https://doi.org/10.29393/CF5-5ICEA10005

LA IDEA DE CONATUS, UNA DE LAS CLAVES DE LA ETICA SPINOZIANA

EDISON ARIAS ARCOS

Se sabe que en 1675, hace justamente trescientos años, Spinoza había terminado de redactar su Etica, sin embargo el ambiente hostil que lo rodeaba, especialmente en Amsterdam, le impide dar curso a su publicación. En efecto, una serie de movimientos políticos, generados dentro y fuera de Holanda, determinan un violento cambio en el poder, detentado por los hermanos de Witt, amigos y protectores de nuestro filósofo, quienes son injusta y vilmente asesinados por el populacho el día 20 de agosto de 1672, acontecimiento que conmueve a tal punto a Spinoza que lo lleva a redactar un indignado escrito con el título "Ultimi Barbarorum". Es esta, tal vez, una de las razones de la poca simpatía que parece manifestar por el vulgo, recordemos sino la frasesita aquella de que: "el vulgo es terrible cuando carece de miedo" del Escolio de la Proposición LIV del Libro IV de la Etica, entre otras del mismo estilo que no son del caso ahora retomar.

Es la época en que el Elector Palatino de Heidelberg le ofrece una cátedra de filosofía en la Universidad, ofrecimiento que es, gentil pero firmemente, rechazado por Spinoza en resguardo de su independencia intelectual; es ya célebre la carta XLVIII, fechada en La Haya el 30 de marzo de 1673, y donde le señala a Fabricius, consejero del Elector Carlos Luis, que:

"Si yo hubiese tenido el anhelo de ocupar una cátedra profesoral, no hubiese podido aspirar a otra que la que me ofrece a través de vos el Serenísimo Elector, sobretodo cuando el muy gracioso Príncipe quiere concederme la libertad de filosofar, por no decir nada del deseo que tengo desde hace tiempo de vivir, en un país donde reina un Príncipe del cual todos admiran la sabiduría. Pero no he sido tentado jamás por la enseñanza en público, y no he podido determinarme, aun cuando lo he pensado largamente, a aprovechar esta magnífica ocasión. Pienso, en primer

lugar, que debería renunciar a proseguir mis trabajos filosóficos en el caso de consagrarme a la enseñanza de la juventud. Por otra parte, ignoro dentro de qué límites debería estar contenida mi libertad de filosofar a fin de que no pareciese querer perturbar a la religión establecida: la contienda religiosa, en efecto, proviene menos de un celo religioso ardiente que de pasiones diversas o del apego a la contradicción, que desvía de su sentido y condena todas las palabras, aun cuando sean la expresión de un pensamiento recto. Yo le he ya experimentado en mi vida solitaria y privada y sería mucho más de temer, si me elevase a ese grado de dignidad. Podéis apreciar, en consecuencia, Señor, que lo que me detiene, no es tanto la esperanza de una fortuna más elevada, sino el apego a mi tranquilidad que yo creo poder preservar, en alguna medida, absteniéndome de dar lecciones públicas..."

Hasta aquí esta carta pluridicente y que entre otras cosas, nos viene a indicar que no siempre la universidad, como institución cultural, ha logrado crear un ámbito propicio y atrayente para el cultivo de la ciencia y del pensamiento de superior nivel.

Esta atmósfera desagradable que se había formado en torno a Spinoza viene a entenebrecerse todavía más con la pretendida visita que en mayo de 1673 habría hecho al Príncipe de Condé, al mando de las tropas francesas de ocupación, en su cuartel general de Utrecht, volviéndose de esa manera sospechoso de colaborar con el enemigo y hasta de espía, según los rumores que recoge un biógrafo contemporáneo suyo (1).

Todo lo cual contribuye a aumentar su soledad y aislamiento, inhibiéndolo en su intención de exponer su obra mayor, que contiene su pensamiento definitivo, a un público lector cuya animadversión había sido preparada con motivo de la polémica que se había desatado en 1670 a causa de la publicación de su Tratado teológico-político, obra considerada atea, impía y aún anticristiana.

