

# La relación de voluntad y entendimiento en la modernidad temprana: una clave antropológica para la teoría y la praxis

## The relation between will and understanding in the early modern period: an anthropological key for the theory and the practice

LUCIANO ESPINOSA

Universidad de Salamanca

**RESUMEN.** El artículo indaga en dos tradiciones filosóficas, la primera enfatiza la importancia de la voluntad y la segunda prefiere el entendimiento. Estas opciones antropológicas son decisivas para explicar otras cuestiones (Dios, conocimiento, ética, naturaleza e historia), y tiene también muchas consecuencias prácticas. Después de una exposición genealógica, estudiamos los casos de Leibniz y Spinoza porque unifican ambas dimensiones pero de manera distinta.

*Palabras clave:* entendimiento; voluntad; filosofía moderna; Dios; conocimiento; ética, historia.

**ABSTRACT.** The paper inquires into two philosophical positions, the first one emphasizes the importance of the will and the second one prefers the understanding. These anthropological options are decisive in order to explain other questions (God, knowledge, ethics, nature and history), and have many practical consequences too. After a genealogical exposition, we study the cases of Leibniz and Spinoza because they unify both dimensions but in a different way.

*Key words:* understanding; will; modern philosophy; God; Knowledge; ethics, history.

### 1. INTRODUCCIÓN

La hipótesis de trabajo es que las complejas relaciones de entendimiento y voluntad no sólo definen buena parte de la idea que se tenga del ser humano (y de Dios), sino que se proyectan —en el doble sentido— de manera poderosa hacia otros ámbitos como el conocimiento y la moralidad, así como a las concepciones de la naturaleza y la historia. Con otras palabras, el peso mayor o menor de cada uno de esos dos ingredientes básicos de la consciencia tendrá repercusiones en la definición del saber y de la acción (incluida la técnica), en los modelos que se apliquen a estos quehaceres teóricos y prácticos y, en definitiva, en la cosmología subyacente o en la filosofía de la historia derivada. Se

trata de reflejar dos formas relativamente distintas de configurar y ejercer el poder creador que la modernidad atribuye al hombre, lo que a su vez implica una noción diferente de sus metas fundamentales y de los *límites* que le corresponden. No es lo mismo, por decirlo mediante una fórmula, hablar de la voluntad de poder que del entendimiento que da poder.

En lo referente a la cronología, nos vamos a centrar en las filosofías llamadas racionalistas y en menor medida en otras, sin establecer bloques homogéneos, precedidas de algunos antecedentes históricos que sitúan el debate y abiertas a una breve incursión en el devenir posterior. Sólo un cuadro de conjunto, breve pero que aspira a ser incisivo, permite apreciar las densas conexiones de las cuales somos herederos y que siguen teniendo gran importancia en nuestra cultura. Visto desde otro ángulo, podría decirse que entendimiento y voluntad constituyen algo así como un núcleo o mínimo común denominador necesario para comprender un poco más los lazos -en sus distintos planos- entre laicismo y religión, optimismo y pesimismo antropológicos, o entre humanismo y teocentrismo. Esclarecer este binomio no resuelve todos los grandes interrogantes, pero ayuda a replantearlos y por eso resulta útil como uno entre otros posibles hilos conductores para examinar esa época.

La segunda delimitación que conviene hacer se refiere al campo doble donde convergen el entendimiento y la voluntad bajo nuestro enfoque: primero hay que aludir a su fundamento o soporte ontológico en el marco de la realidad toda y después a su expresión en el ámbito de los afectos, y ello tanto respecto a la cuestión del acceso a la verdad como al bien, que a su vez presupone diversas lecturas de la libertad. Lo cual se traduce enseguida en el importante asunto de explicar la propia identidad humana y en el no menos necesario diseño de un proyecto de vida o, si se prefiere, la creación de modelos de excelencia que guíen la vida de modo más o menos consciente. Por último, lo que está en juego es la autonomía o la heteronomía del sujeto a la hora de lograr su plenitud o felicidad, asunto crucial por cierto que nunca debió dejar de ser público<sup>1</sup> ni eclipsado por la ideología del *progreso* que en buena medida ocupó su lugar.

## 2. ALGUNOS ANTECEDENTES

Con la máxima brevedad, recordaremos algunos elementos de la contraposición entre intelecto y voliciones, sobre la base común de dos supuestos de la tradi-

---

<sup>1</sup> El tema de la felicidad dejó de tratarse como cosa racional y política a partir del siglo XVII, cf. Hardt, M y Negri, T.: *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011, p. 379.

ción: el primero se refiere al profundo isomorfismo entre naturaleza y razón, hasta el punto de que el hombre participa del *logos* universal que todo lo rige y ordena, de ahí que pueda conocer<sup>2</sup>; y el segundo supone la existencia del *amor* o reverso no lógico del asunto que atañe más a la voluntad, desde una mirada que engloba lo ontológico y lo afectivo personal. Luego se entrelazan aspectos inteligibles y emocionales, tanto ligados al orden cósmico y a fuerzas externas al sujeto como a la actividad y los sentimientos del mismo, a veces más cerca de la voluntad y otras del intelecto.

2.1 Nótese, por ejemplo, la irreductible ambivalencia del *nous* en Aristóteles, que puede concebirse como participación de algo universal y también como propio de la sustancia humana (*De anima*, III, 429 a-432 a)<sup>3</sup>, pero que en cualquier caso permite hacer del entendimiento lo más definitorio del hombre (*Et. Nic.*, 1178a). Sin embargo, el Estagirita no olvida la voluntad y deja bien establecido que la elección es el comienzo de la praxis (*Ét. Eud.*, 1227 b 33), con lo que la *proairesis* es parte capital de la aplicación al mundo del *logos*, que se expresa como palabra y juicio en la acción (*ibid.*, 1224 a 25-30). Se busca así una alianza de los diferentes planos en juego que van desde el pensar al actuar, pasando por la elección (cuyo trasfondo es el binomio potencia/ acto), con la particularidad de que el intelecto que razona en vista de un fin (deliberativo y utilitario) es *práctico* y difiere del intelecto *teórico* por su objetivo (*Et. Nic.*, 433 a 14-17), sin que el primero absorba al segundo ni pueda contar con su certeza (*Et. Nic.*, 1094 b 12-25), por lo que debe echar mano de la prudencia.

El hilemorfismo, por otra parte, atenúa el dualismo platónico, además de hacer inmanente el enfoque en su conjunto, pero debe recordarse que todo eso no sustituye por completo a la otra poderosa lectura del asunto que había sentado Platón: hay un impulso que dirige la vida humana hacia la sabiduría propia de las Ideas, esto es, el *eros* que eleva al sujeto hasta la unión de ser y conocer (*República*, 5, 473 c-d), en tanto que sublimación del amor inicial a la belleza (*Banquete*, 210-212). Todo ello concebido, a su vez, bajo la égida de la idea del Bien, que es nada menos que el fundamento ontológico y epistémico de la verdad (*Rep.*, 508e y 509b), lo que confirma el parentesco ser-pensar y añade un claro carácter moral a la ontología, amén de dotar de un Sentido al universo. Parece,

---

<sup>2</sup> Así, el *Logos* heraclíteo de lo común y después en Aristóteles (*Pol.*, I, 2, 1253 a 9): la naturaleza no hace nada de manera fortuita; o Tomás de Aquino (*De Pot.*, I, 5): *Opus naturae est opus intelligentiae*. Cf. un buen estudio en Pacho, J.: *Los nombres de la razón*, Ed. Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997.

<sup>3</sup> Citaré en el texto, dando referencias de fuentes fácilmente localizables, sólo cuando el texto sea literal o el pasaje de la fuente muy amplio introduciré referencia de ediciones y páginas.

con independencia de los matices imposibles de abordar y de la evolución platónica, que los elementos externos al entendimiento cumplen una función decisiva. Estos mínimos apuntes ya permiten sacar algunas consecuencias de las dos grandes posturas en juego y presentar una parte de sus elementos.

El conocimiento intelectual —resumiendo mucho— depende en los dos de una instancia ontológica ajena y previa, pero resulta más autónomo en Aristóteles<sup>4</sup>, para ser después ejecutado por la voluntad que elige tras deliberación. En contraste, Platón se orienta a los arquetipos ideales y sólo permite alcanzar el saber mediante la adhesión de la voluntad a la fuerza amorosa que arrastra al sujeto. Hay un cambio de orden y de énfasis respecto a la potencia intelectual, según que el conocer se baste a sí mismo o no y que el amor sea condición o consecuencia de ello. Ahora bien, prime esa suerte de posesión inspirada (*manía*) o el logicismo racional (acompañados ambos de la voluntad: antes en el primer caso y después en el segundo), siempre hay una dirección finalista profunda, sea entendida como la aspiración trascendente del maestro o como el apetito ínsito en cada naturaleza individual que gobierna sus movimientos, según el discípulo. Quiere decirse que impera un modelo teleológico que ordena a los individuos y al cosmos (según dicta el Alma universal o el Motor inmóvil), el cual sostiene el proceso teórico-práctico de la vida de modo mediato, por lo que voluntad y entendimiento se ven inmersos en esa corriente general.

Como es sabido, el pensamiento cristiano combina ambas corrientes de la mano señora de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, aunque ahora se parte de un Creador personal que posee las ideas y toda la sabiduría (*razones eternas* que ocuparán al entendimiento humano), y también acto puro que une ser y operar. Antes de nada importa comprender el descenso originario hacia lo humano, es decir, pasar del *eros* al *ágape* que es Dios mismo, quien en un acto libre y gratuito de su voluntad crea el universo y lo inunda de amor y bondad. Lo que prima es el papel constituyente de ese amor nacido de la decisión divina, trasladado mediante grados de participación a todo, hasta el punto de que san Agustín dice que las criaturas se definen esencialmente por la voluntad de bien y amor (*De civ. Dei*, IX, 14 y XIV, 7), mientras que el entendimiento es pura actividad contemplativa (*Quest. Oct.*, 46, 1; *De vera rel.*, 39, 72), si bien hay que conocer algo para amarlo (*De Trin.*, X, 1). La volición es el motor último que conduce de vuelta a las cria-

---

<sup>4</sup> Es muy difícil elucidar los pasajes donde Aristóteles habla de la participación humana en un intelecto divino externo, en los astros o el alma del mundo (*De gen anim.* IV, 10, 686 ab 28 y sigs.; *De anima* III, 430 13-19; *Meteor.* 392a), por lo que lo dejamos fuera del debate. Eso no anula su alianza con el apetito, como expresa el genial hallazgo del Estagirita al hablar del “deseo inteligente” y de la “inteligencia deseante” del hombre (*Et. Nic.* 1139 b-c) para referirse a la unión de apetito natural y saber.

turas hacia su Creador, lo que significa para el hombre que la empresa moral consiste en que la voluntad evalúe y gobierne las emociones en relación al bien y al mal (*De civ. Dei*, XIV, 15), verbigracia, que sepa amar y odiar lo que debe en cada caso. Claro que sólo la ayuda divina puede sanar la condición corrupta de los humanos y suplir las de otro modo insalvables deficiencias de una libertad manchada por el pecado original, abriéndose el largo debate en torno a los méritos humanos, la predestinación y la gracia<sup>5</sup>.

