Fernandez y M.L. de la Cámara (eds) *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Trotta
- Fernández, E. (2007). "De la Compasión a la Piedad: la Política de la Generosidad" en E. Fernandez y M.L. de la Cámara (eds) *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Trotta
- FOXNews.com. (2007). "UN Report: Global Warming Man Made, Basically Unstoppable", nota del 2 de febrero de 2007, disponible en <http://www.foxnews.com/story/0,2933,249659,00.html>
- Garrett, D. (1996). "Spinoza's Ethical Theory" en D. Garrett (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goodman, L. (2002) "What Does Spinoza's *Ethics* Contribute to Jewish Philosophy?" en H. Ravven y L. Goodman (eds) *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Nueva York, SUNY
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* (trad. J. Mardomingo). Madrid: Trotta
- Hardin, G. (1968). "The tragedy of the commons" en *Science*, 162, 1243-1248
- Hilary, J. (1997). "Paradise Lost: The Decline of Bicycle Transportation in Asia" en International Bicycle Fund: <http://www.ibike.org/economics/asia-bicycle-decline.htm>
- Hume, D. (1988) *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos
- Intergovernmental Panel on Climate Change (2007). *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*. Disponible en <http://www.foxnews.com/projects/pdf/SPM2feb07.pdf>

- Jacobs, J. (1992). *The Life and Death of Great American Cities*. Nueva York: Random House
- Jonas, H. (1988). *El Principio de Responsabilidad*. (trad. Javier Fernández) Barcelona: Herder
(1997). *Técnica, Medicina y Ética*. (trad. Carlos Fortea Gil) Barcelona: Paidós.
- Klever, W. (1990). “Anti-falsificationism: Spinoza’s Theory of Experience and Experiments” en E. Curley y P.F Moreau (eds) *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden, E.J Brill.
- Lane, J. (2006). “Hunting controls deer overpopulation” en *Chatham journal weekly*, Diciembre 28 de 2006, tomado de: <http://www.chathamjournal.com/weekly/opinion/chatlist/hunting-is-necessary-61228.shtml>
- Lewis, D. (2007). “Spinoza on having a false idea” en *Metaphysica* 8
- Lorenz, K. (1972). *King Solomon’s Ring* (trad. M. Kerr Wilson). Nueva York: Signet
- Lovelock, J. (1983). *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la Tierra* (trad. A. Jiménez). Madrid: Hermann Blume
(1993). *Las Edades de Gaia* (trad. J. Grimalt). Barcelona: Tusquets
(1995) “Gaia” en W.I Thompson (ed), *Gaia: Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona, Kairós
- Lloyd, G. (2001). “Spinoza’s Environmental Ethics” en G. Lloyd (ed) *Spinoza: Critical Assessments*. Londres, Routledge
- Luhmann, N. (1995) *Social systems*. Stanford University Press, Stanford.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit
- Maturana, H. y Varela, F. (1994). *De Máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria
(1996) *El Árbol del Conocimiento*. Madrid, Debate
- Misrahi, R. (1998). *Le corps et l’ esprit dans la philosophie de Spinoza*. Paris, Institu Synthelabo
(2007). “La reflexividad de los afectos y la libertad” en E. Fernandez y M.L. de la Cámara (eds) *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Trotta
- Nadler, S. (1999). *Spinoza, A Life*. Cambridge, Cambridge University Press
- Naess, A. (1975). *Freedom, Emotion and self-subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza’s Ethics*. Oslo, Universitetsforlaget
(2001a). “Spinoza and Ecology” en G. Lloyd (ed) *Spinoza: Critical Assessments*. Londres, Routledge
(2001b). “Environmental Ethics and Spinoza” en G. Lloyd (ed) *Spinoza: Critical Assessments*. Londres, Routledge

- (2001c). *Ecology, community and lifestyle*. (trad. D. Rothenberg). Cambridge, Cambridge University Press)
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo* (trad. R. Sánchez). Madrid: Akal
- Ravven, H. (1989). “Notes on Spinoza’s Critique of Aristotle’s Ethics: From Teleology to Process Theory” en *Philosophy and Theology*, 4.
- (2001). “Spinoza’s Materialist Ethics: The Education of Desire” en en G. Lloyd (ed) *Spinoza: Critical Assessments*. Londres, Routledge
- Serres, M. (1991). *El Contrato Natural* (trad. J. Vásquez y U. Larraceta). Valencia: Pre-textos
- Singer, P. (1998) *El proyecto Gran Simio* (trad. C. Martín y C. González). Madrid: Trotta
- (2003a) “Todos los animales son iguales” en P. Singer *Desacralizar la vida humana*. Madrid: Cátedra
- (2003b) “Valores Medioambientales” en P. Singer *Desacralizar la vida humana*. Madrid: Cátedra
- Spinoza, B. (1988) *Correspondencia* (trad. A. Domínguez). Madrid, Alianza
- (1999) *Ética* (trad. V. Peña). Madrid, Alianza
- (1999) *Tratado teológico-político* (trad. J. de Vargas y A. Zozaya). Barcelona, Folio
- Thompson, I. (1995). “Gaia y la política de la vida” en I. Thompson (ed) *Gaia: implicaciones de la nueva biología*. Barcelona, Kairós
- Verhovek, S. (2002) “Drilling Could Hurt Wildlife, Federal Study of Arctic Says” en *The New York Times*, 30 de Marzo de 2002
- Watson, R. (2003). *Descartes*. (trad. C. Gardini). Barcelona: Vergara
- Yovel, Y. (1990). “The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation” en E. Curley y P.F. Moreau (eds) *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden, E.J Brill.
- (1995). *Spinoza, el marrano de la razón* (trad. Marcelo Cohen). Barcelona: Anaya
- Zourabichvili, F. (2002). *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris, PUF