Es la razón que explica por qué la Etica tuvo que ser publicada póstumamente, integrando el conjunto de su obra, en 1677, y gracias a un legado anónimo.

La Etica representa la culminación de un pensamiento que se elabora en el transcurso de aproximadamente quince años, desde 1660, desde el momento en que Spinoza comienza a exponer sus ideas a un círculo muy reducido de amigos, lo que dará lugar al Breve Tratado, opúsculo que contiene un primer esbozo de su proyecto ético. Por otra parte, su correspondencia

(1) Me refiero a Jean Colerus, ministro de la Iglesia luterana en La Haya, a quien se le debe una interesante biografía de Spinoza, obtenida, como dice el título de la obra, "de los escritos de este famoso filósofo así como del testimonio de varias personas dignas de fe, que lo conocieron particularmente", publicada en La Haya el año 1706.

revela que a esa fecha ya tenía concluído el libro I de la Etica y trazados sus lineamientos principales.

Como se sabe la Etica está compuesta de cinco libros que comprenden el conjunto de sus ideas metafísicas ,antropológicas y hasta sicológicas que están al servicio del propósito ético central. No obstante se ha sostenido que estructuralmente la Etica no contendría más que dos partes: la constituída por el último libro y los cuatro que le anteceden y esto en base a las expresiones mismas del autor al comienzo del Prefacio del Libro V, cuando señala: "Paso, finalmente, a esta otra parte de la Etica que se ocupa del modo o camino que conduce a la libertad" ("Transeo tandem ad alteram Ethicas partem quae est de modo sive via quae ad libertatem ducit"), donde se emplea la expresión alteram —de alter,a,um— que quiere decir la otra, pero entre dos, de tal modo que esta segunda parte contrapesaría al resto.

Como quiera que sea, creemos que cualquiera haya sido la intención del autor al respecto, la obra posee una perfecta unidad de conjunto y una de las claves que permite entender los saltos de nivel, ya sea de la temporalidad a la eternidad, del hombre a Dios, de las pasiones que esclavizan a la razón liberadora, está localizada en una serie de proposiciones del libro III que van de la Prop. VI a la IX, serie que constituye la expresión unitaria de la idea de conatus.

La Prop. VI, que obra a la manera de núcleo, nos dice que: "Cada cosa, según su potencia de ser, se esfuerza por perseverar en su ser". ("Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur"). La VII, por su parte señala: "El esfuerzo (conatus) por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no es nada ajeno de la esencia actual (actualis essentia) de esta cosa. "Y la Prop. VIII indica que: "El esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no envuelve ningún tiempo finito, sino un tiempo indefinido".

En otras palabras, cada ente —cada modo finito, para decirlo en la terminología spinoziana— se nos presenta como una fuerza que se esfuerza por mantenerse en su propio ser, indefinidamente en el tiempo. Y esta "fuerza-que-se-esfuerza" se confunde con la esencia misma de la cosa. Ahora, y según nos explica Spinoza en el Escolio de la Prop. IX: "este esfuerzo cuando se refiere al alma sola se llama voluntad (voluntas), pero cuando se refiere al alma y al cuerpo simultáneamente se denomina apetito (appetitus)" y enseguida añade una determinación que limita el conatus al ámbito específicamente humano al sostener que: "el apetito no es nada más que la esencia misma del hom-

bre", para terminar definiendo el deseo (cupiditas) como: "el apetito acompañado de la conciencia de si mismo".

En consecuencia, el apetito vendría a ser la esencia del hombre y es esta la base de la teoría spinoziana de los afectos que está constituida por los tres afectos fundamentales: deseo, alegría y tristeza.