A nadie se le oculta que santo Tomás adopta una posición más racionalista (el *ipsum esse* de Dios como agente es la inteligencia, *S. Th.*, I, 14, 5), pero siempre en el seno de la fuerza ontológica del amor que estructura el mundo (toda fuerza es amor, *S. Th.*, I-II, 56, 3, 1), mediante igual categoría platónico-agustiniana de la participación (*De lib. Arb.*, III, 6; *S. Th.*, I, 14, 6 y I, 75, 5). De nuevo, aunque el entendimiento humano participe del divino y sea capaz de entender con solvencia, prevalece el apetito del bien como el fin último de cualquier actividad (*S. Th.*, I, 6, 1; *C. Gen.*, 2, 47). Son muchos los matices<sup>6</sup> que jalonan el esfuerzo de la razón por gobernar las pasiones, asesorada por la prudencia, ya que haber sido creados a imagen y semejanza de Dios tiene su peso estabilizador frente a la *caída* y confiere al intelecto el poder suficiente para ilustrar el ejercicio de la libertad (*S. Th.*, I-II, pro.). Sin embargo, la impronta moral de la creación -soporte del proceso escatológico- define la inclinación apetitiva subyacente y dirige al entendimiento hacia su meta de bien y felicidad, de modo que el Aquinate busca un equilibrio o círculo fecundo: el conocer previo es lo que permite amar algo y en este sentido el entendimiento es causa final de la voluntad (*S. Th.*, I-II, 27, 2; *C. Gen.*, I, 72), a la par que la voluntad es la causa eficiente del intelecto y la que aplica el saber universal de éste a lo particular (*C. Gen.*, I, 72 y II, 48), por tanto es la que a la postre sostiene, orienta y tutela. De ahí la preponderancia del elemento volitivo (a lomos del orden amoroso del universo) que cuida de evitar la desviación respecto al orden natural y sus inclinaciones epistémicas o prácticas.

A modo de resumen, consignamos la importancia de una armonía cósmica basada en realidades y fuerzas teleológicas suprahumanas (inmanentes o trascendentes), lo que une a griegos y cristianos en la subordinación de la racionalidad del hombre a otras instancias. Por otro lado, hay una diferencia de enfoque en el hecho de que Aristóteles identifique ser y no ser con verdad y falsedad, respec-

---

<sup>5</sup> Cf. Hastings, A., Mason, A. y Pyper, H. (eds.): *Breve historia del pensamiento cristiano*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 80 ss. Volveremos sobre esta borrosa cuestión.

<sup>6</sup> Bien recogidos por De la Cámara, M<sup>a</sup> L.: "El papel de las pasiones en la construcción de la persona humana, según Tomás de Aquino", en Domínguez, A. (coord.): *Vida, razón y pasión en grandes filósofos*, Cuenca, Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 23-43.

tivamente (*Met.*, 1051 a-b), como por cierto hará también Descartes (*A Clerselier*, 23-4-1649), mientras que san Agustín lo asume así pero enfatizando el emparejamiento de ser y bien, no ser y mal (*Confes.*, VII, 12, n.2), según las exigencias de la teodicea. Esta bifurcación entre una lectura más intelectual o moral de la ontología tendrá eco después, claro está, lo mismo que lo tendrán las posiciones respecto a la historia: en el marco cosmológico de los ciclos, para Platón el tiempo y la intervención humana traen la decadencia y la degeneración del mejor orden posible instituido por el demiurgo (*Político*, 268d, 274e; *Leyes*, IV, 713), mientras que el cristianismo alienta a desarrollar el proyecto salvífico inscrito en el mundo mediante la libertad y el trabajo, permitiendo cierto progreso moral e histórico, aunque siempre en riesgo por el pecado.

2.2 Abrimos un segundo bloque para tratar los siglos XIV y XV, que obviamente presentan rasgos específicos, y proponemos dos nuevos cruces: Ockham frente a Cusa y Lutero ante Bruno, quienes reeditan las tensiones cosmológicas, gnosológicas, morales e históricas que giran en torno a la relación de entendimiento y voluntad.

Como es conocido, el nominalista inglés radicaliza las consecuencias implícitas en el dogma cristiano al anteponer la voluntad tanto en Dios como en el hombre, lo que le lleva nada menos que a negar el perenne isomorfismo entre pensar y ser, pues la potencia divina de arbitrio es infinita e ilimitada y nada puede ser eterno o necesario para ella: la voluntad es causa primera de las cosas (*In Sententiarum*, I, 10, 2, G) y la distinción entre “potentia absoluta” y “potentia ordinata” supone la prioridad de la primera sobre las leyes naturales que derivan de la segunda (*Quodlibet*, VI, 6). El resultado es que la contingencia se adueña del universo (tal es el sentido último de la abrogación de los universales), que fe y razón se escinden por completo y que el ser, la verdad y el bien son inconsistentes por sí mismos y sólo dependen del mandato de Dios, incluida la dispensación misteriosa de la gracia. Semejante quiebra de los presupuestos onto-epistémicos del pensamiento occidental en virtud del voluntarismo genera una gran inseguridad vital, lo que será contestado desde el interior de la propia fe.

En efecto, el Cusano intenta la conciliación y recupera el carácter necesario de la verdad, aunque nuestro intelecto sea limitado (*De docta ignorantia* I, 3), a la par que reconoce la importancia ejecutiva de la voluntad pero unificada con el entendimiento (*De Beryllo*, XI, 51, 12-19), en el contexto de una metafísica de lo infinito y del poder absoluto de Dios en acto que desmiente la arbitraria discrecionalidad de la elección divina (*De apice theoriae*, XII, 4, 6-11). Ahora bien, en contraste con Bruno o Spinoza, no hay identidad de Dios y naturaleza ya que la infinitud divina no se agota en la naturaleza, por más que ésta

sea también actualidad infinita. Eludir así el panteísmo mediante un plus de potencia divina es una idea que retornará con Descartes, mientras que no renunciar al peso del entendimiento lo hará con Leibniz, pues el cardenal al cabo se acerca a Dios a través del conocimiento, de manera que a la *visio intellectualis* le sigue (no precede) el amor por lo conocido, algo que desemboca en el *amor Dei intellectualis*. Además, como ha señalado Cassirer, su cosmología prepara la de Galileo en cuanto unifica en la infinitud el espacio celeste y el terrestre, haciendo de la matemática el nexo de unión entre naturaleza y espíritu así como entre intelecto divino y humano<sup>7</sup>. De ahí proviene la capacidad creadora y técnica del hombre a pesar de las limitaciones (*De docta ignorantia*, II, 12; III, 3), lo que contrapesa el tono voluntarista y refuerza con brío la otra corriente que nos ocupa.

En cuanto a Lutero, recordemos que abraza la teología paulina y agustiniana en torno al pecado original, así como la sola justificación por la fe y la gracia, coincidiendo también con Ockham en primar la *intención* de la voluntad sobre el saber y las obras (aunque el inglés, paradójicamente, quiere con ello independizar la racionalidad y lo natural). El pesimismo antropológico del germano extrema la corrupción humana, amén de insistir en la filiación diabólica de la razón que nos aleja de la fe (*Tischreden*, tomo IX, p.107). En términos generales, el irracionalismo de católicos y protestantes en este momento pretende responder, por ejemplo, al intelectualismo materialista (de corte aristotélico y epicúreo) de Pomponazzi en lo que se refiere al conocer, o rebatir la actitud moral considerada “semipelagiana” de Erasmo (según término inventado en el s. XVI). El oxímoron luterano del “albedrío esclavo” (*De servo arbitrio*) y la irresuelta polémica teológica sobre el auxilio de la gracia (puro misterio) en el catolicismo son dos muestras de los callejones sin salida propios de posturas resbaladizas, y cuyo corolario es nada menos que la predestinación<sup>8</sup>. Pero, como suele ocurrir, este fideísmo sin medida tiene después otra réplica.

Giordano Bruno se enfrenta al catolicismo institucional y al subjetivismo luterano (redivivo p. ej. en el puritanismo inglés), que coinciden en usar la imagen aristotélica del universo para combatir a la razón y su gran logro reciente, el heliocentrismo. El italiano identifica libertad y necesidad en Dios, lo mismo que poder y hacer, dando lugar a la cosmología de la absoluta infinitud en acto, fruto a su vez de fundir voluntad y entendimiento divinos, plasmados ambos en una ley natural accesible al conocimiento humano y que permite captar el

---

<sup>7</sup> Cf. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, pp. 28 ss., 57 y 204, respectivamente.

<sup>8</sup> Hastings y otros, *op. cit.*, pp. 110-112. En todo caso, la mezcla de las posturas reformadas y católicas es a menudo inextricable, según los intereses y el asunto concreto en juego, cf. pp.124s.

orden regular del universo (*De immenso*, IV, 9 y I, 1, respect.). Además, Dios no necesita voliciones ni autoconciencia para devenir o actuar, pues la naturaleza expresa su plenitud en mundos innumerables (*Spaccio*, II, 3), donde todo lo posible es efectivo (*Del universo*, proemio) y la realidad infinita encarna la divina potencia sin reservas (*De la causa*, III), a diferencia de Cusa. Por otro lado, divinizar la naturaleza supone exaltar al hombre, capaz ahora de conocerla y aplicar eso a producir bienestar, dado que se apoya en ella para cualificarse en sentido gnoseológico y ético-político. La infinitización, empero, supone un desbordamiento general porque escapa a todo orden objetivable, lo que produce una especie de reverso naturalista-positivo del nominalismo inconexo, como dirá Leibniz. Pero es que Bruno no apuesta por una visión cientifista de la divinidad que todo lo ordenaría según leyes, sino por la unión directa con la naturaleza y por actitudes heterodoxas como crear una religión civil en aras de la paz. Además, concibe la historia sujeta a ciclos alternantes de luz y oscuridad, acierto o error<sup>9</sup>, lo que a su vez no admite una lectura escatológica ni de progreso, sino otra ligada a las repetidas constantes naturales.

2.3 Para terminar esta genealogía un tanto impresionista, resultará útil fijar las asociaciones que ofrecen las dos grandes líneas examinadas: la que incluye a Platón, san Agustín, Ockham y Lutero prima (al margen de otras discrepancias) los aspectos dualistas que separan la naturaleza del orden sobrenatural (en su caso, omnipotente), donde destacan las facetas no racionales de su configuración, se llamen simpatía cósmica, amor o voluntad divina. Con excepción del griego, hay una falta de *límites* necesarios y de estructuras ontológicas fijas, cuyo resultado es la contingencia de lo real a todos los efectos. Desde el punto de vista humano, lo decisivo es que la voluntad permite entronizar la *libertad de la conciencia* ligada a la intención, pero sin dejar de estar sometida heterónomamente a la gracia divina o al amor. Además, las pasiones serían irreducibles y el pesimismo antropológico se impone, denotando la impotencia intelectual del hombre para afrontarlas, puesto que sólo la devoción y la fe exacerbada ayudan. En cuanto a la otra línea (donde coinciden en parte Aristóteles, el Aquinate, Cusa y Bruno), hay propensión a unir en diverso grado lo inmanente y lo trascendente en virtud de la consistencia y dignidad concedidas a la naturaleza por la inteligencia suprema, como quiera que se conciba, lo

---

<sup>9</sup> Cf. Granada, M. A.: “Introducción” a *La expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Alianza, 1989, pp.59 ss. y 74. La bestia no es otra que Cristo y la teología providencialista derivada, a lo que se opone el axioma bruniano que reza *Natura est deus in rebus*. En esta misma obra del Nolano pueden hallarse confirmaciones del nuevo racionalismo que identifica ley divina y natural, cf. pp. 92, 147 s., 168 y 224.



que asegura su cohesión dentro de marcos establecidos e inmutables. El ser humano usa el entendimiento para conocer tales leyes y gobernar su vida en alianza con la voluntad, de forma que el conjunto del discurso está orientado hacia lo que podría llamarse *libertad de la acción* (inteligente), a su vez bajo el primado de las obras en vez de las meras intenciones, ya que estiman que cabe lograr mayor autonomía y educar los afectos. En contra de los llamados voluntaristas, aquí no hay defectos de naturaleza que lo impidan.

También es oportuno atender, entre otras paradojas y cruces temáticos, al hecho de que quienes menos confían en el entendimiento son más proclives a la teología especulativa y a concepciones arbitristas; mientras que los cercanos a la racionalidad buscan una comprensión unificadora y menos antropomorfa, que a veces incluso está próxima a la mística (allende la religión doctrinal). De otro lado, el imperio de la voluntad divina (y también humana) sumado a la contingencia de la creación -no hay orden estable- suele desembocar en un desigmo teleológico que funda cierta filosofía de la historia más optimista de lo que cabía esperar; en cambio, los naturalistas optan por remitirse al orden causal necesario (pero casi azaroso desde la óptica humana), mucho más cercano a las regularidades y a los ciclos que al devenir orientado y acumulativo del tiempo. Todo lo cual repercute sobre la consideración de la capacidad para transformar el mundo, sorprendentemente más mesurada y cauta en los últimos (dado que aprecian estructuras dadas) que en los voluntaristas (quienes apenas consideran los límites), como se verá confirmado luego.

