

EL HOMBRE QUE HABITA EN LOS SUBURBIOS.

LA ANTROPOLOGÍA SPINOZIANA COMO RESPUESTA POST-RENACENTISTA AL HUMANISMO

Daniel Pino

Abstract: Is it correct to accept an anthropological dimension in Baruch Spinoza's doctrine? Regardless of the answer we may suggest for this point, how could be this connected to the prevailing Humanism of the immediately previous period in which our author lived? Our proposal points to a positive stance in relation to the presence of an anthropological perspective in Spinoza's thought; perspective that may be seen as a reaction to that kind of Renaissance humanism that sees the human being in Nature a privileged kind. Therefore, in this paper we are going to analyse the way the concept of man evolves from this to the Spinozian formulation as a foundation in which it can be possible to accept the study of a certain Anthropology in his work.

1. En relación con la personalidad de Baruch Spinoza, y la posible vinculación de ésta con el pensamiento y contribuciones del autor, es fácil caer en «hagiografías e invectivas¹». El carácter solitario del personaje parece gobernar el rumbo de su persona en la historia de la filosofía, presentándonos (más desde la leyenda romántica que desde la frialdad de los hechos) como un errante de errancia anómala, a saber, la propia de quien es el expulsado entre los expulsados, causa de lo cual cristaliza un tránsito físico, material, desde la centralidad del comercio de Ámsterdam a la centralidad de lo político en La Haya siguiendo la tangente de los suburbios de Rijnsburg y Voorburg. Sucumbimos, por tanto, ante la tentación de tender puentes entre la biografía del autor hispanoholandés y su pensamiento, habida cuenta de la pertinencia, y pertenencia, que puede establecerse entre el hombre de Spinoza y *el hombre* Spinoza. No sucumbimos, sin embargo, ante otra tentación: la de exigirle a una antropología, spinoziana en este caso, la satisfacción de una cierta centralidad como transacción de una clase de privilegio en la naturaleza. Nuestro análisis no sólo espera responder a las exigencias que han de ser aceptadas para dar paso a una antropología, *sensu stricto*, como correa de transmisión entre la ontología y la política de nuestro autor; además, dicha antropología (filosófica) vendría a definir unas

¹ Citaremos en español a Spinoza siguiendo las traducciones de Atilano Domínguez (*Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986; *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988; *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988; *Tratado breve. Tratado teológico-político*, Madrid, Círculo de Lectores, 1995) y Vidal Peña (*Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2013). En este caso, V. PEÑA en B. Spinoza, 2013, 23.

propiedades en la idea de hombre que resultarían, diríamos, *inversamente deudoras* de la deriva humanista del Renacimiento, en tanto en cuanto la spinoziana sería una propuesta antsubstancialista del hombre en aras de una reformulación hacia lo modal. El tránsito de una a otra consideración no habría sido arbitrario ni azaroso (naciones éstas ciertamente improcedentes en toda exposición del pensamiento de este autor) sino que respondería justamente a las condiciones sociohistóricas que empiezan a desplegarse a partir del periodo que precede al del ateo virtuoso.

Ahora bien, ¿por qué antropología y no simplemente política? ¿Hasta qué punto no vendríamos a forzar los cabos epistemológicos de las enseñanzas de Spinoza de acuerdo a «concebir al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio [*Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur*]²»?

No es nuestra tarea, ni nuestra voluntad, la de estrangular la cuestión con el objetivo de validar un prejuicio, a saber, el de aceptar la realidad, si no substancial, sí particular, de un modo dado de ser en la naturaleza, a saber, el propio de lo humano. La idea de que «todo está en todo, pero en cada cosa según el modo que le es propio³» parece gobernar la ontología relacional en base a la cual nuestro autor despliega su visión de lo real, y sin embargo dicha idea coincide igualmente con una cosmovisión, la neoplatónica, cuyos cauces desembocan en una visión del hombre que acaba por privilegiar, de una u otra manera, a éste respecto de la naturaleza. No deja de resultarnos tentadora la reflexión en torno al tránsito que una concepción materialista que hunde sus raíces en la metafísica de Anaxágoras, primero, y de Demócrito, más adelante, para ser recuperada por Spinoza en clave inmanentista tras servir de alimento a un conjunto más o menos homogéneo de doctrinas que militan en las filas de la filosofía cristiana (hasta cierto punto heterodoxa) del Renacimiento. Comprobaremos que es ésta, por tanto, una reflexión acerca de cómo llega a admitirse una antropología, en tanto en cuanto estudio del modo de ser humano, frente al Humanismo.