Pero como resulta que cada cosa, cada modo finito, cada hombre en suma, no está aislado en el mundo sino formando parte de un vasto individuo mayor: la natura naturata, en la cual los modos entran en acción recíproca, interactuando unos con respecto a otros, sabemos por experiencia que a una fuerza se oponen otras fuerzas. De esta manera, nuestro conatus, nuestra potencia de obrar es limitada por las cosas exteriores. Y podemos apreciar en este punto que al principio escueto del conatus se viene a agregar otro: el de la llamada "concurrencia de los modos", según expresión acuñada por F. Alquié.

En definitiva, entonces, el conatus se nos presenta, por una parte, como un principio de carácter **esencial,** obtenido de nosotros mismos, y considerado como tendencia a perseverar en el propio ser, ofreciendo un aspecto un tanto estático en una especie de connotación puramente matemática; y por otra parte, tenemos que el conatus se nos aparece como una fuerza que se despliega con esfuerzo contra los obstáculos del mundo, comportando éxitos y fracasos, según la relación del individuo con las cosas, ofreciendo así un aspecto dinámico, **existencial** en suma, en una connotación de un carácter decididamente biológico-vital; que son, por lo demás, las dos corrientes de pensamiento que se ha creído poder discernir en la elaboración del sistema spinoziano, esto es: a una primitiva intuición biológico-naturalista se habría venido a superponer otra de carácter matemático.

Es por eso que caen en una apreciación parcial aquellos que critican esta teoría spinoziana, creyendo ver en la idea de conatus una determinación solamente estática, en la que el **perseverar** se les manifiesta más bien como **permanecer,** con ausencia del consiguiente despliegue o acrecentamiento.

De acuerdo a este último principio, el conatus puede comportar éxitos o fracasos en su relación con el mundo, y de esta manera al esfuerzo propiamente tal es menester sumar el paso, por medio de la acción externa, a una perfección más o menos grande y tenemos así los otros dos afectos fundamentales: la alegría y la tristeza, que son definidos como: "la pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección" en el caso de la

alegría y por el contrario en el de la tristeza, como aquella "pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección". (Escolio - Prop. XI - Libro III).

Es la razón por la que en el libro IV se nos ofrece una especie de provisoria moral de la alegría, en el entendido de que esta última es siempre buena puesto que favorece la tendencia expansiva de nuestro conatus, en tanto que la tristeza, por el contrario, la disminuye, lo que resulta ser exacto desde el punto de vista sicológico.

De todas maneras no es este el camino de la salvación para Spinoza: para que sea posible la verdadera libertad en el sentido más bien de "liberación", (2) es preciso que no dependa de causas exteriores, de circunstancias ajenas que de todos modos nos hacen pasivos, por eso es que la alegría a pesar de que aumenta o perfecciona nuestro conatus, sigue siendo pasión, tal cual la tristeza.

Por lo tanto, la salvación, en definitiva, no va a consistir en el tránsito de la tristeza a la alegría, sino en el paso de la pasión a la acción, del hecho de ser causa inadecuada a ser causa adecuada, según el significado que Epinoza le asigna a estas expresiones en las Definiciones I y II del libro III de la Etica.

Esta moral de la alegría aparece estrechamente ligada y hasta confundida en el libro IV con una curiosa moral utilitaria, que sólo es posible entenderla en la perspectiva de ese libro, dado que ahí el hombre es considerado en su situación en el mundo, como un "être au monde", en la temporalidad, en su relación con los otros hombres. Y esta moral utilitaria comienza definiendo lo bueno como: "Aquello que sabemos con certeza que nos es útil" (Def. I) y malo lo contrario, en consecuencia que nuestro autor pretende situarse en un ámbito más allá del bien y del mal, precisamente, al rechazar las parejas de nociones de: bueno-malo, mérito-pecado, etc., como prejuicios derivados del único gran prejuicio: el prejuicio finalista, según nos advierte de entrada en el famoso Apéndice del libro I, que es definitivo para entender el determinismo spinoziano y sus consecuencias en el plano ético.