### 3. LA MODERNIDAD DIVIDIDA Y MEZCLADA

Nuestra intención es ofrecer distintas perspectivas una vez más, para después trenzarlas en líneas argumentales de conjunto, lo que nos llevará primero al nacimiento de la ciencia moderna, el cartesianismo y el empirismo, y después a Leibniz y Spinoza como autores que resumen y vinculan los grandes temas.

3.1 La novedad histórica es el éxito de la ciencia que consigue descubrir parte de la aparente estructura matemática del universo, por lo tanto necesaria e in cuestionable en la forma y en el fondo. Para Kepler este orden habría sido diseñado por el propio Arquitecto divino con la intención de que se correspondiera después con el pensamiento humano (*Mysterium Cosmographicum*, “Dedicatoria”); pero ya en Galileo no hace falta diseñar la naturaleza en función del hombre, cuyo entendimiento es capaz de apresar esa estructura sin más, hasta el punto de que su intelecto es cualitativamente idéntico al de Dios, si bien mucho más limitado en cantidad y no inmediato sino discursivo (*Diálogo de los dos grandes sistemas del mundo*, “Jornada Primera”). El ser humano se apro-

pia de la legalidad cósmica —con el respaldo divino, como certificará Newton de forma definitiva— y puede construir además modelos mecánicos del funcionamiento general de las cosas que le harán poco a poco dueño del mundo. Otra cosa es que este resorte emancipador para la vida humana incluya un vaciamiento del *sentido* del universo y una cosificación utilitaria de lo real<sup>10</sup>.

Por de pronto, el hombre moderno cuenta con una herramienta extraordinaria para cortar bastantes nudos gordianos de la metafísica, tiene conciencia expresa de su modernidad y ataca la superstición para iniciar una empresa de mejora sin fin. En este punto puede aceptarse el tópico analítico de la *secularización* de las categorías escatológicas cristianas, vínculo histórico con el pasado y a la vez motor del cambio, pero a condición de priorizar las genuinas novedades de una lectura de la realidad matemática, técnica y pronto materialista<sup>11</sup>. Quiere decirse que el debate continúa por otras vías: el entendimiento sale fortalecido en bastantes aspectos, pero la voluntad buscará nuevas trincheras religiosas y morales desde las que plantarle cara. Y es que hay mucho de paradójico triunfo de un platonismo matematizante<sup>12</sup> y de mezclas.

Antes de abordar la revolución subjetiva del *cogito*, deben mencionarse asuntos menos abstractos —propios del humanismo renacentista y de las discusiones reformadas— en torno a las exigencias de un mundo protoburgués y urbano, lo que replantea el tema de las pasiones y su integración inteligente en el día a día<sup>13</sup>, dentro de la producción social de la vida. Hay que reubicar al hombre en el contexto histórico y epistémico, de modo que las nuevas fuentes de *certidumbre* permitan un enfoque que vaya desde las viejas cosmologías y sus mandatos espirituales hacia una antropología más flexible, justamente para paliar la vieja *servidumbre* mediante el autogobierno racional. La supuesta asepsia del filosofar no existe, claro, está enraizada en unas necesidades político-

<sup>10</sup> Cf. un buen resumen de los formalismos que postergan al *mundo de la vida* en Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup> G.: “Naturaleza y razón matemática. La matematización del universo por Galileo y el sentido de la nueva ciencia desde el punto de vista de la fenomenología”, *Contextos* 1, 1984, pp.219-238.

<sup>11</sup> Me adhiero a la tesis ya clásica de Blumemberg, H.: *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 115s; pero en diálogo crítico con la no menos conocida obra de K. Löwith: *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Madrid, Katz, 2007.

<sup>12</sup> “El movimiento obedece a una ley matemática. El tiempo y el espacio están ligados por la ley del número. El descubrimiento galileano transforma en victoria el fracaso del platonismo. Su ciencia es el desquite de Platón” frente al empirismo aristotélico, Koyré, A.: *Estudios galileanos*, Barcelona, Siglo XXI, 1982, p. 277. La unificación científica de la naturaleza elimina la separación en géneros y especies.

<sup>13</sup> Cf. Fernández García, E.: “Defensa de las pasiones en autores precartesianos”, en Domínguez, A. (coord.): *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, ed. cit., pp. 45-69.

económicas y en la búsqueda de seguridad, de modo que debe responder a un proyecto de vida que aproveche y dirija las energías creadoras de la esfera pasional.

3.2 Lo que interesa de Descartes es la prioridad que otorga a la voluntad sobre el entendimiento, por más que se halle inmerso en el paradigma científico. Es cierto que, de entrada, parece reforzarse la certeza intelectual y la racionalidad del mundo, pero se hace por vía teológica de nuevo: Dios es el responsable último de las leyes inmutables del movimiento (cantidad constante y transmisión) más la ley de inercia, e incluso él decide libremente sobre las verdades de la matemática (podría cambiarlas si quisiera) y después llega el conocimiento humano correspondiente (*A Mersenne*, 15-4-1630; *Respuestas a las quintas objeciones*). Como se ve, ya ni siquiera se interponen las estructuras jerárquicas y las causas segundas que en la escolástica mediaban entre el creador y la naturaleza, de modo que la regularidad de ésta depende directamente de aquél. También hallamos que el *cogito* responde al vínculo íntimo entre Dios y el alma: ambos están unidos y la mente sería una especie de “emanación” de la inteligencia soberana, cuya relativa connaturalidad moral permite conocerle y que después surja el amor más perfecto hacia el creador (*A Chanut*, 1-2-1647). Este es el carácter casi salvífico (“santé de l’âme”) proporcionado por el conocimiento de la verdad, lo que basta para colmar y absorber al alma (*A Chanut*, 31-3-1649), pero siempre desde la dependencia de Dios.

Sin embargo, como es sabido, el respaldo divino se torna muy problemático en la medida en que él mismo es una realidad “inmensa, incomprensible e infinita” (*Medit.*, III; AT, VII, 55), lo que significa que el fundamento de todo es ininteligible. La cosa se agrava al considerar que su inescrutable voluntad decide qué y cómo es la verdad, sin precedencia alguna del entendimiento, haciendo de la identidad entre querer y entender una vía que al final resulta voluntarista (*A Mersenne*, 6-5-1630), ya que incluso podría anular el principio de contradicción, toda vez que su libertad consiste en una potencia ilimitada (*A Mesland*, 2-5-1644). Este último punto, que tanto enojará a Leibniz, se aproxima al nominalismo y en parte al Dios místico del Cusano, a la par que se aleja de Kepler o Galileo y deposita en la decisión de Dios la “ratio veri” y la “ratio boni” de cuanto hay<sup>14</sup>. Lo que queda es la confianza moral en la bondad y ve-

---

<sup>14</sup> Cf. el resumen de la cuestión en André, J. M<sup>a</sup>: “Raíces místicas del pensamiento *Sub specie machinae* (Descartes revisitado)”, en Colectivo: *Descartes y la fundación del pensamiento moderno*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía, 1997, pp. 66 s. En la misma publicación, cf. mi trabajo “Una cuestión de principio en Descartes y Spinoza: la relación fundante entre razón y Dios”, pp. 203-211.

racidad divinas como garantes de que no hay engaño en el pensar mismo, de que existen los objetos fuera de la conciencia y de la estabilidad del universo, por lo que el entendimiento resulta subordinado a la voluntad. Y así ocurre cuando sólo la voluntad nos libra de caer en el engaño y el error (*Principios*, I, 6 y 34 ss.), como auténtica facultad discriminadora que es, aunque no sepamos cómo conciliar esa voluntad que claramente percibimos con la providencia divina del mundo (*ibid*, I, 40 y 41). Al final, la certeza autosuficiente del *cogito* se torna en un espejismo, diluido en actos de fe y en nuevos misterios.

De hecho, la deslegitimación del entendimiento es imparable cuando la infinitud en acto de Dios sólo puede abordarse a través de la propia voluntad del ser finito: “Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra cosa que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza (...) pues consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior (...) Y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran” (*Medit.*, IV; AT VII, 56 s.). La preeminencia de la voluntad ilimitada, repitamos, es el vehículo para llegar a Dios, librarse de toda coacción y facilitar el camino a la gracia. Lo cual puede tomarse como reducto inatacable de la subjetividad, pero también como confesión de impotencia para lograr una verdad inmanente al acto de conocer. En resumen, la radicalidad de la duda cartesiana (que Leibniz considera excesiva) sólo encuentra solución en la garantía de Dios y el pensar se subordina al querer activo (como se afirma en *Pasiones del alma*, I, 17)<sup>15</sup>, mientras que la libertad rebasa el marco natural hacia el religioso.

El giro hacia el voluntarismo tiene efectos prácticos muy importantes: Descartes concede que sensaciones, emociones y apetitos agitan la voluntad, en consonancia con la línea tradicional de que la perturban, pero también reconoce que la alimentan y espolean (*ibid*, I, 28), además de que las pasiones pueden ser conocidas a pesar de los frecuentes errores de juicio al respecto (*Principios*, I, 66). Por otro lado, les reconoce un peso específico en el pensamiento porque informan del estado corporal, amén de que integran en sí al deseo de atracción y aversión (a diferencia del Aquinate), con lo que facilitan la acción<sup>16</sup>. Y este ale-

---

<sup>15</sup> Se dice que las acciones son las voluntades libres del alma, mientras que las pasiones son las percepciones y conocimientos que a menudo no dependen de ella y le vienen de las cosas representadas (AT, XI, 342). La voluntad es autónoma y el entendimiento a menudo es pasivo.

<sup>16</sup> Cf. James, S.: *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 106 s. y 265. La autora titula esta parte referida al francés con un elocuente “The joyful volition” (pp. 196 ss.).

jamiento de una lectura abstracta de los afectos confiere modernidad y vigor al autor francés, aunque a condición de poner siempre el acento en el papel de la voluntad: el hombre se define por “la libre disposición de sus voluntades como lo más específico de su naturaleza, y por el sentimiento resultante de su resolución de usar bien su voluntad, lo que se identifica con la virtud” (*Pasiones*, 153; AT, XI, 445). La clave es el ejercicio libre de la voluntad y el sentimiento derivado de usarla bien, de modo que la virtud se avecina mucho más a los buenos deseos y al sentido del deber que a la autorrealización intelectual del sujeto.

La segunda consecuencia práctica nos conduce a otra variante de la voluntad que es el poder, o, mejor dicho, a la “voluntad de poder” inherente a lo que se ha llamado el pensar *sub specie machinae*: es la capacidad de ordenar, descomponer y recomponer propia de la subjetividad en la empresa cognoscitiva (*Reglas*, 3, 5 y 12, en particular), de manera que el conocimiento consiste al fin en la lógica maquinista del “*verum ipsum factum*” que después acuñará Vico en otros términos, lo que a su vez proporciona una “tecnología de la verdad” luego plasmada en “tecnología de lo real”, bien codificada en la idea de una *Mathesis universalis* que todo lo incluye<sup>17</sup>. Si para el pensamiento antiguo la realidad ya era *manufactura* de un poder o Artesano superior al hombre, ahora se inmanentiza el mismo esquema —sin perder la conexión con Dios— de acuerdo a las nuevas capacidades intelectuales y técnicas. La pretensión de liberar al ser humano de las servidumbres externas supone convertirle ante todo en sujeto de poder y a cuanto le rodea en objeto a explotar. Con otros matices, entrevemos la misma pauta en la búsqueda de la *Característica* o lenguaje universal por parte de Leibniz, cual palanca omnímoda de codificación y dominio (si bien la *maquinización* de lo real es infinita e inabarcable para éste), a su vez inspirada en la enseñanza original de Hobbes, quien concreta el binomio saber/poder de Bacon en la célebre fórmula “razonar es calcular” (*De Corpore*, I, 3, 3). El resultado paradójico es que el vínculo teológico-voluntarista promueve que el antropomorfismo teológico, el moral y el pragmático se impongan, sin que haya estructuras objetivas independientes que operen como diques de contención.