La respuesta, sin embargo, no es inmediata. Para ilustrar esto, queremos introducir una distinción entre lo que hemos dado en llamar “humanismo centrípeto” y “humanismo centrífugo”: dos nociones que se relativizan respecto a otros tantos ejes, a saber, el ser humano y un absoluto de referencia que, según nos situemos en un determinado paradigma, habrá de ser Dios o la naturaleza. Es la relación, digámoslo así, que se va a establecer entre el todo y la forma en que se expresa esa propiedad de la totalidad en

² E, III, praef. (G, II, 218; trad. es. V. Peña, pp. 197-198).

³ PROCLO, *Elements of Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1963, 92-93.

función del *modo* en que participa de ese «todo». Ambas posturas vendrían a representar, por tanto, cómo se incardina la posición de lo humano de acuerdo a la totalidad, lo cual exige ilustrar, en primera instancia, las propiedades que definen la naturaleza de dicha totalidad para deducir a partir de ellas las que definen la naturaleza del hombre, esto es, las condiciones de lo antropológico.

2. Oteada a vista de pájaro comprobamos que la *Ética* de Spinoza comienza con la descripción y justificación del Dios autogenerador⁴ y concluye con la identidad de felicidad y virtud⁵, punto de llegada, mas no de cierre, de todo análisis de comportamiento ético. De Dios al hombre como expresión de libertad en el ámbito de la necesidad, la obra cumbre del autor judío atraviesa la vía de la correcta comprensión que éste habría de hacerse de Aquél en tanto en cuanto «todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios⁶»; vía que, sin embargo, está justamente interrumpida, a la altura del apéndice de la primera parte de este libro, por «el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin⁷», y esto a causa de que «nacen ignorantes de las causas de las cosas⁸». El análisis spinoziano sugiere a partir de las premisas que se apuntan aquí la parentela entre antropocentrismo y antropomorfización; parentela que, viciada por el mal hábito, por una *mala ética*, habría devenido en superstición, «ese asilo de la ignorancia⁹» que «transforma por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa¹⁰». Ahora bien, ¿cómo habría devenido esa incompreensión en la constitución de toda estructura supersticiosa? Adelantamos esa cuestión señalando que se trata de una inadecuación de la parte respecto al todo. En este caso, de la parte propiamente humana en determinación a la totalidad de la naturaleza, sea vista ésta en términos estrictamente materialistas o entendidos desde la substancialidad divina.

Las claves humanísticas, esto es, de la centralidad del hombre en la naturaleza, con las que se encuentra Spinoza, vienen avaladas en la cultura europea del XVII en base a tres ejes. En primer lugar, la conciencia judeocristiana del ser humano impone sobre éste

⁴ «Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente». E, I, Def. 1 (G. II, 4; trad. es. V. Peña, p. 66).

⁵ «La felicidad [*beatitudo*] no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma [...]». E, V, pr. 42 (G. II, 592, trad. es. V. Peña, p. 416).

⁶ EP 73 (G. IV, 307b; trad. es. V. Peña, p. 387).

⁷ E, I, app. (G. II, 79-80; trad. es. V. Peña, p. 111).

⁸ E, I, app. (G. II, 80; trad. es. V. Peña, p. 113).

⁹ E, I, app. (G. II, 88; trad. es. V. Peña, p. 117).

¹⁰ E, I, app. (G. II, 86; trad. es. V. Peña, p. 118).

el liderazgo de la Creación, en tanto en cuanto el hombre fue creado *imago Dei* y, por tanto, realizado en aras de la dominación (Gn, 1:28). En segundo lugar, la naturaleza humana, creada a imagen de Dios, abre el horizonte de posibilidad del conocimiento de la obra divina. Esta concepción habría de entenderse como una superación de la actitud medieval que subraya la mediocridad del hombre. En tercer lugar, la depuración de dicho horizonte de posibilidad a partir de las coordenadas de la subjetividad, según la cual toda potencia de conocimiento sería la propia de un sujeto dotado de una razón que instrumentaliza el proceso cognoscitivo.

En este sentido, la contribución del neoplatonismo sería central en la constitución de un Humanismo, el renacentista, que destaca el carácter activo del ser humano, tanto en lo concerniente a la producción *en* la naturaleza, como a el terreno del conocimiento. No en vano, el pensamiento de Nicolás de Cusa, a la sazón punto fundamental en el cambio de paradigma, sanciona esta actitud, señalando que «la mente humana, que es de una excelsa semejanza de Dios, participa de la fecundidad de la naturaleza creada¹¹». La fecunda naturaleza a la que se refiere el cusano no parece ser muy distinta a la que contempla otro de los eslabones del neoplatonismo, el florentino Pico della Mirandola, a cuyo ser humano «el Padre le confirió simientes de toda especie y gérmenes de toda vida¹²». La continuidad entre Cusa y Pico, desarrollada a través del maestro de éste, Marsilio Ficino, se percibe en lo que nos atañe a través de la imagen de una naturaleza humana cuya participación en el mundo resulta fáctica en términos de conocimiento, habida cuenta del «perfil indefinido¹³» del hombre en el entorno en que se inscribe. El recorrido que se establece entre el cusano y el florentino (que habrá de eclosionar en el materialismo de Giordano Bruno, que nos ocupará más adelante) se incardina en una serie de coordenadas que habrán de tener su reflejo en la descripción de una antropología spinoziana, toda vez que ésta pueda observarse tras desprenderse de los ambages humanistas en que se enroscan las tendencias de los siglos XV y XVI. Dichas coordenadas quedan expresadas en palabras del propio Pico:

