

sostienen que Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien⁴¹, pues estos últimos parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Dios, y a lo cual Dios se somete en su obrar como a un modelo, o a lo cual tiende como a un fin determinado. Y ello, sin duda, no significa sino el sometimiento de Dios al destino, que es lo más absurdo que puede afirmarse de Dios, de quien ya demostramos ser primera y única causa libre, tanto de la esencia de todas las cosas como de su existencia. Por lo cual, no hay motivo para perder el tiempo en refutar este absurdo.

PROPOSICIÓN XXXIV

La potencia de Dios es su esencia misma⁴².

Demostración: En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí (por la Proposición 11) y (por la Proposición 16 y su Corolario) de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXV

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.

Demostración: En efecto, todo lo que está en la potestad de Dios debe (por la Proposición anterior) estar comprendido en su esencia de tal manera que se siga necesariamente de ella, y es, por tanto, necesariamente. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXVI

Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto. Demostración: Todo cuanto existe expresa (por el Corolario de la Proposición 25) la naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es (por la Proposición 34), todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas, y así (por la Proposición 16) debe seguirse de ello algún efecto. Q.E.D.

APÉNDICE

Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente. Además, siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero, como aún

⁴¹ Este último párrafo revela muy bien el pensamiento de Espinosa: está menos alejada de la verdad la idea de un Dios «caprichoso» que la idea de un Dios «ordenador según fines». La Substancia infinita tiene infinitas posibilidades, y nunca puede decirse que un orden la cancele o agote: la proposición «la Naturaleza está ordenada» nunca puede estar absolutamente justificada. Obsérvese que nuestra nota anterior parece apuntar hacia lo contrario: pero es que se trata de los dos planos de consideración de Dios, a que nos hemos referido en nuestra Introducción. Lo que cae bajo el conocimiento racional sigue necesariamente un orden, pero «lo que cae bajo el conocimiento racional» no es «la» realidad absoluta. Por este lado, la Substancia de Espinosa tiene que ver con el Noúmeno kantiano, e incluso (restándole a ésta sus rasgos «antropomórficos») con la Voluntad schopenhaueriana, como limitaciones del mundo de la «representación» racional (que es, sin embargo, necesaria).

⁴² Ésta es una declaración fundamental en el espinosismo. De ella obtendrá Espinosa rendimiento para toda su teoría del derecho natural y del Estado. Nótese que la potencia no es sólo la esencia misma de Dios, sino la de cualquier realidad: el hombre se definirá por su deseo, y, en general, todas las cosas por su conatus. La lucha, como estado «natural» de la realidad, parece derivarse de ahí con facilidad. El «esfuerzo por perseverar en el ser» (el poder de cada cosa) se traduce fácilmente en the struggle for life... El derecho es el poder: y, para moderar la lucha, la sociedad civil deberá ser, ella misma, un poder.

quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más alto grado, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que la he explicado, he pensado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto. Consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, en primer lugar, la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida. Después mostraré su falsedad y, finalmente, cómo han surgido de él los prejuicios acerca del bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y otros de este género. Ahora bien: deducir todo ello a partir de la naturaleza del alma⁴³ humana no es de este lugar. Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda. Si no pueden enterarse de ellas por otra persona, no les queda otra salida que volver sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines en vista de los cuales suelen ellos determinarse en casos semejantes, y así juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la propia. Además, como encuentran, dentro y fuera de sí mismos, no pocos medios que cooperan en gran medida a la consecución de lo que les es útil, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces, ello hace que consideren todas las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil. Y puesto que saben que esos medios han sido encontrados, pero no organizados por ellos, han tenido así un motivo para creer que hay algún otro que ha organizado dichos medios con vistas a que ellos los usen. Pues una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen. Ahora bien: dado que no han tenido nunca noticia de la índole de tales rectores, se han visto obligados a juzgar de ella a partir de la suya, y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e

⁴³ Advertimos desde ahora que traduciremos, siguiendo el uso, mens por «alma». E. GIANCOTTI-BOSCHERINI («Sul concetto spinoziano di mens», en *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, 1969) ha probado cómo no puede por menos de ser significativo el hecho de que Espinosa utilice la voz mens en lugar de la voz anima. Al proceder así, se evaporan muchas connotaciones «espiritualistas» tradicionales, connotaciones espiritualistas que siguen presentes en la voz «alma». Pero «mente» tampoco nos satisface: permanece demasiado adscrita, en castellano, a «contenidos cerebrales», y tampoco es ése el caso de la mens espinosiana, que es forma o idea del cuerpo, y no —o no sólo— «representación cerebral». Por ello, a riesgo de mantener aquellas connotaciones espiritualistas (contra las cuales, desde luego, prevenimos al lector también desde ahora), seguiremos traduciendo «alma», a falta de cosa mejor.