Por último, anotemos que Pascal desarrollará por otra vía esa tensión entre razón y fe, enmarcado en la tradición pirrónica francesa que se remonta a Montaigne y que siguen eruditos católicos como Francois Veron o Richard Simon para desacreditar la idea protestante de que sólo la Biblia es fuente de verdad; empresa, por cierto, en la que el segundo usa las herramientas de análisis crí-

---

<sup>17</sup> Cf. J. M<sup>a</sup> André, *loc. cit.*, pp. 76 ss. para todo ello. El autor cita al respecto la obra de Grimaldi *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris, Vrin, 1978, pp.144 ss.), e insiste en los paralelismos con Nicolás de Cusa, cf. pp. 79 ss.

tico establecidas por Spinoza<sup>18</sup>. No podemos detenernos, pero es obvio que el pesimismo pascaliano desemboca en el rechazo a la supuesta soberbia del entendimiento (*Pensam.*, 167, 170, 174) y en la búsqueda de una peculiar ignorancia que aguarda sumisa otra clase de iluminación, la única posibilidad de combatir el horror de la existencia y ser un poco felices (*Pensam.*, 687), dentro de un rigorismo moral que se abandona al sentimiento en los asuntos cruciales (*ibid.*, 821). Poco cabe añadir ante esta modalidad de apasionado voluntarismo (curiosamente en un gran matemático), salvo que Spinoza es el rival directo de ese talante, pero antes conviene asomarse al flemático empirismo británico, ajeno a la exaltación fideísta.

3.3 Es sabido que Hobbes funda su pensamiento en un mecanicismo a ultranza, lo que se traduce en una física descarnada de los afectos y de la política, de neto cariz antiteológico. El entendimiento es una forma de imaginación simbólica (*Leviatán*, I, 2), dotado de prioridad tanto para conocer hechos concretos mediante la sensación y la memoria como para generar la ciencia de las causas (*Leviatán*, I, 5 y 9). Hobbes delimita el campo de la experiencia para ceñirla a la legalidad de lo corpóreo en vez de a la conciencia y se atiene a una sucesión de percepciones e inferencias, sin abstraer facultades generales. De ahí que la voluntad responda al mismo patrón y se entienda como algo singular cada vez: es el acto de querer o rechazar algo y proviene del “último apetito en la ponderación” (la cual incluye deseos, esperanzas, temores, pasiones...), de modo que la voluntad no tiene nada de un genérico apetito racional, pues en ese caso debería actuar siempre acorde con la razón (*ibid.*, I, 6). Destacamos, entonces, la particularización de los actos de inteligir y apetecer, lo que a su vez ocurre en el seno de la equivalencia entre libertad y necesidad porque —y esto es lo decisivo— todo acto es causado (*ibid.*, II, 21). El ser humano está siempre en situación y por tanto condicionado por una mezcla de ingredientes varios que anula el supuesto poder incondicionado de la conciencia.

Locke adopta una visión diferente —seguimos con la costumbre de contrastar— cuando rescata la capacidad de hacer o no algo, negando el imperio del apetito y separando juicios y pasiones (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 21, 57 y II, 21, 41). Bien es cierto que, lejos de una metafísica de la voluntad, nos hallamos ante una versión utilitaria y circunstanciada de la misma: se trata de saber cómo actuar, eligiendo y desechando según demanda cada caso, en función de lograr la felicidad (*ibid.*, II, 21, 53), esto es, juzgar con

---

<sup>18</sup> Cf. Hastings y otros, *op. cit.*, p. 126. Es relevante que Simon se inspire en la moderna exégesis de Spinoza en el TTP, si bien con un propósito muy distinto. Por otro lado, el platonismo de Cambridge será la respuesta británica a la crisis religiosa del XVI gracias al viejo enfoque de que la luz divina es la que ilumina el alma y le hace partícipe de la razón de Dios, cf. p. 127.

tino sobre vicios y virtudes. No hay *indiferencia* en sentido estricto, sino que la voluntad es una *potencia* operativa que se pone en marcha de acuerdo a los juicios del entendimiento que debe ilustrarla (*ibid.*, II, 21, 73), lo que también se proyecta en el terreno socio-político como alternativa a Hobbes: no cabe hacer lo que a uno le plazca ni tampoco caer en la total sumisión al Estado, sino practicar la libertad en los asuntos personales dentro del derecho sancionado por un marco legal consensuado y asumido (*Ensayo sobre el gobierno civil*, IV, 21 y VI, 57). Conclusión coherente con que el entendimiento recupere la capacidad de discriminar y gobernar los afectos, pues importa el relativo equilibrio entre apetito, entendimiento y voluntad en la esfera privada y en la pública, siempre lejos del “entusiasmo” o de la “melancolía” que tienden al fanatismo.

Por último, hay que mencionar a Hume con un propósito no menos concreto: añadir a este bagaje la disolución definitiva del yo, que completa la de las sustancias externas (*Tratado de la naturaleza humana*, I, 4, 6) y eliminar así el alma inmortal que Berkeley había querido preservar por razones espirituales. Recordemos que detrás de los actos de intelección y volición no hay alguien estático, sino un sujeto fluido: el “haz de percepciones” sucesivas ligadas por la memoria según las leyes de asociación, lo que obliga a indagar en las pasiones. No hay libertad abstracta *ad intra*, como tampoco hay causalidad metafísica *ad extra*, lo que en conjunto impide formular un principio de razón suficiente que vaya más lejos de la propia experiencia, singular y efímera, con un objeto (*Tratado*, I, 3, 12). Todo acto obedece a unas determinaciones y cuando es voluntario responde a la conjunción del carácter, los motivos y las circunstancias (*ibid.*, II, 3, 1), luego “las acciones de la voluntad tienen sus causas particulares” (*ibid.* II, 3, 2) y lo que se llama libre voluntad es una “impresión interna” de tal proceso. A lo que se añade la insólita inversión humeana —al ser negada cualquier racionalidad eterna e inmutable, así como una subjetividad controladora que participe de aquélla— según la cual las pasiones se imponen al deber y a la razón: ésta es presentada como algo heterogéneo al juego pasional, pero allí donde choquen es su “esclava” (*ibid.*, II, 3, 3), en particular frente a las llamadas “pasiones directas” (placer-dolor) que surgen de un *instinto* o impulso natural inexplicable y que suele mandar sobre ese otro *instinto* no menos incomprensible que es la razón (*ibid.*, I, 3, 16). Como se ve, todo arraiga en la estructura psicofísica y afectiva del individuo, condicionante del resto de instancias.

El empirismo, para resumir, desecha la teología y recorta el poder de la voluntad y por extensión de la libertad, dentro de la limitación de los poderes discrecionales de la conciencia, una vez descartado cualquier yo sustancial y su libre expresión a través de facultades mentales. El individuo se define en relación a los hechos y las pasiones, lejos de la supuesta pureza de la lógica o de un querer ilimitado, según muestran la experiencia y la confusa conducta de la gente. Por su-

puesto que los racionalistas eran conscientes de los problemas prácticos de su enfoque —de ahí su apego al adagio “video meliora, proboque deteriora sequor”, que de Ovidio y Séneca pasa a Descartes y Spinoza—, pero no ofrecen respuestas claras. En contrapartida, el duro correctivo de los británicos puede caer en el extremo opuesto, de modo que no se aprecie debidamente la fuerza de la inteligencia humana. Nótese la profunda diferencia que hay entre Hume y Spinoza, pongamos por caso, cuando éste afirma que el deseo y las pasiones pueden ser esclarecidos y guiados por la razón, aunque ambos autores coincidan en su espíritu tolerante y en el rechazo del moralismo religioso<sup>19</sup>. Parece exagerado hablar de “esclavitud” y en cambio hace falta introducir el esfuerzo del pensamiento.

#### 4. EL EMPEÑO COORDINADOR DE LEIBNIZ

Leibniz merece un tratamiento diferenciado porque intenta conciliar las dos grandes posiciones que nos ocupan, bien representadas por el cristianismo y la nueva ciencia, como se observa en su afán por compatibilizar las causas finales y las eficientes. Matiza las prerrogativas respectivas de la voluntad y del entendimiento, oponiéndose tanto al voluntarismo teológico y antropológico que niega la consistencia del orden natural y de la razón como al determinismo que elimina la libertad.

4.1 Se recordará que Leibniz concede entidad autónoma a las mónadas (humanas o no) y que Dios garantiza la *armonía* entre ellas (en la percepción y en la acción, ya que no hay contacto), de modo que están perfectamente coordinadas en el espacio y el tiempo relativos que sirven para ordenar su coexistencia. Digamos que hay una radical distribución del poder ontológico en fuerzas individuales (momento centrífugo), a la vez que se asegura su correspondencia total (momento centrípeto) gracias a la racionalidad inscrita por Dios en “el mejor de los mundos posibles”: el que combina la mayor cantidad de realidad (los innumerables grados de perfección particulares) con el menor dispendio de espacio y tiempo, por lo que podría decirse que resulta el mejor *collage* dinámico posible (ya que no hay mezclas), aquel que encierra la máxima densidad o concentración ontológica. Luego el principio de economía (subliminalmente burgués) que rige en la creación —algo así como más producto con menos gasto— se funda en el principio de razón suficiente por el cual Dios calcula y elige lo más perfecto (*A Des Bosses*, 7-9-1711), es decir, lo más rico en esencias y lo mejor ordenado. Así, la independencia de las mónadas individuales encaja sin fricción con la plena coherencia del conjunto, lo que da lugar a un mundo bueno.

---

<sup>19</sup> C. Boss, G.: *La différence des philosophies. Hume et Spinoza*, Zürich, Ed. Du Grand Midi, 1982, 2 vol., pp. 622ss.



Como ya se adivina, Dios tiene un poder absoluto que se desdobra de la siguiente manera: el papel del entendimiento divino estriba en calcular cuál es el mejor de entre los infinitos mundos posibles (una especie de Todo superlativo pero sólo virtual) y la misión de la voluntad es elegir el mejor por su calidad (o relación coste/beneficio), luego es ella la que filtra esas infinitas posibilidades de combinación y selecciona una determinada, con el orden y las secuencias espacio-temporales pertinentes (*Teodicea*, 7). Así pues, la armonía cosmológica se funda antes en la armonía de facultades (pensar, elegir y ejecutar) del propio Dios, con lo que se pasa del terreno necesario e indeterminado de todos los posibles ideales a un mundo efectivo, contingente y racional. De hecho, las leyes físico-matemáticas de la naturaleza empírica responden a la racionalidad propia de la naturaleza divina (A Varignon, 2-2-1692), así que hay garantía segura. En perspectiva histórica es útil verlo como un paso más dentro de la gran tradición especulativa alemana (Eckhart, Cusa, Hegel) que busca transitar de lo eterno a lo histórico, de lo místico a lo lógico, hasta hacer pensable lo absoluto en el tiempo, de modo que la racionalización se funda en la conexión de infinitud y finitud, esencia y existencia... Lo trascendente, en fin, se acerca mucho más a la immanencia.