(...)La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, *te la determinarás según el arbitrio* en cuyas manos te puse. Te he constituido en medio del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él hay. No te hice celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal,

¹¹ N. de CUSA, *De Coniecturis. Opera Omnia, vol. III* (ed. J. Koch, C. Bormann, I.G. Sender), Hamburg, F. Meiner, 1972, I-1, 5.

¹² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008, 209.

¹³ op. cit. 207.

con el fin de que, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y cinceles en la forma que tú prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás ser regenerado en las realidades superiores que son divinas, de acuerdo con la determinación de tu espíritu. ¡Oh suma magnanimidad de Dios Padre, oh suma y admirable felicidad del hombre al que le ha sido concedido obtener lo que desee, ser aquello que quiera!¹⁴

La defensa de la dignidad humana que enarbola Pico se enrosca de forma concreta en la capacidad que tiene el hombre para determinarse a sí mismo. Y si bien esa capacidad (esa *potencia*, ya sea vista ésta a la manera aristotélica o al modo spinoziano) le viene dada por Dios, la dádiva existencial que le confiere su Creador constituye ontológicamente a un ser que queda entonces desprendido de la obra (o mejor *en* la obra) divina. Siendo así, la misión del hombre se estima en un *hacerse* en sus propias manos. Este carácter activo habrá de quedar patente en aras de ser aquello que «le es propio» (esto es, el alcance de su humana naturaleza), alejándose de lo que no lo es (deviniendo bestia). El carácter humano, esto es, lo que lo define en su dignidad, vendría dado en su definición respecto a lo que lo aleja de su animalidad. El propio florentino parece tener en mente el relato del pecado original al señalar que «si veis a alguno entregado al vientre arrastrarse por el suelo como una serpiente no es hombre ése que veis¹⁵», vinculando esa idea de indignidad con un comportamiento carente de propiedades humanas, es decir, distante de una cierta racionalidad y entregado a la sensualidad: «si hay alguien esclavo de los sentidos, (...)no es un hombre lo que veis sino una bestia¹⁶».

Con todo, es a partir de Pico cuando el Humanismo renacentista establece las coordenadas de una tendencia centrípeta, esto es, haciendo del hombre centro del marco regulador (dominante) de la naturaleza. Este Humanismo centrípeto hace del libre albedrío el centro de gravedad en torno al cual pivota toda acción del individuo, gracias a la cual se hace posible el mandato divino de sojuzgar todo aquello que habita la Creación, y en última instancia, de sojuzgar su propia humanidad (esto es, de regular o dominar su propia naturaleza). A la hora de definirla en estos términos, esta expresión humanista supone en la potencia del hombre la plena capacidad de acción y existencia en el mundo, de modo que *ser* y *poder* adquieren identidad en el terreno de la acción: la existencia en acto, diríamos, habría de ser no sólo la plena expresión del hombre en la naturaleza, sino acaso la única válida. Esta idea se estima como una de las guías del pensamiento neoplatónico renacentista a partir de Nicolás de Cusa con su noción central del *Possesset*,

¹⁴ op. cit. pp 207-209. Las cursivas son nuestras.

¹⁵ op. cit. p. 211.

¹⁶ Ibidem.

recorriendo la obra de Pico y llegando hasta Giordano Bruno, quien señala que «no hay nada de que se pueda predicar el ser, a que no pueda atribuirse el poder ser¹⁷». Precisamente en el recorrido que realiza esta idea hasta llegar al nolano se abre la horquilla hacia el tránsito a una nueva tendencia en el Humanismo renacentista hasta se revierte en una tendencia centrífuga. No en vano, éste reconoce que «el hombre es lo que puede ser, pero no todo lo que puede ser¹⁸», habida cuenta que «lo que es todo lo que puede ser es uno que en su ser contiene a todo el ser¹⁹».