A partir del Escolio de la Prop. XVIII del libro IV se anuncia el tránsito a una sección que contiene los llamados preceptos de

(2) Jean Lacroix nos ha advertido en su obrita: Spinoza et le probléme du salut", págs. 10 y 11, respecto de esta nueva concepción de la libertad que habría aportado Spinoza, de la libertad como liberación, en el sentido de una desalienación, de ahí que su empresa se presente en el Tratado de la Reforma del Entendimiento, como un intento de conversión, mejor aún como una "inversión", ya que a partir de una crítica de la falsa conciencia o conciencia ilusoria, nos previene no tanto contra el error sino más bien contra la "ilusión".

la razón. Desde luego que no se trata de oponer la razón a la naturaleza, ni de distinguir entre un plano instintivo y un plano racional, al contrario va a mostrarnos e lautor que el principio fundamental de los preceptos de la razón es exactamente el mismo que aquel de los afectos: el conatus; así la regla de oro a partir de ese escolio ha de ser: "la razón exige que cada cual se ame a sí mismo y que busque, en consecuencia, aquello que le es útil, lo que le es realmente útil". La última frase tiene una función limitativa, no todo es útil al conatus, la razón ha de ayudarnos en la búsqueda de lo que nos es **realmente** útil, esto es, verdaderamente útil.

Luego, entonces, hay una especie de (re)conciliación: la razón y las pasiones tienen un origen común: el esfuerzo en perseverar en el propio ser.

Por eso es que la moral que nos propone no sale del ámbito de la servidumbre humana, servidumbre que es definida como: "la impotencia del hombre para gobernar y reprimir los afectos", dado que éstos son irreductibles y no podemos menos que contar con ellos, "porque el hombre sometido a los afectos —prosigue en el Prefacio del libro IV— no depende de sí, sino de la fortuna bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor".

Pero es el caso que sólo la razón nos puede guiar en la búsqueda del útil verdadero, de tal suerte que hay en el plano de la servidumbre misma un primer uso de la razón que funda una suerte de moral utilitaria, lo que explica por qué las proposiciones que van de la XXIII a la XXVIII introducen un ingrediente aparentemente contradictorio ,en efecto: hasta ahora se definía el conatus como deseo de ser y de vivir y aquí se le define como deseo de conocer, el enunciado de la Prop. XXVI señala: "Todo lo que nos esforzamos conforme a la razón, no es nada más que entender. Y el alma en cuanto usa la razón, no juzga que le sea útil ninguna otra cosa, sino lo que conduce a entender", tesis que es reforzada inmediatamente en la Demostración respectiva, remitiéndola a todo lo anteriormente establecido.

De ahí que esta provisoria moral utilitaria exige que la racionalidad ha de desplegarse en el sentido de la búsqueda de la alegría. Con la sola reserva del placer físico, que Spinoza llama titillatio. Este placer puede tener excesos y entonces es nocivo en la medida en que traduce la excitación de una parte solamente de nuestro cuerpo. Por ende es parcial, localizado y puede producir un cierto desequilibrio, y el dolor que es malo

en sí mismo se entiende que en ocasiones pueda ser bueno, si sirve para reducir un tal placer, en ciertos casos.

En una palabra, como se puede apreciar, nada es mejor que lo útil. Pero lo que Spinoza ha llamado el **útil propio,** tal como la razón lo ha definido, es siempre relativo a la totalidad de nuestro ser; y volvemos a encontrar aquí el gran principio spinoziano, a saber: que aquello que debe ser mantenido a toda costa, es la esencia de nuestro **ser total.** Se trata, en consecuencia de la totalidad de nuestro ser y de su consiguiente equilibrio. Resultando de todo esto, que una moral de la alegría no es una moral del placer. Por vía de ejemplo: el amor o el deseo, desde que se les puede fijar sobre un objeto particular, se olvida lo que importa a la totalidad de nuestro ser y por lo mismo comportan un exceso. No serán, pues, necesariamente buenos. Y Spinoza nos habla de todos aquellos que precisamente se limitan a un objeto particular. Así el enamorado, el avaro y el ambicioso no buscan ya lo que les es realmente útil y caen en un verdadero delirio.