La *objetiva* necesidad/verdad que impera en el entendimiento divino (fundada en el principio de no contradicción) deja paso a la *subjetiva* voluntad que niega esos posibles mundos para dejar una sola opción (fundada en el principio de lo mejor), lo que permite instaurar el principio de razón (lógica y moral) para ese mínimo fragmento de los posibles que llamamos mundo real, donde Dios unifica la pluralidad. Repárese en que hay un hecho límite e indemostrable (una primera verdad contingente) del que depende el resto y que certifica el sentido ético del proceso, como ha indicado J. Echeverría<sup>20</sup>: Dios obra de la manera más perfecta y por tanto elige lo mejor (*Teod.*, 201), de ahí que aunque pueda producirlo todo sólo quiere crear una determinada realidad (*Teod.*, 234), es decir, distingue entre el hecho y el derecho<sup>21</sup>, lo que a su vez introduce las causas finales en el orden global, en paralelo a las eficientes. El problema es que no queda explicada la bondad divina (por qué actúa así) y que este principio moral (un tanto antropomorfo) es aplicado a la creación del mundo, pero deja al ser humano a la intemperie: es cierto que el cálculo divino no está hecho en función del hombre sino del conjunto y que el mal es algo *positivo* y necesario para construir el bien (teodicea alejada por cierto del agustinismo o la

---

<sup>20</sup> Cf. Echeverría, J.: *Leibniz*, Barcelona, Barcanova, 1981, p. 63.

<sup>21</sup> Leibniz, G. W.: *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, Ed. Nacional, 1984, p. 83, donde se añade que “una cosa es lo que se puede y otra lo que se debe hacer”. La moralidad como axioma absoluto e incondicionado, por tanto.

escolástica), pero también lo es que el hombre se diferencia del resto de criaturas y se asemeja a Dios precisamente porque comparte con él una mayor perfección moral e intelectual, por lo que sería acreedor a un trato diferenciado en virtud de su naturaleza misma y de la omnipotencia divina para conjugarlo todo, incluso esta asimetría.

Por otro lado, como señala H. Blumemberg, hay que enfrentarse a dos peligros: Leibniz reprocha a los nominalistas, a los cartesianos y a los newtonianos su concepción voluntarista de Dios y lo hace para salvaguardar la fiabilidad racional de la naturaleza, así como la autonomía y consistencia de las verdades del saber humano; a la par que también rechaza el puro azar del atomismo o su reverso determinista, propios de Bruno y Spinoza, pues resultaría igualmente insostenible un Dios que pueda contradecirse o que actúe sin motivos<sup>22</sup>. Pero todo gira en torno a la defensa de una divinidad personal y buena, no se olvide, y no habría tales objeciones cuando no es ése el caso. Puede decirse que el alemán establece la limitación originaria en la finitud de las criaturas tal como aparecen ya en las verdades eternas del entendimiento divino, de modo que el mal resulta inevitable y lo único que cabe es aminorarlo y generar el mayor bien (*Teod.* 20 y 21). La cuestión, entonces, es saber si no se las puede pensar de otra manera o, en todo caso, por qué crear lo finito, que de suyo es imperfecto y vulnerable. Además, mantener la composibilidad de lo eficiente y lo final —Dios garantiza que son órdenes diferenciados pero correlativos— resulta dudoso, incluso dentro de una visión teológica, cuando en Él mismo prima la elección finalista-voluntaria. Es difícil aceptar el delicado equilibrio que nuestro filósofo pretende entre lo intensional y vital, como vertiente interna, y lo extensional y mecánico, como vertiente externa; y que después el mundo se independice por completo de Dios y opere en virtud de sus propias fuerzas... de forma no *sesgada*<sup>23</sup>. Veámoslo en el ámbito de la libertad humana y de la historia.

4.2 Leibniz aplica todo su genio y sin duda ofrece hallazgos extraordinarios como la noción compleja (metafísica y matemática) de una sustancia que ya incluye todos sus predicados<sup>24</sup>, al modo en que la *integral* contiene su *derivada*. La mónada está siempre *in fieri*, cual entelequia que se despliega gradualmente

---

<sup>22</sup> Cf. Blumemberg, *op. cit.*, pp. 62s., 147ss., 393s, 585s. En otras palabras, negar la voluntad absoluta es condición obligada para salvar la bondad divina, del mismo modo que el nexo entre razón suficiente y *mathesis* divina asegura la independencia del conocimiento humano racional.

<sup>23</sup> Cf. para el predominio de lo final, Dugas, R.: *La Mécanique au XVII siècle*, Neuchatel, Ed. du Griffon, 1954, p.518; y sobre la independencia, Pérez de Laborda, A.: “Leibniz y la innecesariedad mundanal de Dios”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* XII, 1985.

<sup>24</sup> Gueroult, M.: *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New York, Olms, 1970, pp. 250s.

según grados de fuerza en ascenso. Se dice, además, que así como la creación divina es contingente en cuanto elegida, al margen de su presciencia, así también el sujeto *quiere* los actos que le constituyen en potencia y que va a realizar a lo largo de su vida, sin que la anticipación divina de los mismos anule su libertad en el momento de ejecutarlos. Todo eso es viable en la medida en que el conjunto (así como esa libre identidad personal) ha sido previsto y armonizado por Dios hasta el último detalle, como lo están también las relaciones de alma y cuerpo según órdenes causales distintos (*Prin.*, 3 y *Monad.*, 78-79), e incluso los milagros y la gracia. En una palabra, el excelso y prodigioso cálculo divino permite articular lo mecánico y lo dinámico, lo eficiente y lo final, lo necesario y lo libre... de una vez para siempre, sin que haga falta ninguna intervención posterior (a diferencia de Newton, por ejemplo). Por eso puede decir Leibniz que la libertad se cumple en la vida humana (aunque esté pre- vista), dado que reúne inteligencia deliberante, espontaneidad que se autogobierna y contingencia lógica o metafísica (*Teod.*, 288). Hay que combinar una *determinación* indirecta por parte de Dios con una cierta posibilidad de *indiferencia* capaz de suspender la acción por parte del sujeto (*Discurso de metafísica*, 30). Se supone que el entendimiento divino tiene en cuenta al elegir y crear, pero sin intervenir en ellas, las decisiones subjetivas que serán tomadas después (conforme a la suma de motivos racionales y elecciones libres), amén de cualesquiera otras variables.

Es sabido que este exquisito encaje de elementos no convenció a muchos de sus coetáneos, entre otras cosas porque no hay fácil solución teórica para lo que ya el dogma llama el *misterio* de la gracia y el problema de la predestinación, pero lo que ahora importa es reparar en dos cosas: no parece que baste la contingencia lógica, cuando en un mundo dado ya no hay posibilidad real de que las cosas ocurran de otra manera, a lo que se añade la presencia de un modelo “remunerativo-punitivo” en función de la ley de Dios, sin que los humanos tengan la autonomía de eludir el principio de perfección que lo guía todo y tampoco posean los recursos intelectuales suficientes para conducirse sin errores, según ha señalado C. Roldán<sup>25</sup>. Visto desde otro ángulo, por un lado hay un marco dado de antemano (cosmológico y moral) que, al margen de la concatenación fáctica posterior, atañe a los principios que organizan lo real, y, por otro, los motivos que nos *inclinan* a actuar de una determinada manera —se dice que sin obligarnos (*Teod.*, 310)— son a menudo desconocidos y no podemos incidir en ellos. Podría sospecharse que sí hay *obligaciones* de fondo, ajenas a

---

<sup>25</sup> Cf. “Estudio preliminar” a Leibniz, G. W.: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. XXXI y LX.

la voluntad del sujeto, una especie de *fatum* moral de donde se deriva una vez más el deber mucho antes que el querer (*Teod.*, 175), aunque supuestamente coincidan.

El círculo entre entendimiento y voluntad (tanto en Dios como en el hombre), en el que descansa todo el discurso, parece indescifrable por contraste con el afán de inteligencia absoluta que se propone: ¿se elige ser racional, hay libertad sin razón?, ¿no asoma cierto *innatismo* en ello porque supone ciertos principios lógico-metafísicos obligados?<sup>26</sup> Desde otras perspectivas, ¿por qué existe el *a priori* moral en paralelo al causal pero dándole sentido?, ¿hasta qué punto hay libertad si no caben bifurcaciones en el curso de los acontecimientos y sin el saber garantizado para regirse en la vida particular?, ¿hay un orden global *ex machina* que, a su vez, está de antemano al servicio de justificar el cariz religioso del mundo? No se olvide que Leibniz afirma la acción continuada de Dios en nosotros y que el alma es una “cierta expresión, imitación o imagen de la esencia, pensamiento y voluntad divinos”, para hablar después de Dios como la “luz” del alma y su *intellectus agens animae rationalis* (*Disc. Met.*, 28). Son demasiados dispositivos tutelares e iluminadores... Y, según Friedman, busca ante todo el bien en clave cristiana y la verdad –al revés que en Spinoza debe adaptarse a ello<sup>27</sup>.

Por otro lado, es un tópico referirse al *panlogicismo* del alemán, plasmado en la existencia de lenguajes universales y en la prioridad del análisis lógico para encontrar las conexiones internas en una proposición (*A Arnauld*, 14-7-1686), lo que recuerda tanto a Platón (imperio de la Idea) como a Aristóteles (método silogístico radical). La búsqueda casi obsesiva del álgebra y la semiótica universales pretende rastrear el orden exhaustivo dado por Dios al mundo y poner de manifiesto lo que está impreso en todas las cosas, gracias a las claves que la mente humana tiene para descifrarlo. Sin embargo, este modelo de computación –donde Dios sería a la vez una especie de *programador* de lenguajes y el *software* mismo, ya que no el *hardware* para no incurrir en panteísmo–, que tanto ha entusiasmado a la ciencia posterior parece desconocer un hecho crucial: la semántica siempre desborda a la sintaxis, por elaborada que sea, y se cuele por los entresijos formales (p. ej. el sesgo moral), dado que la segunda no es autosuficiente, como después sentó Gödel.

Por último, este planteamiento menoscaba el conocimiento sintético pues sólo interesa lo común analítico: al fin y al cabo, el yo es productor de todas

<sup>26</sup> En el sentido en que se dice que “somos innatos a nosotros mismos” y que contamos con verdades, inclinaciones y disposiciones tales, ajenas a la experiencia (*Nuevos ensayos*, Prólogo y I, 1, 1), pero que parecen escapar a lo puramente intelectual y predisponer a otras cosas.

<sup>27</sup> Cf. Friedmann, G.: *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962, p. 242.

las ideas, sin apenas importar los sentidos y el mundo exterior (A Volder, 24-3-1699). Así, nunca cabría la epistemología de las *nociones comunes* que enseña Spinoza, por ejemplo, que expresan lo común ontológico (también material) como fruto del contacto físico y de las afecciones (inexistente entre las mónadas, que no son *contingentes* tampoco en sentido etimológico: no hay “tacto” entre ellas ni con el mundo). Acaso el énfasis leibniziano en la fuerza que define a la sustancia no escapa a esa jaula lógica ni da todo el juego posible. Lo que sí permite, en cambio, es una lectura de la historia presidida por la idea de progreso: que éste sea el mejor de los mundos posibles lleva aparejado un plan de perfeccionamiento incesante, donde los males contribuyen a ello (*De rerum originatione radicali*, G. VII, 308). Se dice que es un progreso inacabable basado en la libertad, pero se justifica por lograr el más alto grado de belleza y perfección para las obras de Dios, lo que -amén de la consabida teodicea- denota la existencia de un *designio* divino matizado: la vieja providencia se convierte ahora en orden lógico-matemático (naturaleza), pero compatible con el finalismo histórico. Ni que decir tiene que Kant y Hegel sacarán consecuencias por diferentes vías, intentando conciliar también esos dualismos (naturaleza-historia, orden necesario-fines morales...), claro que éstos se resisten a ello.

### 5. EL INCLASIFICABLE SPINOZA

Dejamos al autor holandés para el final, contraviniendo la cronología, porque su posición es en verdad peculiar: en él se identifican entendimiento y voluntad, como es sabido, pero desde unos parámetros que a mi juicio no son materialistas o idealistas, empiristas o logificadores a ultranza, lo que le convierte a la par en defensor de la nueva ciencia y de la prudencia ante su uso, de la acción y de la contemplación, del naturalismo y de la religación con lo absoluto *impersonal*. Como ha dicho Alain, es el contestatario “radical puro” y el retirado “monje puro” en una sola personalidad<sup>28</sup>. Se acerca más a la línea intelectualista y antiteológica, pero eso no es más que un punto de partida a desarrollar.