El paso de una tendencia centrípeta a otra centrífuga, decíamos arriba, no sólo toma como referencia, dentro de la reflexión que nos ocupa, la posición del hombre, sino también la coordenada de la totalidad de la cual éste participa. Si bien el Humanismo centrípeta viene a designar una completa o parcial centralidad del hombre respecto a la naturaleza, sólo superada por una figura divina que le concede ese lugar en el tablero de la existencia, el Humanismo centrífugo conservaría la consideración de dicha centralidad, aunque desplazando la posición hacia rangos periféricos. En este sentido, ¿hasta qué punto el reconocimiento de la libertad humana que preconiza el Humanismo viene adecuadamente avalado por la providencia divina en estos términos? Según estemos en disposición de responder a esta pregunta, habremos de contemplar dos facetas que desplazarán la idea del hombre en una tendencia hacia la centralidad de la realidad (centrípeta) o hacia espacios no privilegiados (centrífuga). La clave neoplatónica de la proposición 103 de Proclo, que hunde sus raíces como hemos dicho en Anaxágoras, culmina en el aldabonazo con el que Bruno dispone un nuevo escenario hacia el materialismo, de forma que la centralidad sólo puede predicarse de una totalidad identificada con el Universo mismo, ya que «podemos afirmar con certidumbre que el Universo es todo él centro o que el centro del Universo está en todas partes²⁰». Veámoslo de otro modo.

En todo Humanismo, el tratamiento del hombre goza de una distinción que hunde sus raíces en el primero de los tres ejes descritos. Pero eso no convierte cualquier forma de esta distinción en patrimonio cristiano. El neopaganismo de Jorge Gemistos, Plethon, a la sazón uno de los reintrodutores de Platón en el mundo latino (y más concretamente, de la corriente neoplatónica que prende la mecha del Humanismo europeo), ya contempla

¹⁷ G. BRUNO, *De la causa, el principio y el uno*, Buenos Aires, Losada, 2010, 120.

¹⁸ op. cit. p. 121.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ op. cit., p. 161.

la dignidad del hombre como eslabón de la armonía del mundo, destacando un carácter heroico de lo humano que precisamente reivindicará Bruno²¹. Retrotrayéndonos más incluso en el tiempo reconocemos el germen de la *mensura mensurans* cusana en la célebre sentencia de Protágoras: la medida que es el hombre para todas las cosas debiera de comprenderse así en función de la dotación que el ser humano, en su dignidad, dispone como un modo de ser particular. La misma idea queda recogida, como decimos, en Nicolás de Cusa, para quien, en la *medida* en que la mente humana conoce a través de conjeturas, «el hombre es Dios, pero no absolutamente, porque es hombre²²». Entendemos por tanto que el paso del primer al segundo eje que describíamos arriba se hace efectivo de acuerdo a la potencia intelectual del ser humano, haciendo necesario el dictamen divino de dominación de la naturaleza sólo en el marco de las coordenadas culturales judeocristianas, quedando éste disuelto a poco que concentremos el objeto de análisis de lo propiamente humano más allá de las condiciones en que se realiza dicho análisis. Por lo tanto, la centralidad humana, vista ésta en términos de potencia cognoscitiva, quedaría expuesta de acuerdo a un solo término descrito en dos direcciones: Dios o la naturaleza, esto es, en virtud de una consideración del hombre como admitido en su excelencia de acuerdo a una relación vertical (“humanismo centrípeto”) o según una relación horizontal (“humanismo centrífugo”).

La doctrina con la que irrumpe Bruno inicia el camino de la destitución de una instancia reguladora que está separada de la totalidad regulada. Es decir, sirve para torcer el vector de determinación del hombre desde la verticalidad del Humanismo que le precede (y que todavía habrá de perseverar en la tradición subjetivista posterior que guía el tercero de los tres ejes que hemos mencionado) hacia una horizontalidad que acabe saltando por los aires hasta disolverse en la totalidad misma que ejerce como referencia absoluta. Es la conclusión inevitable que se alcanza cuando se admite que «el centro del Universo está en todas partes», de tal forma que «todo esté en cada cosa²³». De acuerdo a esta situación, el *nolano* se ofrece ante el problema que se suscita cuando ha de darse cuenta de las diferencias patentes en la naturaleza:

Pero me diréis acaso: ¿por qué, entonces, cambian las cosas, y la materia particular tiende a [asumir] otras formas? Respondo que esa transformación no tiende a otro ser, sino a otro *modo de ser*. Y ésta es la diferencia que media entre el Universo y las cosas del Universo: aquél comprende todo el ser y todos los modos del ser; éstas [en cambio] tienen cada una

²¹ G. BRUNO, *Los heroicos furores*, Madrid, Tecnos, 1987, 56-57.

²² N. de CUSA. 1972, II-14, 143.

²³ G. BRUNO, 2010, 161.

todo el ser, mas no todos los modos de ser, y no pueden poseer en acto todas las circunstancias y los accidentes, porque muchas formas son incompatibles en el mismo substrato, o por ser contrarias [entre sí] o por pertenecer a especies diferentes; como no puede existir el mismo substrato individual bajo los accidentes de caballo y de hombre. [...] Por tanto debéis concebir que todo está en todo, pero no en totalidad y omnímodamente en cada cosa. Por lo cual debéis entender que todo cuanto hay es uno, pero no en el mismo modo [de ser]²⁴.