Como es posible observar, en estas primeras conclusiones, todo parece claro y se comprende de qué manera el éxito y los fracasos del esfuerzo (conatus), aunque situándose en el plano del tiempo, de la existencia y de las pasiones, son los signos de un bien y de un mal relativos, que se reducen, en última instancia, a lo útil.

Por otra parte, el hombre que vive bajo la conducta de la razón ("qui ex ductu rationis vivit") tiene, en cuanto a sus afectos, un principio de elección. El excluye la tristeza y el odio. Debe poder compensar por el amor y la generosidad el odio o el desprecio que los demás puedan sentir por él. Al respecto son notables las proposiciones XLI- XLII- XLIII hasta la XLVI, y muy especialmente el Escolio de la XLV cuyo enunciado afirma: "El odio nunca puede ser bueno", en verdad es difícil escapar a la tentación de citarlo in extenso por la altura y nobleza de sus ideas, sobretodo si se consideran las circunstancias en que Spinoza tuvo que desarrollar gran parte de su solitaria existencia, el Escolio dice así:

"Entre la irrisión (que he dicho que es mala en el Corolario I) y la risa, reconozco una gran diferencia. Pues la risa, lo mismo que el chiste, es pura alegría; por tanto, con tal que no tenga exceso es buena por sí misma (por la Proposición 41 de esta parte). Nada, ciertamente, sino una sombría y triste superstición, prohibe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que deshechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que al contrario,

cuanto mayor es la alegría por la que somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, esto es, tanto más nos es necesario participar de la naturaleza divina. Usar, pues, de las cosas y deleitarse cuanto es posible con ellas (pero no hasta la saciedad, pues esto no es deleitarse), es propio del varón sabio. Es propio del varón sabio, repito, restaurarse y recrearse con alimentos y bebidas agradables en cantidad moderada, como asimismo con perfumes, con el encanto de las plantas florecientes, con el ornato, con la música, con los juegos gimnásticos, con los teatros y otras cosas de esta especie, que cada cual puede usar sin perjuicio para los demás..."

De todo lo anterior resultan una serie de preceptos derivados, cuyo detalle debemos necesariamente pasar por alto, esta vez. De las otras pasiones, me limitaré a señalar sólo las principales: El hombre razonable excluye, en tanto que puede, el temor y la esperanza, porque estos afectos no van sin una cierta tristeza. Debe rechazar, además, la sobreestimación, el orgullo, que suponen que se hace de sí mismo o de otro más o menos de lo que es justo. También debe alejar la piedad —conmiseratio— y en este punto Spinoza podría sorprender, puesto que en la moral corriente, la piedad aparece como una virtud, pero la relega porque supone tristeza. Se puede apreciar, por consiguiente, con cuánto rigor aplica Spinoza su criterio de la alegría. (Véanse al respecto las Prop. XLVIII hasta la L).

Es claro que es necesario advertir que en el caso de la piedad, al declarar nuestro autor que se basa en la tristeza y por lo tanto debe evitarse, no quiere significar con ello que no deba ayudarse al prójimo, sino que se le debe ayudar sin por eso entrar en lamentaciones, plañideramente, y por lo mismo sin entristecerse. Se trata, entonces, siempre de **hacer** y **ser alegre** ("bene agere et laeteri").

De la misma manera procede con la indignación, es mala dado que comporta una cierta dosis de tristeza, por eso recomienda que se debe castigar a los culpables sin cólera, esto es, sin tristeza.