Quizá convenga empezar por el talante filosófico. Spinoza confía en la razón y promueve la ilustración como actitud vital a todos los efectos, justo al revés del famoso dictamen de la tragedia griega (Sófocles, *Ayax*, 554) y del *Eclesiastés* (I, 18): el hombre puede conocer (de manera autónoma aunque limitada) y esto no sólo no entristece, sino que es la gran fuente de gozo y desarrollo personal. El autor judío se aleja del pesimismo antropológico y del desengaño de

---

<sup>28</sup> Cf. Alain: *Spinoza*, Madrid, Marbot, 2013 (2ª ed.), p. 15.

otros respecto al entendimiento, además de primar las obras sobre la mera intención y rechazar cualquier ayuda extra de la voluntad y no digamos de la gracia. En él no cabe la abdicación intelectual que se oculta bajo grandes proclamas en sentido contrario: recordemos que, frente a las promesas del aristotelismo triunfante, Tomás de Aquino (*De ente et essentia*, 5; *De veritate*, IV, 1, 8) reconoce que sólo los accidentes y las propiedades hablan de unas formas esenciales de suyo inaccesibles; o que, en otro contexto, grandes genios (Galileo, Newton, Gassendi, Locke, Hume...) renuncian a conocer sustancias y adoptan el fenomenismo, excluyéndose después por parte de Kant los “predicados esenciales” (KrV, A 182, B 225 ss.). Hay, pues, una larga tradición subterránea muy recomendable en lo que tiene de autocritica del saber, pero no tanto si es la excusa perfecta para echarse en brazos de otras instancias. Lejos de seguir ese enfoque que a la postre se remonta de los efectos a la causa o queda prendido en ellos, Spinoza propone un causalismo eficiente riguroso (*causa sive ratio*), con las implicaciones de toda índole que supone, por lo mismo que, sentada la existencia de la única sustancia, no hace falta recurrir a un suplemento de *sentido* causal, moral y/o histórico.

5.1 Es innecesario insistir en que el holandés define a Dios o la Naturaleza de modo harto distinto a la divinidad trascendente del monoteísmo, pero recordaremos los rasgos que conciernen al tema: a) la identidad de entendimiento, voluntad, esencia y potencia en Dios implica que no hay causa libre sino necesaria, sin discrecionalidad o potestad al modo de un rey (E1P17S y 32; E2P3S) o de un juez moral (Ep 21; TTP 4, G. III, 62-65); b) una realidad absolutamente infinita significa que todos los *posibles* son en acto, sin que pueda hablarse de la libertad como “voluntad absoluta”, aunque no se aborda el muy arduo encaje entre eternidad y tiempo (E1P33S2); c) la *afirmación* ontológica de Dios constituye la primera forma de la “libre necesidad”, opuesta a toda coacción y límite (E1Def7 y Ep 43), pero conlleva la *indeterminación* desde el punto de vista humano (la causalidad deviene así una suerte de “azar objetivo”<sup>29</sup>); d) el acaecer de la naturaleza (el todo) y las llamadas leyes naturales no obedecen a ningún diseño, son amorales y ateleológicas (E1P33S2 y 1Ap; E4pref), pues la realidad es plena y perfecta sin más, ajena a cualquier consideración extrínseca como el bien o el mal; e) la entraña de lo absoluto desborda con mucho el alcance de la “partícula” que es el hombre (TTP 16, G. III, 190s; Ep 30), cuya razón sólo es solvente por completo en relación a la naturaleza humana (una parte infinitesimal del Todo). Aunque hay que suponer una conexión

<sup>29</sup> Tomo prestada de André Breton la fórmula “azar objetivo” para denominar esta paradoja, lo cual no niega la consistencia independiente del ser.

general del universo (*coherentia*, Ep 32) y una correlación (que no isomorfismo) entre Naturaleza y racionalidad, pues las cosas son inteligibles de hecho; ahora bien, sin proyectarse ni confundir las leyes del conjunto con las de nuestra naturaleza (TTP 6, G. III, 91 y 88). No somos sus dueños ni la razón legisla nada.

Por eso he insistido<sup>30</sup> en que se da una *neutralidad* ontológica de amplio alcance, contraria al antropomorfismo y a la moralización de lo real en sus diversas variantes, así como un matizado *perspectivismo* de la razón, en la medida en que sólo conoce desde las condiciones propias del humano, al margen de la “fortuna”, esto es, de “causas” y “leyes” generales que escapan a nuestro “poder” (Ep 37) y conocimiento. Luego la noción de *orden* es aquí algo *hueco*, propedéutico o reflexionante al modo kantiano, connotativo y no denotativo para el ser humano, dado que el “orden común de la naturaleza” es literalmente *incommensurable*, sin contar con que sólo conocemos dos de los infinitos atributos de Dios. De ahí que se afirme la causalidad universal pero se ignoren las secuencias, lo que encaja -en sentido metodológico- con el olvido del automatismo deductivo del que Spinoza hablaba en obras primeras (pensando en reproducir cual “autómata espiritual” sin más requisito el “orden o modelo” objetivo de la naturaleza, TIE 36, 40ss, 91), para dejar paso más tarde al “prolijo orden geométrico” como humana construcción probatoria y expositiva de los “dictámenes de la razón” (E4P18S). El método, en fin, no es normativo ni captura al todo.

Por otra parte, el holandés dice —en sentido terminológico— que da igual hablar del “gobierno de Dios” o de la “fortuna” (TTP 3, G. 45ss) para referirse al acontecer natural; y que las cosas nos aparecen como “posibles” *ad usum vitae* (TTP 4, G. 58) o, si se prefiere, sometidas al azar (TTP 15, G. 187). Para el hombre eso viene a ser lo mismo, esto es, desconocido. La realidad no se reduce al orden deductivo, a los nombres ni a nuestras explicaciones —lo real no es racional y Spinoza no es Hegel—, hasta el punto de que en última instancia sólo existe para nosotros el *orden vital* que seamos capaces de crear mediante la concatenación de ideas adecuadas (E5P4C y S; E5P20S) y del *orden simbólico* construido dentro de un marco socio-político. Lo que sí hay son patrones físicos de composición cuya estructura organizativa subyace a la par en las nociones comunes o en los Estados<sup>31</sup>, es decir, son el tejido de relaciones que

---

<sup>30</sup> Cf. mi trabajo “Sobre razón y naturaleza en Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 6 (también en la web del Seminario), donde se estudian los diferentes planos de la relación y se distinguen tres tipos de racionalidad (metódica, espontánea y constructivista) y tres clases de certeza (apodíctica, moral y social). También, para las implicaciones religiosas, cf. mi estudio “Spinoza y el cristianismo”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. XXVIII (2001) 65-78.

<sup>31</sup> Cf. Espinosa Rubio, L.: *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca, Ed. de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

permite entender las afecciones/afectos, fundar la certeza en lo común y asentar la acción pública en leyes e instituciones, dado que la conexión *horizontal* todo-partes permite elaborar un discurso verdaderamente transversal.

Por lo demás, las discrepancias con Descartes en unos aspectos (negación del voluntarismo) y con Leibniz en otros (negación del principio de lo mejor) son patentes, desde el supuesto de que no cabe ninguna elección por parte de Dios, luego tampoco la contingencia de los posibles, el cálculo o la armonización previa. En una palabra, Dios es tan a-lógico como a-moral, no requiere justificación y no hay ningún *Sentido* dado, ni plan o proyecto. Los rasgos antropomórficos de este tipo sólo existen en el ámbito del artificio cultural y no deben salir de ahí. El ser absoluto y necesario subsume e identifica en sí el querer, el inteligir y el poder en acto, lo que en cierta manera le confiere un tono *positivista* a la vez que *salvaje*, pero nunca edificante. La racionalidad accede a Dios y lo define como *causa sui* pero no lo domestica, lo entiende en su estructura pero no lo disecciona por dentro, supone que hay leyes pero son incognoscibles y en rigor no lo reduce a caos ni a orden al modo humano.

Es el precio a pagar —que Leibniz no aceptó— por la total desantropomorfización: ahora el hecho y el derecho se identifican, mientras que pensar en la voluntad libre sería entrar en el terreno de la ficción y del no ser, puesto que la naturaleza ya agota lo real (sin que haya posibles ni una pluralidad de mundos, como en Bruno). Por último, que sea absurdo hablar de un *Logos* en sentido amplio (el entendimiento infinito-idea de Dios es la dimensión inteligible de cuanto hay, casi un espejo naturado, no su norma o código) y sólo quepa afirmar el *logos* en relación a los hombres introduce límites: la *verdad* es en algún aspecto perspectivista —está ligada a la razón, que a su vez depende de la naturaleza humana— y tiene alcance en la medida en que no incluye valoraciones generales y se es consciente de ello. La matemática es cierta e indudable, sí, pero Spinoza nunca dice -como Galileo- que la naturaleza esté *escrita* en ese lenguaje ni alienta una pretensión gnosológica *sub specie machinae* que la domine. Aquí no hay leyes respaldadas por Dios y accesibles al entendimiento humano en virtud de ideas innatas, y esta carencia de leyes científicas universales —que Leibniz denunciará— sirve paradójicamente al holandés como antídoto contra el antropo-teo-morfismo.

Ahora bien, no hay motivos para el escepticismo una vez que se acotan las cosas: el saber es seguro y fiable porque la luz natural del entendimiento capta las “verdades eternas” y universales de manera unívoca, en cuanto que participamos en la naturaleza de Dios (TTP 1, G. III, 15s) y él se expresa *intensionalmente* en nuestro intelecto, por lo que las demostraciones no dejan lugar a la duda (Ep 21). En otras palabras, la “certeza suma” se funda en “el hecho mismo de entender” (cualidad y sentido noético además de noemático) y “la verdad es norma de sí misma y de lo falso” (E2P43S), idea reflexiva de la idea, sin la garantía suple-



mentaria de un Dios providente que no necesita<sup>32</sup>. La potencia cognoscitiva del sujeto penetra en la cosa y la idea adecuada se apropia intelectualmente del objeto porque expresa lo que es, de modo que hay transitividad entre el entendimiento divino, el humano y la cosa misma. De nuevo nos situamos dentro del ser, no en el terreno de la *representación* que siempre tiene algo de externo (como en Descartes<sup>33</sup>), ni de un lenguaje formal sobreimpreso (Leibniz), y menos aún relativo a los simbolismos (alegorías)<sup>34</sup>. Aquí lo infinito puede captarse en su estructura fundamental, pero no tematizarse mediante leyes absolutas, como tampoco está al servicio del poder humano, sino que es su marco nutricio y su límite.

5.2 Quizá todo se entienda mejor si pasamos a la constitución del individuo finito y su actividad concreta: es sabido que su esencia-potencia es un grado de la absoluta potencia divina, en la doble vertiente de ser y pensar, y que —en el seno de los atributos Extensión y Pensamiento— incluye cuerpo y alma (*mens*), lo que a su vez se explicita en el plano material o corpóreo como una proporción de movimiento y reposo que articula partes y en el inteligible como una composición de ideas-almas (E2P13 y P21). Resulta claro que no tratamos con un *cogito* solipsista aislado de la realidad y de su cuerpo, ni con una *mónada* ajena al intercambio, ni con un *haz de percepciones* difusas y variables (Hume), sino con un sujeto capaz que se afianza gracias al trato orgánico e intelectual con el mundo. Dicho de otra forma, el individuo siempre está en situación, anclado en una circunstancia, y eso es lo que le alimenta y condiciona, lo que le hace carnal y le real-iza: el deseo (*cupiditas*) que constituye a los humanos es algo abierto y sus lazos con el entorno se traducen en una *ecología de los afectos*, que a su vez pueden ser comprendidos o no y por tanto activos o pasivos, alegres o tristes (E3Aff. Def). Baste decir que la virtud ética (E3P11 y E4P8, 24, 26 y 37) se define por el conocimiento de lo que ocurre (dentro y fuera de uno mismo), no por una voluntad moral que obedece mandatos externos; luego el conocer se antepone al deber, que consistiría al final en usar bien la voluntad. Este relativo *intelectualismo* se apoya en las capacidades del deseo-potencia, no se olvide, a la par que lo guía y sólo se valida por sus logros en el campo de la autonomía racional<sup>35</sup>, luego hay un círculo fecundo que desemboca en el deseo inteligente acuñado por Aristóteles.