No cabe duda de que este autor apura, casi hasta sus últimas consecuencias, los principios de la unidad como realidad radical que preconiza el neoplatonismo, y al trasladar esos principios al terreno de un claro materialismo, realiza una transacción de los términos que acaba por emitir la sentencia de muerte del Humanismo: «así como el hombre, conforme con su propia naturaleza de hombre, es diferente del león, según su naturaleza propia de león, y con todo, por la naturaleza común [que tienen] de animal, de sustancia corpórea y otras semejantes, no son diferentes sino una misma cosa²⁵». Copérnico destituyó a la Tierra como centro del Universo; Bruno fue más allá. Ni siquiera el Sol lo era, sino uno más de los luceros del firmamento; Sol, en torno al cual orbitaba un planeta, del cual el ser humano no era sino un habitante más. Sin privilegios.

3. Las llamas que el 17 de febrero de 1600 prendieron en la romana plaza de Campo de' Fiori no sólo se llevaron la vida del nolano. El Renacimiento ardió con él. Sin embargo, la inercia adquirida por la nueva idea de hombre que se vino desarrollando durante los dos siglos anteriores no se detuvo. Si el propio Bruno se lamentaba diciendo que «aquellos a quienes el destino les ha permitido saborear la ambrosía, beber el néctar y disfrutar el placer de la majestad, están conminados igualmente a sobrellevar todas las cargas que esto trae consigo²⁶», la empresa no habría de ser más liviana en manos de quienes perseverasen en ella. La condena del napolitano esquinó de alguna forma toda pretensión de abierta radicalidad en la apertura del conocimiento en Europa, cosa que pudo comprobar el Cardenal Belarmino, quien tuvo ocasión de dirigir otro emblemático proceso inquisitorial, esta vez contra Galileo, 33 años más tarde. La pira fue esquivada entonces tras la convenida retractación de las ideas heréticas.

La cautela spinoziana, sin embargo, habría de proteger la senda iniciada por los humanistas, aunque en un clima notablemente diferente. El optimismo iluminista del

²⁴ op. cit. 161-162. Las cursivas son nuestras.

²⁵ op. cit. 140.

²⁶ G. BRUNO, *La expulsión de la bestia triunfante*, Cien del Mundo, México, 77.

Renacimiento se vio truncado por los claroscuros del Barroco, periodo que hace emerger la naturaleza de unos hombres cuyas «ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo²⁷». El retrato que presenta Spinoza de esa naturaleza parece estar realizado con la paleta de color de Bruno. Y ello a pesar de que el registro notarial que se realizó de la biblioteca del judío tras su muerte no aporta pruebas de que alguna vez tuviese contacto con sus obras²⁸.

Las dos coordenadas en torno a las cuales habríamos venido caracterizando al ser humano de acuerdo al Humanismo se muestran sin ambigüedades en Spinoza. Ya decíamos que su obra cumbre incardina al hombre en la naturaleza, y lo hace describiendo el marco de lo real con la célebre minuciosidad geométrica que va desde Dios como totalidad²⁹ substancial³⁰ cuya libertad es necesaria³¹, hasta la libertad humana³² como cumbre del entendimiento³³ en aras de todo proyecto salvífico: la felicidad [*beatitudo*] identificada como «la virtud misma³⁴». A pesar de todo, como apunta Alexander Matheron, Spinoza no define la esencia *específica* del hombre³⁵. La crítica del estudioso francés ha dado pie a una línea de autores refractarios a la defensa de una antropología spinoziana, entre los cuales destacamos a Gabriel Albiac, quien se muestra abiertamente contrario al señalar que «todo espacio para una pretendida “antropología filosófica” está estrictamente suprimido, y su pretensión de teoreticidad, críticamente aniquilada. No es que no haya “antropología espinosiana” (*sic*), es que no hay, desde una perspectiva espinosiana, antropología que no sea delirante³⁶». Así las cosas, cabría plantearse en qué medida el tránsito desde la ontología hasta la política, vocación última, y fundamento a un tiempo, de toda la doctrina de nuestro autor, puede realizarse sin detenerse en la estación de la descripción antropológica. Como señala Francisco José Martínez, «aunque

²⁷ TTP, praef. (G, III, 5; trad. es. A. Domínguez, p. 215).

²⁸ La conexión entre Bruno y Spinoza es tan atractiva como problemática. Efectivamente, no hay evidencias históricas ni documentales de que nuestro autor leyera la obra del nolano, a pesar de que la obra del hispano-holandés está profusamente salpicada de ideas y lenguaje procedentes de la doctrina del malogrado dominico. En este sentido, recomendamos a modo de consulta lo dicho en A. CAMPILLO, *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, 124, así como R. Popkin, *Spinoza*, London, Oneworld Publications, 2013, 111.