Además, el hombre razonable ensaya continuamente llegar al contento de si ("acquiescentia in se ipso") y, en efecto, el contentamiento de si es una alegría que proviene del hecho que el hombre contempla su propia potencia de actuar, es decir, su esencia, o aún su razón. Es la causa de que la gloria no se oponga a la razón sino que aún puede obtener de ella su origen. No se trata ,es obvic, de aquello que Spinoza llama la vanagloria, debida al favor siempre inconstante de la masa, de la gente vulgar y cuya búsqueda nos conduce a bajas rivalidades. Esta vanagloria es evidente que debe ser rechazada.

Todavía más: la humildad debe ser alejada, lo mismo que el arrepentimiento y el remordimiento. Todas son afecciones tris-

tes. Aquí el hombre considera su propia impotencia ,en consecuencia que lo que debe considerar, por el contrario es su potencia. Y aquel que se arrepiente de lo que ha hecho es doblemente miserable, nos señala en la Prop. LIV, porque es doblemente impotente.

Y se comprende a través de todo lo anterior de qué modo se organizan los principios de la conducta racional y de qué manera los dos primeros aspectos del libro IV se reúnen y cómo el hombre, considerado en su esencia y en su razón, puede juzgar a su vez sus afectos y cambiarlos en cierta medida.

Importa, ahora, precisar las relaciones de esta moral con la moral corriente. Esta, en efecto, parece valorar lo que Spinoza condena. Pero, mirando con más atención el asunto, el punto de vista de Spinoza no es tan revolucionario como aparece a primera vista y su rechazo de la moral corriente no es en definitiva tan frontal. Porque es evidente que la mayoría de los hombres no viven desde la razón y por consiguiente es claro que es necesaria una moral para aquellos hombres que viven lejos de la guía de la razón. De ahí que, bajo la moral que estamos exponiendo, y que por lo demás, no es la moral suprema en el sistema spinoziano, subyace otra moral, y esto en consideración a la necesidad de mantener a los hombres unidos, disciplinados y ello no se puede conseguir si no se les recomienda la humildad, el arrepentimiento y el respeto.

Pero antes de continuar es preciso distinguir dos ideas que conviene no confundir:

1.— El hombre razonable vive como los otros en el estado de pasión, puesto que posee un cuerpo constantemente modificado por las circunstancias exteriores y es para ese hombre que Spinoza expone todo lo que ya hemos examinado, tan brevemente.

2.— Pero hay también una teoría de las "falsas virtudes", sentimientos que no son virtudes, pero que deben servir como tales, si se toma en cuenta la utilidad común, a los hombres que no se conducen por la razón y que son la mayoría.

Conviene no olvidar, en este contexto, que la sociedad forma también parte de la naturaleza, que ella constituye una suerte de entidad supraindividual y que por lo tanto junto al útil individual hay un útil social. En este sentido ,el valor de las pasiones no está ya determinado tanto por la relación que mantienen con la esencia del sujeto que los experimenta sino por relación a la sociedad. Por lo mismo que es conveniente refe-

rirse, aunque brevemente, a este equilibrio de las pasiones que parece establecer la sociedad. Así: hay pasiones que aproximan a los hombres ,por ejemplo: el deseo de ser estimado o elogiado y por contrapartida el temor de ser rechazado. Recordemos, no está de más, el rechazo que efectúa Spinoza al comienzo del Tratado de la Reforma del Entendimiento, de los honores, uno de los falsos bienes por los cuales los hombres suelen afanarse en esta vida. Pero socialmente consideradas, ahora, esas pasiones serán buenas. De ese modo, en la ciudad de los hombres, el conformismo, la obediencia a la ley y la humildad serán virtudes.

Hay, por lo tanto, una especie de razón calculadora y social que opera en la sociedad humana. Y desde esta nueva perspectiva el Estado tanto como la Iglesia presentan un rostro ambiguo, pueden ser alabados o condenados. Porque la Iglesia intimida a los hombres por la idea de un Dios justo, sin duda, pero que va a exigir justicia a los hombres, los va a sancionar, y esta idea conduce a los hombres a vivir en paz y concordia.