---

<sup>32</sup> Cf. Falgueras Salinas, I.: *La “res cogitans” en Spinoza*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1976, pp. 86s. y 298ss: hay una suerte de “síntesis” del pensar y la cosa, sin la mediación divina que se da en Descartes, Malebranche y Leibniz.

<sup>33</sup> Cf. Gueroult, *op. cit.*, pp. 61s. La relación entre sujeto y objeto es interna de nuevo.

<sup>34</sup> Cf. Espinosa Rubio, L.: “Spinoza et Fray Luis de León: Deux Styles, Deux Sagesses”, *Studia Spinozana* 16 (2008) 67-84, para ver la diferencia con los lenguajes multívocos.

<sup>35</sup> Cf. Moreau, J. *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971, pp. 62s. y 69.

El sujeto no sobrevuela la realidad en una especie de plano espiritual inmune a las incidencias físicas y afectivas que lo condicionan; por el contrario, también en el individuo finito el poder, el querer y el saber se funden y están siempre en acto, hasta el punto de que en el sabio, potencia, virtud y razón se equiparan (E3P3 y 4P52). La voluntad de poder es voluntad de inteligencia (y no una inteligencia al servicio de la voluntad), es decir, un querer aprender que nos haga mejores en todos los ámbitos. Lo que culmina con la intuición (tercer género de conocimiento) en tanto que única y exclusiva superación de la razón (en lugar de la voluntad o la gracia divina) y que además genera el máximo amor intelectual que une con lo absoluto, a diferencia de Platón, por ejemplo, donde es el amor el que ayuda a conocer.

De otro lado, la acción no es buena o mala por sí misma, sino por su racionalidad o no, luego la cantidad abstracta del poder que le es inherente resulta trivial frente a su calidad (E4P59S). En última instancia, el supremo bien de conocer a Dios —en donde todos convergen porque es lo común superlativo— equipara la “naturaleza misma de la razón” y la “esencia humana” definida por ella, ya que “el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien” (E4P36S). Ésta es la plena cualificación humana, ajena a la antropología espiritualista de la *persona*, y que consiste en alcanzar la alegría mayor que le une a cuanto le rodea. He aquí la verdadera dignidad del sujeto como algo que hay que ganarse y que ya no busca en la voluntad el último reducto, sino en gozar la beatitud gracias al conocimiento. Surge la consonancia con Leibniz, claro, pero sin el dispositivo teológico que lo avale.

Los fundamentos previos quedan bien explicados en la importante E2P49, donde se indica lo siguiente: a) la afirmación o negación ínsita en la idea es el único contenido de la mente en cada momento, de modo que se identifica entendimiento y voluntad en cada acto singular de comprensión (*corolario*); b) no son facultades genéricas (salvo en el sentido abstracto de ser lo común a muchas ideas), sino una fuerza unitaria, luego no cabe que la voluntad elija mal y origine el error que se aleja de la verdad (*escolio*); y usamos la noción de fuerza (relativa al *conatus*) porque no es algo ficticio ni mudo, una mera imagen o palabra, sino un inteligir que lleva aparejado un “sentir” y un “querer”; c) en la misma línea, la voluntad no es infinita (frente a la finitud del entendimiento), precisamente porque sigue anclada en una capacidad de percibir y concebir que es sucesiva, no ilimitada en acto, de la misma manera que tampoco cabe suspender el juicio pues nunca hay vacío o ausencia de ideas que afirman o niegan; d) de acuerdo al criterio enunciado de calidad en lugar de cantidad, la potencia empleada en afirmar lo verdadero o lo falso, “en cuanto a su sentido”, difiere como el ser y el no ser, pues la falsedad no tiene nada positivo (no hay contenidos implicados de la esencia singular del sujeto y del objeto) y lo uni-

versal abstracto no tiene realidad; e) en el caso de un (improbable) equilibrio perfecto de percepciones e impulsos opuestos, el hombre se paralizaría, bloqueado, lo que se relaciona con estados no racionales y habla de la irresolución pura como una forma del delirio.

En definitiva, Spinoza unifica percepción y voluntad (a diferencia de Descartes, *Principios*, I, 32), esto es, pensamientos, sensaciones, memoria, pasiones, etc., por lo que no hay emociones enfrentadas según la distinción cartesiana de cuerpo y alma (con sus propias “emociones interiores”), algo que al final desemboca en la tesis de que la verdad de los hechos (psicofísicos e intelectuales) es el límite de la voluntad<sup>36</sup>. Por otro lado, la clave está en que la razón genera energías expansivas o afectos inherentes a las ideas que modifican el estado del sujeto y, como sólo unos afectos pueden remover a otros (E3P39 y 4P7), aquélla no resulta en absoluto inerte frente a las pasiones y mucho menos es su esclava, según afirma Hume una vez que escinde los dos planos y por tanto descarta el papel eficiente y movilizador de la razón (*Tratado*, II, 3, 3)<sup>37</sup>. Al contrario, ésta es poderosa porque las ideas afirman y niegan también en el ámbito de los afectos (el sentir y el querer), lo que subsume la función tradicional de la voluntad. Las restricciones éticas a la potencia no vienen de la voluntad moral, sino del entendimiento o no de los encuentros que tiene el sujeto y del juego de fuerzas en términos sociales y políticos.

Por último, vale reparar en que después de todo eso, la proposición E2P49 acaba con una serie de importantes consecuencias generales: el sosiego completo de saberse parte de la naturaleza e identificar virtud y felicidad (sin esperar recompensa ulterior), asumir “las dos caras de la suerte” que depara la necesidad, buscar la concordia comprensiva con los demás y hacer del Estado un vehículo de emancipación. Tales extrapolaciones no son gratuitas y se basan en una secuencia de argumentos implícitos en lo ya visto: primero, la continuidad de los ingredientes de la conciencia (percepción, emoción, pensamiento) que conforman su propia actividad real y concreta<sup>38</sup>, dándole valor y gratificación *aquí y ahora*, aunque siempre dentro de un mar de afecciones a la postre inmanejable; lo que desencadena, en segundo lugar, la benevolencia en la relación intersubjetiva, pues somos iguales en la forma básica de reaccionar de ese

---

<sup>36</sup> Cf. S. James, *op. cit.*, pp. 150 y 289. La autora se refiere, en fin, al “entendimiento alegre” de Spinoza frente a la “voluntad alegre” de Descartes, cf. pp. 200ss.

<sup>37</sup> En este mismo lugar, el inglés echa mano de otros sustitutos juiciosos o al menos “apacibles” para la buena conducta: ciertos “instintos naturales” o el apetito general hacia el bien y la aversión al mal, lo que descarta definitivamente el campo de los apetitos racionales.

<sup>38</sup> Cf. Wartofsky, M.: “Action and Passion: Spinoza’s Construction of a Scientific Psychology”, en Greene, M. (ed.): *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, Indiana, Univ. Notre Dame Press, 1979, pp. 332 y 341s.

modo mental integrado (ya que no en la calidad de la respuesta) y debemos entender así los impulsos ajenos como los propios; eso significa, en tercer lugar, asumir lo bueno y lo malo que ocurre como resultado de múltiples fuerzas, además de la propia, no siempre comprensibles y menos aún controlables; pero con la aguda conciencia, en cuarto lugar, de ser interdependientes y de necesitar ayuda colectiva e institucional. En resumen, comprender los mecanismos de la conducta y sus flancos vulnerables (ajenos a una supuesta maldad) favorece el logro de la paz interna y externa, cosa mucho más eficaz que las condenas o las exhortaciones.

Nótese también el carácter simultáneo de la experiencia, que integra potencia-idea-volición-afecto en cada momento, una pura *inmersión* que no permite diferir los efectos ni disociarse de la vivencia misma. Creo que hay una importante similitud con la llamada psicología del flujo<sup>39</sup> porque se conoce y desea desde dentro de la vivencia, sin escisiones, participando espontáneamente en el curso de las cosas con lucidez no premeditada, en oposición al desdoblamiento moralizante que parece vigilar al yo desde fuera, llegando en ocasiones al bloqueo neurótico y a la contradicción que niega lo que uno es por mandato del deber, que a fin de cuentas es un fantasma impuesto. Luego hay cierto intelectualismo realista (no lógico) respecto a los afectos, contrario al subjetivismo de las buenas intenciones y donde lo que importa es la autorrealización en el presente<sup>40</sup>. El sujeto cabal no es alguien cerrado sobre sí mismo, sino más bien una fuerza versátil que recorre una *trayectoria* variable de intensidades construida con una mayor proporción de ideas adecuadas que inadecuadas, gracias a las cuales fluye con la realidad, dado el carácter conectivo de la idea que reúne de manera inmediata la cosa y el afecto.

5.3 Y en eso consiste para Spinoza la genuina libertad: sumergirse en lo necesario en cuanto real y saber nadar dentro del flujo que denomina causalidad, donde el efecto se sigue internamente de la causa y no admite concebir un sujeto que lo controle desde fuera e imponga su discurso, sea hablando del *fatum* o de la gracia divina con igual exterioridad. La *inocencia* del devenir (donde no hay designio ni providencia) no puede dislocarse con la oposición esquemática de libertad y necesidad, cuando la potencia del individuo ya las aúna *bajo el agua*, por así decirlo, y es una parte de la fuerza dinámica del conjunto. De ahí la diferencia entre el necio *dejarse llevar* y el sabio *dejarse ir*, que no es pasivo sino todo lo con-

---

<sup>39</sup> Cf. Csikszentmihalyi, M.: *Fluir. Una psicología de la felicidad*, Barcelona, Kairos, 1997. Se trata de experiencias donde prima la atención, la claridad de propósito, el control y la autorrealización, pero con olvido del yo y alteración perceptiva del tiempo (pp. 70, 82 s.).

<sup>40</sup> Cf. Delbos, V.: *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1968, pp. 126, 145 y 156.

trario: es la forma más sutil de nadar. Por eso afirma el filósofo —comentando a Salomón— que la sabiduría del “entendimiento natural” de las cosas (o “auxilio interno de Dios”) contiene “una verdadera Ética y Política”, en cuanto que uno es capaz de “vigilar, actuar y deliberar correctamente”, a condición de poner la “luz natural” al servicio de la corrección de los errores y acompañarla de la “constancia de ánimo” (TTP, 4, G. III, 67s.). No es la actitud resignada o cómoda del impotente, sino la del que dirige sus fuerzas intelectivas y emocionales con criterio, buen juicio y perseverancia, o al menos es capaz de rectificar en su caso. Hay que entrenar tales cualidades metalógicas para incorporarlas a la personalidad lúcida, como la *visualización* y la *sugestión* positiva que prepara nuestras reacciones futuras ante lo inesperado<sup>41</sup>. Todo sirve a la vida buena...

Las consecuencias de esta otra variante del inmanentismo radical (la zambullida en el ser integra lo ontológico, lo epistémico y lo ético) sobre la noción de historia no se hacen esperar: si no hay proyecto cosmológico salvador ni condenatorio, si la finitud está inmersa en la infinitud y no cabe hablar de lo imperfecto (que surge de la comparación externa), si el ser y el deber se funden en el deseo o querer constitutivo y si el entendimiento de la verdad desbanca a la metafísica de la voluntad, la historia no puede definirse por un supuesto progreso ni por la justificación del mal ni por la redención de lo caído. Es más, la idea de una naturaleza no manipulable (exenta además de moral o derecho naturales al modo tradicional) opera como freno ante los peligros del afán de dominación, sea económica, tecnológica o biopolítica, ya que el sabio espinosano es enérgico pero consciente de sus límites y no se deja arrastrar por un deseo infinito, como señala V. Serrano<sup>42</sup>. Contra la tentación en esta época nihilista de volver a la teología o caer en una insaciable *voluntad de voluntad*, el pensamiento del judío sirve como antídoto: se modifica culturalmente el mundo, sí, pero sabiendo que dependemos de una realidad desbordante, donde la convención y el artificio humanos deben ponerse al servicio de la solidaridad profunda de los que formamos parte de un todo ontológico y después civil y afectivo.