²⁹ E, I, pr. 15 (G. II, 31; trad. es. V. Peña, p. 81).

³⁰ E, I, pr. 9 (G. II, 19; trad. es. V. Peña, p. 77).

³¹ E, I, pr.16 (G. II, 41; trad. es. V. Peña, p. 86).

³² E, V, praef. (G. II, 526; trad. es. V. Peña, p. 376).

³³ E, V, pr. 27 (G. II, 569; trad. es. V. Peña, p. 401).

³⁴ E, V, pr. 42 (G. II, 592, trad. es. V. Peña, p. 416).

³⁵ A. MATHERON, “L’anthropologie spinoziste?” en: *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Études sur Spinoza*, Paris, Éditions J. Vrin, 1985, 21.

³⁶ G. ALBIAC, *La sinagoga vacía*, Madrid, Tecnos, 2013, 458.

la obra de Espinosa (*sic*) culmina en una ética y una política, su naturalismo le lleva a anclar dicha ética y dicha política, primero en una ontología inmanentista, después en una física o teoría general de los cuerpos y, por último, en una antropología muy centrada en el cuerpo y su potencia³⁷». No es la única consideración que desde la investigación autorizada se realiza en este sentido. Pierre-François Moreau define la de Spinoza como una «antropología del *conatus*³⁸» que describe, en función de la calidad cognoscitiva, dos variedades de lo humano:

Para Spinoza, el profeta es un hombre piadoso -es decir, un hombre aplicado a la justicia y a la caridad- cuya imaginación es particularmente vivaz. El análisis spinozista va a fundarse aquí, por tanto, en la distinción entre entendimiento e imaginación. Dicho análisis, así, supone una antropología según la cual existen dos tipos de hombre: el hombre de entendimiento (el que recurre a la luz natural, a la razón) y el hombre de imaginación, el cual se indigna ante situaciones de injusticia y llama a los hombres a una mayor justicia y caridad³⁹.

Con todo, la admisión de una antropología filosófica en la doctrina de nuestro autor se nos presenta como fundamental, en tanto en cuanto esta dimensión supone el marco de reflexión y comprensión de uno de los modos de ser de la substancia, entendido esto según que «nuestra alma es o una sustancia o un modo. No es sustancia, porque ya hemos demostrado que no puede existir en la naturaleza ninguna sustancia limitada. Luego es un modo⁴⁰»; y esto porque «a la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre⁴¹». Así, la caracterización del objeto de una antropología spinoziana se constituye a partir de la definición del hombre como aquella cosa singular existente en acto que «consta de un alma y un cuerpo, [y éste] tal como lo sentimos⁴²».

Ahora bien, y en este punto se sitúa el inicio de la respuesta al Humanismo, ¿qué posición ocupa este modo de ser respecto a la referencia de la totalidad natural? Seguidamente a lo dicho, Spinoza señala que

(...) lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados. De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo

³⁷ F.J. MARTÍNEZ, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2007, 83.

³⁸ P.F. MOREAU, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2014, 227.

³⁹ op. cit. 162.

⁴⁰ KV, II, praef. 5, 1 (G. I, 51; trad. es. 103).

⁴¹ E, II, pr. 10 (G. II, 117; trad. es. V. Peña, p. 138).

⁴² E, II, pr. 13. cor. (G. II, 125; trad. es. V. Peña, p. 143).

que lo es de la idea del cuerpo humano, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa. No obstante, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que *una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra*; y, por ello, para determinar *qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano*. Pero ni puedo explicarla aquí, ni ello es preciso para lo que quiero demostrar. Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás.⁴³

Cabría deducir de aquí la idea tácita de una cierta excelencia reconocida en el alma humana como idea del cuerpo respecto al resto de «individuos animados». Dicha excelencia vendría dada por las propiedades de un cuerpo que, en virtud de su complejidad⁴⁴ haría posible «mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras⁴⁵», y ello sin realizar una operación de extracción de la propia individualidad humana respecto de un entorno omniabarcante, ya que «es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza⁴⁶». Por esta razón, «padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que *no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes*⁴⁷», viéndose la existencia de un determinado individuo humano «superada por la potencia de las causas exteriores (E, IV, pr. 3)⁴⁸». La *fuerza [vis] existencial*⁴⁹ del hombre se entendería precisamente en los mismos términos en los que Moreau formula la caracterización de su antropología del *conatus*.