insaciable avaricia. Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición, echando profundas raíces en las almas, lo que ha sido causa de que todos se hayan esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas. Pero al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano (esto es: no hace nada que no sea útil a los hombres), no han mostrado — parece— otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres. Os ruego consideréis en qué ha parado el asunto. En medio de tantas ventajas naturales no han podido dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; entonces han afirmado que ello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los hombres les inferían o a causa de los errores cometidos en el culto. Y aunque la experiencia proclamase cada día, y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio: situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuya utilidad ignoraban (conservando así su presente e innato estado de ignorancia) les ha sido más fácil que destruir todo aquel edificio y planear otro nuevo. Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad; y, además de la Matemática, pueden también señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta de estos vulgares prejuicios y se orientasen hacia el verdadero conocimiento de las cosas.

Con esto he explicado suficientemente lo que prometí en primer lugar. Mas para mostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas, no harán falta muchas palabras. Creo, en efecto, que ello ya consta suficientemente, tanto en virtud de los fundamentos y causas de donde he mostrado que este prejuicio tomó su origen, cuanto en virtud de la Proposición 16 y los Corolarios de la Proposición 32, y, además, en virtud de todo aquello por lo que he mostrado que las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección. Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina acerca del fin transtorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo. Pues (omitiendo los dos primeros puntos, ya que son manifiestos por sí), según consta en virtud de las Proposiciones 21, 22 y 23, el efecto producido inmediatamente por Dios es el más perfecto, y una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida. Pero, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzase su fin propio, entonces las últimas, por cuya causa se han hecho las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina priva de perfección a Dios: pues, si Dios actúa con vistas a un fin, es que —necesariamente— apetece algo de lo que carece. Y, aunque los teólogos y los metafísicos distinguen entre fin de carencia y fin de asimilación, confiesan, sin embargo, que Dios ha hecho todas las cosas por causa de sí mismo, y no por causa de las cosas que iban a ser creadas, pues, aparte de Dios, no pueden señalar antes de la creación nada en cuya virtud Dios obrase; y así se ven forzados a confesar que Dios carecía de aquellas cosas para cuya consecución quiso disponer los medios, y que las deseaba, como es claro por sí mismo. Y no debe olvidarse aquí que los secuaces de esta doctrina, que han querido exhibir su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ningún otro medio de probarla. Pues si, por ejemplo, cayese una piedra desde lo alto sobre la cabeza de alguien, y lo matase,

demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, de la manera siguiente. Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? (y, efectivamente, a menudo concurren muchas a la vez). Acaso responderéis que ello ha sucedido porque el viento soplaba y el hombre pasaba por allí. Pero —insistirán— ¿por qué soplaba entonces el viento? ¿Por qué el hombre pasaba por allí entonces? Si respondéis, de nuevo, que el viento se levantó porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, a su vez —ya que el preguntar no tiene fin—: ¿y por qué se agitaba el mar? ¿por qué el hombre fue invitado en aquel momento? Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia⁴⁴. Así también, cuando contemplan la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y concluyen, puesto que ignoran las causas de algo tan bien hecho, que es obra no mecánica, sino divina o sobrenatural, y constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra. Y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad. Pero voy a dejar este asunto, y pasar al que he decidido tratar aquí en tercer lugar.

Una vez que los hombres se han persuadido de que todo lo que ocurre ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar como las más excelentes de todas aquellas cosas que les afectaban del mejor modo. De donde han debido formar nociones, con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad; y, dado que se consideran a sí mismos como libres, de ahí han salido nociones tales como Alabanza, Vituperio, Pecado y Mérito: estas últimas las explicaré más adelante, después que trate de la naturaleza humana; a las primeras me referiré ahora brevemente. Han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y Mal, a lo contrario de esas cosas. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan, y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un Orden, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por consiguiente, recordarlas con facilidad; y, si no es así, decimos que están mal ordenadas o que son confusas. Y puesto que las cosas que más nos agradan son las que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, como si, en la naturaleza, el orden fuese algo independiente de nuestra imaginación; y dicen que Dios ha creado todo según un orden, atribuyendo de ese modo, sin darse cuenta, imaginación a Dios, a no ser quizá que prefieran creer que Dios, providente con la humana imaginación, ha dispuesto todas las cosas de manera tal que ellos puedan imaginarlas muy fácilmente. Y acaso no sería óbice para ellos el hecho de que se encuentran infinitas cosas que sobrepasan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad. Pero de esto ya he dicho bastante. Por lo que toca a las otras nociones, tampoco son otra cosa que modos de imaginar, por los que la