## 6. EPÍLOGO: APUNTES SOBRE EL PERÍODO POSTERIOR

Cada vez más autores se acercaron al naturalismo, pero algunos como La Mettrie, Condillac o Bonnet insertan el pensamiento en el devenir y buscan es-

---

<sup>41</sup> Cf. mi trabajo “Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos”, en Fernández, E. y de la Cámara, M<sup>a</sup> L. (eds.): *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 81-92.

<sup>42</sup> Cf. Serrano, V.: *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Barcelona, Anagrama, 2011.

tablecer una novedosa historia natural de la razón y del lenguaje, al modo en que Buffon trabaja sobre la naturaleza<sup>43</sup>. De modo que —antes de llegar al idealismo, que subordina esta línea a la pretensión logificadora y moralizante (teodicea incluida) del Espíritu—, hubo opciones ilustradas que tomaron a Spinoza como inspirador, si bien no llegaron muy lejos. De hecho, el judío abrió nuevos caminos —tal vez sin pretenderlo— al hacer correlativas la razón y la naturaleza humana, no entendidas como algo absoluto, y autores como Diderot extraerán las consecuencias al afirmar que las condiciones orgánicas (recuérdense sus discursos sobre los ciegos, sordomudos, etc.) son la base del conocimiento, aunque tal vez se escoraron demasiado hacia una antropología reductiva.

El caso de Kant es otro magno intento por conciliar las corrientes anteriores de pensamiento, como es sabido, y merecería un tratamiento detallado que aquí no cabe. Baste decir que la dicotomía de razón teórica y razón práctica no resuelve el problema, como le reprochará Hegel, entre otras cosas porque la segunda rebasa los límites de la primera y porque la distinción entre fenómeno y noumeno o entre necesidad y libertad desemboca en una realidad escindida a todos los efectos. De hecho, para concretar algún aspecto, el entendimiento es presentado como incapaz de gobernar (mediante sus imperativos hipotéticos) las inclinaciones, pasiones y apetitos del sujeto, por lo que debe acogerse a la regla *a priori* de la razón que no es otra que la “buena voluntad” o voluntad incondicionada, es decir, la libertad que se da a sí misma la ley universal en forma de imperativo categórico (KrV A 802-803/B 830-831). La misma voluntad que se determina a obrar “conforme a la representación de ciertas leyes” racionales, objetivo-prácticas y no empíricas (*Fundam. para una metafísica de las costumbres*, A 63). Luego aquella dicotomía llega a la praxis ordinaria y subordina al intelecto mediante la introducción de una voluntad libre que rebasa los límites de la razón teórica. A lo que se añade la prioridad absoluta de la intención sobre los resultados y del querer sobre el poder<sup>44</sup>, con lo que el sujeto logra una realización ideal, ayuno de consecuencias visibles por la no integración de los aspectos afectivos, intelectuales, morales y pragmáticos en juego.

Pero lo más sintomático es que, cuando se busca tender puentes entre ambos planos, reaparece el discurso moralizante y religioso: para Kant la libertad claudica a menudo ante una inclinación natural (es decir, universal) hacia el mal y eso porque el hombre ha subordinado la moralidad a la búsqueda de la felicidad y al amor a sí mismo (*La religión dentro de los límites...*, B 26-32 y B

<sup>43</sup> Cf. Pacho, *op. cit.*, pp. 171-175.

<sup>44</sup> Cf. el estudio de Carvajal Cordón, J.: “Kant y el poder del deseo en la vida humana”, en A. Domínguez (coord.), *op. cit.*, pp.143-163, en particular 161ss. y nota 82.

33-37). Aún así, el imperativo del bien tiene que poder realizarse según lo establece la ley innata de la razón práctica, de modo que se cuenta una vez más con la gracia o ayuda divina, que el autor reconoce no saber cómo encaja con la libertad personal (ibid.. B 48ss). A lo que se añade, en otro plano, el orden teleológico que la naturaleza imprime a la historia para conseguir una sociedad que pase de corruptora a moralizadora y que la “insociable sociabilidad” dé frutos, lo que vuelve a remitir a la Providencia de manera también incomprensible para el alemán (*Ideas para una historia universal...*, 9 y *La religión...*, B 141). De nuevo, habría que compatibilizar –de forma dudosa– la doctrina cristiana de la salvación con un ser humano definido como incapaz de responder por sí mismo a los retos vitales.

El gran idealismo posterior hipertrofia el papel de la conciencia, ya se sabe, quizá para compensar esas dificultades y unificarlo todo, pero aun así coincide con los románticos en impugnar el legado de la ilustración para reclamar el protagonismo de las fuerzas (misteriosas o no) que guían al espíritu e inauguran el llamado “titanismo”<sup>45</sup>. Haya claridad conceptual en unos u oscuro secreto en otros, convergen en parte al afirmar el carácter sobrehumano de los procesos histórico-naturales y caer en lo que los clásicos llamarían desmesura. Más tarde llegará la voluntad cual nuevo *fatum* cósmico bajo diversas interpretaciones, con Schopenhauer y Nietzsche a la cabeza: la versión (no tan)<sup>46</sup> pesimista del primero, donde la perversa y ciega voluntad instrumentaliza al entendimiento, y la de una voluntad creadora en el segundo que exalta la ficción y el poder. Culmina así la apropiación estética de la inteligencia (la tercera crítica kantiana llevada al extremo), mientras que la apelación a instancias irracionales aumenta los riesgos de *hybris* y manipulación ideológica, según confirmó la historia ulterior: la aventura humana pasa de girar en torno al mito de Prometeo al de Fausto y su ambición sin límites. El famoso documental nazi de Leni Riefenstahl puso nombre a lo peor del proceso: *El triunfo de la voluntad* (1935).

La cuestión de fondo, reducida a lo básico, consiste en optar entre una voluntad que acata leyes dictadas por Dios, la conciencia (que incluye el modelo trascendental), la historia, etc., o se las inventa sin contención, por un lado; y un entendimiento que las certifica mediante un saber revisable y en el marco de un nuevo pacto social, por otro. Tal parece la auténtica distinción entre he-

---

<sup>45</sup> Cf. Stromberg, R. N.: *Historia intelectual europea desde 1789*, Madrid, Debate, 1990, pp. 58, 66s.

<sup>46</sup> He discutido la cuestión con detalle en “Naturaleza y salvación en Schopenhauer”, en García Castillo, P.: *Los trabajos y los días*, Salamanca, Ed. Anthema, 1998, pp. 91-102; y “Necesidad natural y libertad moral en Schopenhauer”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. XXVI (1999) 171-184.

teronomía y autonomía o, si se prefiere, la elección entre posturas obviamente relacionadas pero nunca idénticas: o la voluntad proporciona de alguna manera la verdad o es ésta la que ayuda a liberar a los sujetos en sentido estricto. Claro que hay muchos matices, que el actual modelo de conocimiento es otro y que el intelecto solo no basta, además de ser imprescindible considerar su arraigo en la carne de las emociones y de la política, pero alguna instancia tiene que llevar la batuta. Se trata ante todo de la *obligación de juzgar*, por ejemplo en los términos que defiende H. Arendt reinterpretando a Kant, es decir, atender a las novedades históricas y asumir la responsabilidad de pensarlas y evaluarlas sin seguridades y en permanente diálogo<sup>47</sup>.

En este sentido, una ilustración corregida y aumentada parece hoy más urgente que nunca, cuando están gravemente amenazados sus más preciados ideales de lucidez y emancipación. La crisis global que sufrimos (institucional, económica, ecológica, de gobernanza, etc.) no se resuelve con más *teología política* neoliberal e hipócritas apelaciones a la voluntad moral en términos primero de castigo, luego de sacrificio y finalmente de redención, mucho menos con poses estetizantes de diverso cuño, sino con el riguroso esclarecimiento intelectual de las responsabilidades y de las opciones en liza, con el debate democrático sobre las mismas y la justicia social como guía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alain: *Spinoza*, Madrid, Marbot, 2013 (2ª ed.)
- André, J. M<sup>a</sup>: “Raíces místicas del pensamiento *Sub specie machinae* (Descartes revisitado)”, en Colectivo: *Descartes y la fundación del pensamiento moderno*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía, 1997.
- Arendt, H.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Blumemberg, H.: *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008.
- Boss, G.: *La différence des philosophies. Hume et Spinoza*, Zürich, Ed. Du Grand Midi, 1982.
- Carvajal Cordón, J.: “Kant y el poder del deseo en la vida humana”, en A. Domínguez (coord.), *op. cit.*, pp.143-163.
- Cassirer, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951.

---

<sup>47</sup> Cf. Arendt, H.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003; *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999; y *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.



- Csikszentmihalyi, M.: *Fluir. Una psicología de la felicidad*, Barcelona, Kairos, 1997.
- Delbos, V.: *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1968.
- Domínguez, A. (coord.): *Vida, razón y pasión en grandes filósofos*, Cuenca, Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- De la Cámara, M<sup>a</sup> L.: “El papel de las pasiones en la construcción de la persona humana, según Tomás de Aquino”, en Domínguez, A. (coord.)
- Dugas, R.: *La Mécanique au XVII siècle*, Neuchatel, Ed. du Griffon, 1954.
- Echeverría, J.: *Leibniz*, Barcelona, Barcanova, 1981
- Espinosa Rubio, L.: *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca, UPSA, 1995.
- Espinosa Rubio, L.: “Spinoza et Fray Luis de León: Deux Styles, Deux Sagesses”, *Studia Spinozana* 16 (2008) 67-84.
- Espinosa Rubio, L.: “Sobre razón y naturaleza en Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n<sup>o</sup> 6 (también en la web del Seminario)
- Espinosa Rubio, L.: “Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos”, en Fernández, E. y de la Cámara, M<sup>a</sup> L. (eds.), pp. 81-92.
- Falgueras Salinas, I.: *La “res cogitans” en Spinoza*, Pamplona, Univ. de Navarra, 1976.
- Fernández, E. y de la Cámara, M<sup>a</sup> L. (eds.): *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- Fernández García, E.: “Defensa de las pasiones en autores precartesianos”, en Domínguez, A. (coord.), pp. 45-69.
- Friedman, G.: *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962.
- Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup> G.: “Naturaleza y razón matemática. La matematización del universo por Galileo y el sentido de la nueva ciencia desde el punto de vista de la fenomenología”, *Contextos* 1, 1984, pp. 219-238.
- Granada, M. A.: “Introducción” a *La expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Alianza, 1989
- Gueroult, M.: *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New York, Olms, 1970.
- Hardt, M y Negri, T.: *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.
- Hastings, A., Mason, A. y Pyper, H. (eds.): *Breve historia del pensamiento cristiano*, Madrid, Alianza, 2005.
- James, S.: *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- Koyré, A.: *Estudios galileanos*, Barcelona, Siglo XXI, 1982.
- Löwith, K.: *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filoso-*

- fía de la historia*, Madrid, Katz, 2007.
- Moreau, J.: *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971.
- Pacho, J.: *Los nombres de la razón*, Ed. Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997.
- Pérez de Laborda, A.: “Leibniz y la innecesariedad mundanal de Dios”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* XII, 1985.
- Roldán, C.: “Estudio preliminar” a Leibniz, G. W.: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Serrano, V.: *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Stromberg, R. N.: *Historia intelectual europea desde 1789*, Madrid, Debate, 1990.
- Wartofsky, M.: “Action and Passion: Spinoza’s Construction of a Scientific Psychology”, en Greene, M. (ed.): *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1979.