Si bien la potencia, esto es, la esencia de la substancia⁵⁰ está identificada con su propio *conatus*⁵¹ en tanto que el esfuerzo y resultado por perseverar en su propia substancialidad, habremos de deducir la particularidad en que ese esfuerzo se expresa en su dimensión modal. Spinoza expone tres de esas modalidades del *conatus*: voluntad «cuando se refiere al alma sola», apetito «cuando se refiere al alma y al cuerpo» y deseo cuando se trata del «apetito acompañado de la conciencia del mismo⁵²». El autor esquiva

⁴³ E, II, pr. 13. sch. (G. II, 126; trad. es. V. Peña, p. 144). Las cursivas son nuestras.

⁴⁴ E, II, post. 4 (G. II, 138; trad. es. V. Peña, p. 151).

⁴⁵ E, II, post. 6 (G. II, 139; trad. es. V. Peña, p. 151).

⁴⁶ E, IV, pr. 4 (G. II, 388; trad. es. V. Peña, p. 296).

⁴⁷ E, IV, pr. 2 (G. II, 387; trad. es. V. Peña, p. 295). Las cursivas son nuestras.

⁴⁸ E, IV, pr. 3 (G. II, 388; trad. es. V. Peña, p. 296).

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ E, I, pr. 34. (G. II, 77; trad. es. V. Peña, p. 108).

⁵¹ E, III, pr. 6 (G. II, 239; trad. es. V. Peña, p. 209).

⁵² E, III, pr. 9, sch. (G. II, 242; trad. es. V. Peña, pp. 211-212).

toda ambigüedad cuando inicia su relación de definiciones de los afectos, a la sazón, el despliegue en que se reconoce la efectualidad de las afecciones en el ámbito del hombre bajo el atributo de pensamiento, al señalar, ya en el arranque mismo de la clasificación, que «el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella⁵³». Resulta importante inscribir la consideración esencial del individuo humano en relación a la consideración esencial de la naturaleza de la que es parte, a partir de lo cual «se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas⁵⁴». Entendiendo pues que el mapa de la actividad del hombre viene determinado desde los afectos (en relación al alma) y desde las afecciones (en relación al cuerpo) se entiende con claridad que «el deseo no es otra cosa que el esfuerzo mismo por obrar⁵⁵».

La acción efectiva se presenta por tanto como la culminación de aquello que constituye la esencia del hombre; acción que encuentra su distinción respecto al resto de realizaciones fácticas en que se expresa la substancia en la condición de posibilidad dada por abrirse a la «conciencia de sí» que la separa del mero apetito. La operación a la que está llamada esa *autoconsciencia*, sin embargo, no resulta sencilla ni inmediato. Después de todo, «todo lo excelso es tan difícil como raro⁵⁶». Spinoza admite que «la idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del alma humana⁵⁷», por lo que «no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder [*nostra potestate pendeat*], mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas⁵⁸». A este respecto, Albiac señala una importante distinción, según la cual

la consciencia no es sino representación imaginaria; como tal, genera reconocimiento identificativo y no es, en el fondo, sino proyección, en mayor o menor medida desplazada, del deseo. El conocimiento establece la red causal que determina la definición de *individuum*, entendiendo como tal cualquier ente determinado; en la misma medida, el objeto apetecido y el sujeto que el impensado deseo configura⁵⁹.

⁵³ E, III, affe. Del. 1 (G. II, 336; trad. es. V. Peña, p. 261).

⁵⁴ E, IV, pr. 4, cor. (G. II, 391; trad. es. V. Peña, p. 297)..

⁵⁵ E, IV, pr. 59, dem. (G. II, 481; trad. es. V. Peña, p. 347).

⁵⁶ E, V, pr. 42, sch. (G. II, 594; trad. es. V. Peña, p. 417).

⁵⁷ E, II, pr. 29 (G. II, 161; trad. es. V. Peña, p. 164).

⁵⁸ E, V, pr. 4, schl. (G. II, 539; trad. es. V. Peña, p. 383).

⁵⁹ G. ALBIAC en op. cit. p. 113, nota 41.

Consciencia y conocimiento se entrelazan operativamente como lo hacen la imaginación y la razón en la acción humana. En la medida en que esta relación sea ocasión productiva para generar ideas adecuadas (esto es, entendidas clara y distintamente), el hombre estará más próximo de inscribirse en el programa soteriológico que define al sabio spinoziano; por el contrario, si deriva en ideas inadecuadas, el individuo habrá de verse sometido por el gobierno de las pasiones, y con ello, en situación de servidumbre y presa de la superstición. La libertad del hombre no consistiría así en ser «conscientes de sus voliciones y de su apetito⁶⁰», ya que «ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran⁶¹», sino justamente en conocer esas causas, con la dificultad que ello implica al ser modos finitos cuyo proceso cognoscitivo se realiza bajo especie de duración. Se trata, a fin de cuentas, de ser, no sólo individuos deseantes en tanto conscientes de sus apetitos, sino más allá: concedores de las condiciones en que se expresa el deseo mismo⁶². Así, el naturalismo relacional con el que Spinoza caracteriza su ontología inmanentista viene a admitir las condiciones en las que el ser humano se distingue, sin privilegio, de otros modos de ser la substancia. Condiciones explicadas en la sintonía entre las dimensiones imaginativa e intelectual del individuo humano, ya que «las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente, que las otras⁶³», dando pie a que «quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos⁶⁴». La culminación de esto es el adecuado conocimiento de las cosas singulares, y «cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios⁶⁵», alcanzándose el tercer género de conocimiento, del que «nace [...] el mayor contento posible⁶⁶». La antropología del *conatus* vendría a ser con ello la antropología de la alegría que, «orientada al conocimiento de Dios, está impulsada por la fuerza del deseo⁶⁷».