⁴⁴ «Asilo de la ignorancia», la voluntad de Dios; la crítica contra los teólogos alcanzaría también aquí, acaso, a Descartes: véase el Prefacio de Lodewijk Meyer a los Principia philosophiae cartesianae, Gebhardt, I, especialmente pág. 132, donde ya Mayer dice que deben cargarse sólo en cuenta de Descartes —y no en la de Espinosa— las alusiones a las cosas que «superan la comprensión humana», en relación con el tema de la libertad de la voluntad divina.

imaginación es afectada de diversas maneras, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas; porque, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas con vistas a ellos, y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida y corrompida, según son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos captados por los ojos conviene a la salud, los objetos por los que es causado son llamados bellos; y feos, los que provocan un movimiento contrario. Los que actúan sobre el sentido por medio de la nariz son llamados aromáticos o fétidos; los que actúan por medio de la lengua, dulces o amargos, sabrosos o insípidos, etc.; los que actúan por medio del tacto, duros o blandos, ásperos o lisos, etc. Y, por último, los que excitan el oído se dice que producen ruido, sonido o armonía, y esta última ha enloquecido a los hombres hasta el punto de creer que también Dios se complace con la armonía; y no faltan filósofos persuadidos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello, no es de admirar (notémoslo de pasada) que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como conocemos, y de ellas, por último, el escepticismo. Pues, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, difieren, con todo, en muchas más, y por eso lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso; lo agradable para uno es desagradable para otro; y así ocurre con las demás cosas, que omito aquí no sólo por no ser éste lugar para tratar expresamente de ellas, sino porque todos tienen suficiente experiencia del caso. En efecto, en boca de todos están estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas; cada cual abunda en su opinión; no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellas muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden. Pues si las entendiesen —y de ello es testigo la Matemática—, al menos las cosas serían igualmente convincentes para todos, ya que no igualmente atractivas.

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación, y así, todos los argumentos que contra nosotros se han obtenido de tales nociones, pueden rechazarse fácilmente. En efecto, muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido en virtud de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana. Y a quienes preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, según he demostrado en la Proposición 16.

Éstos son los prejuicios que aquí he pretendido señalar. Si todavía quedan algunos de la misma estofa, cada cual podrá corregirlos a poco que medite.

PARTE CUARTA: DE LA SERVIDUMBRE HUMANA, O DE LA FUERZA DE LOS AFECTOS

PREFACIO

Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. Me he propuesto demostrar en esta Parte la causa de dicho estado y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos. Pero antes de empezar, conviene decir algo previo acerca de la perfección e imperfección, y sobre el bien y el mal.

Quien ha decidido hacer una cosa, y la ha terminado, dirá que es cosa acabada o perfecta⁹¹, y no sólo él, sino todo el que conozca rectamente, o crea conocer, la intención y fin del autor de esa obra. Por ejemplo, si alguien ve una obra (que supongo todavía inconclusa), y sabe que el objetivo del autor de esa obra es el de edificar una casa, dirá que la casa es imperfecta, y, por contra, dirá que es perfecta en cuanto vea que la obra ha sido llevada hasta el término que su autor había decidido darle. Pero si alguien ve una obra que no se parece a nada de cuanto ha visto, y no conoce la intención de quien la hace, no podrá saber ciertamente si la obra es perfecta o imperfecta. Este parece haber sido el sentido originario de dichos vocablos. Pero cuando los hombres empezaron a formar ideas universales, y a representarse modelos ideales de casas, edificios, torres, etc., así como a preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó «perfecto» a lo que le parecía acomodarse a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase, e «imperfecto», por el contrario, a lo que le parecía acomodarse menos a su concepto del modelo, aunque hubiera sido llevado a cabo completamente de acuerdo con el diseño del autor de la obra. Y no parece haber otra razón para llamar, vulgarmente, «perfectas» o «imperfectas» a las cosas de la naturaleza, esto es, a las que no están hechas por la mano del hombre. Pues suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza (que, según piensan, no hace nada sino con vistas a un fin) contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales. Así, pues, cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no se conforma al concepto ideal que ellos tienen de las cosas de esa clase, creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa, y que ha dejado imperfecta su obra. Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas. Hemos mostrado, efectivamente, en el apéndice de la Parte primera, que la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra (Proposición 16 de la Parte I). Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa. Por consiguiente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar. Y lo que se llama «causa final» no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la «causa final» de tal o cual casa ha sido el habitarla, no