Sin embargo, el caso es que el hombre razonable vive en la sociedad. El hombre razonable que será en el libro V considerado en sí mismo, aquí es considerado de una doble manera, en un medio que no es el específicamente suyo: es considerado, primeramente, en relación a sus propias pasiones, de las cuales no se puede sustraer porque su cuerpo depende de causas exteriores, y, en seguida, es considerado en una sociedad que está conformada por gentes que no son del todo razonables y que, en consecuencia, tienen por virtud aquello que no lo es. Es necesario, pues, que el hombre razonable, el hombre sabio deba poder adaptarse a esta sociedad de esclavos y actúe sino como los demás, al menos en conformidad con ellos.

Es el problema que se plantea Spinoza a partir de la Prop. LIX que declara: "A todas las acciones a las cuales somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón". Lo que viene a significar, como lo expresa Spinoza en la Demostración respectiva, que en final de cuentas ninguna acción considerada en sí misma es buena ni mala. El carácter bueno o malo de una acción proviene de su fuente, de su origen. Así, podemos volver buena una acción mala, haciendo por razón lo que primeramente hacíamos por pasión, por ejemplo: se puede castigar a alguien a causa de la cólera que nos posee, lo que es malo, pero también se le puede castigar por razón, y en este punto volvemos a encontrar lo que Spinoza nos había señalado cuando expresaba que podemos ayudar a los hombres sin piedad y sin indignación sancionarlos.

A partir de ahí, Spinoza distingue dos clases de deseos: El primer grupo que estaría integrado por los deseos que se confunden con el conatus, además de los deseos derivados que obtienen su origen de los afectos, alegrías o tristezas, que se relacionan a una sola parte del cuerpo. Y un segundo grupo, opuestos a los anteriores, que obtienen su origen en la razón ("cupiditas quae ex ratione oritur") o, lo que es lo mismo, el deseo considerado absolutamente ("cupiditas absolute considerata"). A este último grupo de deseos consagra Spinoza las Proposiciones que van de la LXI a la LXVI. Lo que va a introducir en la vida temporal una parte de la verdad que puede encerrar la visión de las cosas percibidas bajo el aspecto de la eternidad.

Todo lo anterior, conduce a Spinoza en las últimas Proposiciones del libro IV a llamar hombre libre a aquel que vive bajo la conducta de la razón y nos traza una suerte de cuadro de tal hombre libre. Así, nos indica que este hombre "en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría es una meditación, no de la muerte, sino de la vida" (Prop. LXVII). Por otra parte, su virtud se muestra tan grande cuando evita los peligros como cuando triunfa, o como también se prefiere decir: escoge la retirada con la misma firmeza de ánimo que el combate. Y se aplica, en tanto que puede, a evitar los beneficios de los ignorantes, según añade en la Prop. LXX. Además, practica el reconocimiento hacia los otros hombres libres. No es jamás mentiroso, sino que siempre actúa de buena fe, y en fin, "es más libre en la Sociedad (Estado) donde vive bajo la ley común que en la soledad donde no obedece más que a sí mismo", y en la Demostración nos prescribe que: "El hombre que es guiado por la razón, no es guiado a obedecer por miedo sino que ... en cuanto se esfuerza en vivir libremente, desea observar la norma de la vida en común y de la utilidad común, y, por consiguiente, vivir según el decreto común del Estado. El hombre que es guiado por la razón desea, pues, para vivir más libremente, observar las leyes comunes del Estado. C.Q.D."

Como se podrá apreciar, el número de los tales hombres libres será siempre escaso en la sociedad de la servidumbre y en este punto alcanza el aristocratismo ético de Spinoza una de sus cumbres más altas, no es otra la causa de las palabras finales de la Etica, es claro que desde ua perspectiva distinta y más alta: desde Dios y la eternidad, que son las perspectivas del libro V, y de esa manera cobran algún sentido para nosotros esas enigmáticas expresiones finales que dicen así: "Pero si el camino que he mostrado que conduce a este fin parece muy árduo ,sin embargo, es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser árduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, entonces, se-

ría posible, si la salvación estuviera al alcane de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi todos? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro?" (Escolio-Prop. XLII - Libro V).