⁶⁰ E, I, app. (G. II, 81; trad. es. V. Peña, p. 113).

⁶¹ Ibidem.

⁶² A este respecto, recomendamos la lectura de H. FRANKFURT, “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en: *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz, 2006, 25-45.

⁶³ E, V, pr. 12 (G. II, 553; trad. es. V. Peña, p. 391).

⁶⁴ E, V, pr. 15 (G. II, 555; trad. es. V. Peña, p. 392).

⁶⁵ E, V, pr. 24 (G. II, 568; trad. es. V. Peña, p. 400).

⁶⁶ E, V, pr. 27 (G. II, 569; trad. es. V. Peña, p. 401).

⁶⁷ A. DOMÍNGUEZ, “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo”, en: *Logos, anales del seminario de metafísica*, Vol. 10, Núm. 10, (63-89), 1975, 88.

4. Desde esta perspectiva, no sería la de Spinoza una postura antihumanista como habrían venido a señalar autores como Althusser, en tanto en cuanto no erradica la consideración del hombre dentro de la naturaleza. Sería más bien una suerte de *contrahumanismo*, entendiéndose la antropología spinoziana como una respuesta a las propiedades fundamentales de un Humanismo, de carácter abiertamente centrípeto, que resalta la posición del hombre en el mapa de la realidad. Así como entendemos que la superación cognoscitiva que supone la razón respecto a la imaginación no implica la destitución de ésta, tampoco habría de verse la justificación de lo humano, en tanto en cuanto «partícula⁶⁸» de la totalidad natural, como algo desprovisto de unas propiedades que lo distinguen del resto de modos de la substancia. Imaginación y razón son géneros que abren el paso, en su correcta adecuación de acuerdo a la construcción de nociones comunes, a la ciencia intuitiva; la comprensión de lo humano (esto es, autoconsciencia y autoconocimiento para nosotros, que somos determinados modos de ser la naturaleza) y de la totalidad en que nos inscribimos brinda la ocasión para reflexionar una antropología, y acerca de una antropología, en el pensamiento de Spinoza. Después de todo, «dado, pues, que nuestra alma, por el simple hecho de que contiene objetivamente, en sí misma, la naturaleza de Dios, y participa de ella, tiene poder para formar ciertas nociones, que explican la naturaleza de las cosas, y enseña la práctica de la vida⁶⁹».

La respuesta post-renacentista al Humanismo que supone la consideración de una antropología spinoziana implica, en resumen, la aceptación de una realidad que, lejos de considerarse «como un imperio dentro de otro imperio», se adecua a la legislación natural de acuerdo al «modo en que le es propio», esto es, dotada de unas propiedades que no le son ajena a la totalidad substancial. Propiedades que se materializan en juegos, considerados bajo especie de eternidad, de composición y descomposición, es decir, de una complejidad concretada bajo atributo de extensión y bajo atributo de pensamiento. La complejidad del cuerpo humano *es* la complejidad del alma del hombre, de modo que la pregunta que sale al paso a partir de la aceptación de una antropología spinoziana apunta a la naturaleza de esa complejidad que, como hemos dicho, no es ajena a la escurridiza complejidad de la substancia. No sabemos lo que puede un cuerpo⁷⁰, ni cómo la mente se relaciona con éste, del mismo modo que resulta «tan difícil como raro» establecerse en la vía del conocimiento de ese Dios omnipresente en quien todo es y se

⁶⁸ TP, 8, 5 (G. III, 22; trad. es. A. Domínguez, p 89).

⁶⁹ TTP, I (G, III, 16; trad. es. A. Domínguez, p. 229).

⁷⁰ E, III, pr. 2, sch. (G. II, 228; trad. es. V. Peña, p. 204).

concibe⁷¹. Sólo queda tomar a ese hombre, desahuciado del centro de la totalidad, y pensarlo como punto de partida del conocimiento. Un hombre que, como el resto de cosas singulares, transita la periferia indefinida del infinito. Un hombre, el de Spinoza, que como el hombre Spinoza, habita en los suburbios.

⁷¹ E, I, pr.15 (G. II, 31; trad. es. V. Peña, p. 81).