**CARTA DE AUTORIZACIÓN DEL AUTOR PARA LA CONSULTA, LA REPRODUCCIÓN
PARCIAL O TOTAL, Y PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DEL TEXTO COMPLETO.**

BOGOTÁ, D.C., 06 de Marzo de 2009

Trabajo de Grado

Señores
BIBLIOTECA GENERAL
Ciudad

Estimados Señores:

El suscrito GERMÁN ULISES BULA CARABALLO, con C.C. No. 80091006 de Bogotá, autor del trabajo de grado titulado SPINOZA: ÉTICA AMBIENTAL, presentado y aprobado en el año 2008 como requisito para optar al título de Magister en Filosofía autorizo a la Biblioteca General de la Universidad Javeriana para que con fines académicos, muestre al mundo la producción intelectual de la Universidad Javeriana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en Biblos, en los sitios web que administra la Universidad, las Bases de Datos, en otros Catálogos y en otros sitios web, Redes y Sistemas de Información nacionales e internacionales "Open Access" y en las redes de información del país y el exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad Javeriana.
- Permita la consulta, la reproducción, a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato CD-ROM o digital desde Internet, Intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer.
- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "**Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores**", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.



GERMÁN ULISES BULA CARABALLO
C.C No. 80091006 DE Bogotá

NOTA IMPORTANTE: El autor certifica que conocen las derivadas jurídicas que se generan en aplicación de los principios de derecho de autor.

C.C. FACULTAD DE FILOSOFÍA

PROGRAMA ACADÉMICO: MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS O TRABAJO DE GRADO: Spinoza: Ética Ambiental

Apellidos Completos	Nombres completos
BULA CARABALLO	GERMÁN ULISES

AUTOR

Apellidos Completos	Nombres completos
RAMIREZ	FABIO

DIRECTOR (ES)

Apellidos Completos	Nombres completos

ASESOR (ES) O CODIRECTOR

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:

FACULTAD: Filosofía

PROGRAMA: Carrera Licenciatura Especialización Maestría Doctorado

NOMBRE DEL PROGRAMA: Maestría en Filosofía

CIUDAD: BOGOTA

AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO: 2008

NÚMERO DE PÁGINAS 118 pág.

TIPO DE ILUSTRACIONES:

- Ilustraciones
- Mapas
- Retratos
- Tablas, gráficos y diagramas
- Planos
- Láminas
- Fotografías

SOFTWARE requerido y/o especializado para la lectura del documento: _____

MATERIAL ANEXO (Vídeo, audio, multimedia o producción electrónica):

Duración del audiovisual: _____ minutos.

Número de casetes de vídeo: _____ Formato: VHS ___ Beta Max ___ $\frac{3}{4}$ ___ Beta Cam _____

Mini DV _____ DV Cam _____ DVC Pro _____ Vídeo 8 _____ Hi 8 _____

Otro. Cual? _____

Sistema: Americano NTSC _____ Europeo PAL _____ SECAM _____

Número de casetes de audio: _____

Número de archivos dentro del CD (En caso de incluirse un CD-ROM diferente al trabajo de grado):

PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS: Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Unidad de Procesos Técnicos de la Biblioteca General en el correo biblioteca@javeriana.edu.co, donde se les orientará).

ESPAÑOL

Spinoza, Serres, Ética Ambiental, Chico Mendes
Naess, Ravven, Singer, Habermas

INGLÉS

Spinoza, Serres, Environmental Ethics,
Chico Mendes, Naess, Ravven, Singer,
Habermas

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS: (Máximo 250 palabras – 1530 caracteres):

Este trabajo examina la posibilidad de plantear una ética ambiental a partir de la filosofía de Spinoza. En la primera parte da un panorama de los problemas de la ética ambiental y resume la contribución posible de Spinoza. En la segunda parte se tratan algunos temas de ontología y epistemología de Spinoza para, en la tercera, construir la filosofía de Spinoza como una ética ambiental.

This work examines the possibility of constructing an environmental ethic from the philosophy of Spinoza. The first part gives an overview of problems for environmental ethics and summarizes Spinoza's possible contribution. The second part deals with Spinoza's ontology and epistemology in order to construct Spinoza's philosophy as an environmental ethic in the third part.