Las ideas anteriores parecen ligadas, en Spinoza, a la consideración de que hay una filosofía para algunos y una religión para el resto, también estaría ligada a la reivindicación fundamental de nuestro filósofo, esto es: poder filosofar libremente en la sociedad, en el Estado. Por eso es que Spinoza sostiene que la religión y la filosofía constituyen dos vías diversas de salvación espiritual para el hombre y que ellas no se contradicen. Según el espíritu de su doctrina, filosofía y religión si bien es cierto que se oponen en el plano teórico, coinciden en el plano práctico, en el plano moral, en suma (3).

Finalmente, podemos agregar que la idea de conatus parece traducir una peculiar experiencia metafísica de este filósofo judío holandés. Si buscásemos entre las motivaciones más profundas que llevaron a Spinoza a poner este principio como fundamento de su filosofía ética, podemos fácilmente ser conducidos a la legendaria historia del pueblo de Israel, pueblo errante por milenios, siempre perseguido y que se mantiene unido a partir de una leyenda: su historia, su propia historia de éxitos y fracasos, desde el Antiguo Testamento. Y que ha resistido con una fuerza extraña y misteriosa a los peores intentos de exterminio, con un formidable afán de vivir, de sobrevivir, de seguir siendo, de persistir a través de los tiempos y las dificultades, "de perseverar en su ser indefinidamente" y cuya potencia espiritual ha producido notables figuras humanas que han modificado frecuentemente el curso de la historia de otros países.

Sin embargo, al examinar los textos spinozianos observamos que la Prop. VI del Libro III de la Etica define el conatus en los mismos términos con que Spinoza había definido el principio de **inercia** en aquella obra temprana: "Los Principios de la Filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico", cuya Proposición XIV dice textualmente: "Cada cosa en tanto ella es simple e indivisa, y que se la considere solamente en sí misma, persevera siempre, en tanto que puede, en el mismo estado", el Corolario de la misma señala: "Un cuerpo una vez puesto en movimiento continúa moviéndose si no es detenido por fuerzas exteriores", lo cual viene a confirmar que es el principio de inercia el que está en juego ahí .

(3) Al respecto recomendamos la obrita ya citada de J. Lacroix: "Spinoza et le probleme du salut", especialmente el Cap. IV, que con otros parecen recoger la inspiración y los nuevos e interesantes enfoques que los cursos de Ferdinand Alquié han aportado a la tradición de estudios spinozianos en Francia.

Si nos atenemos a esta definición vemos que es una típica noción física: el principio de inercia, que por otra parte, y este es un segundo elemento, Spinoza quiere matematizar. Por ello es que en su doctrina posterior la individualidad aparece como una definición que se realiza, que se pone en el ser, tal como una definición matemática que engendra sus propiedades, poniéndolas o exponiéndolas.

En fin, desde que Spinoza nos habla de conflicto de modos en el tiempo, de sus rivalidades y luchas y del paso incesante de cada modo, por efecto de otros modos, a una perfección más o menos grande, es evidente que Spinoza apela a un concepto de índole biológica. Ya que es obvio que no se trata tanto de un concepto físico, puesto que desde el punto de vista físico, no se ve con claridad que una forma pueda ser más perfecta que otra. Tampoco sería un concepto matemático como pretendía su autor, es más bien del orden biológico, como concuerdan en señalar los más destacados spinozistas. Y ya nos hemos referido, de pasada, a esa intención spinoziana de matematizar una intuición primariamente biológico-naturalista.

Esta doctrina del conatus tal como la expone Spinoza ofrece, desde luego, una serie de dificultades más o menos graves que preferimos, esta vez, dejarla para otra ocasión.