⁹¹ Traducimos «acabada o perfecta» (donde el texto latino dice sólo perfectum) para mantener en castellano la conexión etimológica entre «acabamiento» y «perfección», que en el texto juega, evidentemente.

queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica. Por ello, el «habitar», en cuanto considerado como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que, en realidad, es una causa eficiente, considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos. Como ya he dicho a menudo, los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo. En cuanto a lo que vulgarmente se dice, en el sentido de que la naturaleza incurre en falta o culpa y produce cosas imperfectas, lo cuento en el número de las ficciones de las que he tratado en el Apéndice de la Parte primera. Así, pues, la perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género, y por esta razón he dicho más arriba (Definición 6 de la Parte II) que por «realidad» y «perfección» entendía yo la misma cosa. Pues solemos reducir todos los individuos de la naturaleza a un único género, que llamamos «generalísimo», a saber: la noción de «ser», que pertenecería absolutamente a todos los individuos de la naturaleza. Así, pues, en la medida en que reducimos los individuos de la naturaleza a este género, y los comparamos entre sí, y encontramos que unos tienen más «entidad», o realidad, que otros, en esa medida decimos que unos son «más perfectos» que otros; y en la medida en que les atribuimos algo que implica negación —como término, límite, impotencia, etc.—, en esa medida los llamamos «imperfectos», porque no afectan a nuestra alma del mismo modo que aquellos que llamamos perfectos, pero no porque les falte algo que sea suyo, ni porque la naturaleza haya incurrido en culpa. En efecto: a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y todo cuanto se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente se produce necesariamente.

Por lo que atañe al bien y al mal, tampoco aluden a nada positivo en las cosas —consideradas éstas en sí mismas—, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el que es propenso a una suave tristeza o melancolía, y es mala para el que está profundamente alterado por la emoción⁹²; en cambio, para un sordo no es buena ni mala. De todas formas, aun siendo

⁹² Es preciso que expliquemos la razón de la larguísima perífrasis que utilizamos para traducir el sobrio texto «Música bona est Melancholico, mala lugenti»: literalmente, «la música es buena para el melancólico y mala para el afligido». A ello nos ha incitado el recuerdo de un texto de J. F. REVEL, *¿Para qué filósofos?*, trad. cast., Caracas, 1962, inserto en su diatriba general sobre la filosofía. Revel cita este texto como una prueba de la superficialidad y desconocimiento de la vida por parte de los filósofos (Espinosa es aquí un prototipo), cuando intentan ilustrar tesis metafísicas con ejemplos concretos. «Se observará ante todo —dice Revel— la idea superficial que Espinosa tenía de la música y cuál era la música que conocía... ¡Qué experiencia fugaz de los hombres y de la vida la que es posible entrever tras semejante opinión ingenua!» (página 178). A lo que parece, Revel reprocha a Espinosa una concepción empobrecida de la música, que no toma en cuenta la sensibilidad romántica (lo que Espinosa bien podría haber corregido preocupándose por haber nacido un siglo más tarde, por lo menos): desgraciadamente, ese carácter funcional de la música (que Revel deplora implícitamente) era algo muy extendido en la época de Espinosa. Nuestra traducción intenta, con todo, hacer plausible la frase de Espinosa. Por de pronto, Revel parece indignarse de la frase de Espinosa sin saber qué quiere decir: declara no entender qué significa «buena» ni «melancólico», y, al mismo tiempo, se escandaliza de la ingenuidad de Espinosa. Insinuamos, por contra, que Espinosa alude a una distinción psicológica nada roma: no se trata como Revel parece creer de que el melancólico se «ponga alegre» con la música, y el afligido se «ponga triste»; se trata de que es «buena» o «mala» para ellos, en cuanto «melancólicos» o «afligidos»; esto es: que la música entretiene la melancolía del melancólico, y por eso es buena para él. Parece, entonces, que la música es un cuasi-morbozo alimento de la tristeza (lo que ocurre muchas veces, y Espinosa no es precisamente «ingenuo» al declararlo así), pero sólo hasta cierto punto; para quien está «profundamente alterado por la emoción» (lugenti: conmovido hasta las lágrimas) la música sería, en cambio, «importuna». Vista así, la distinción de Espinosa tiende a establecer diferencias dentro de la relación entre un mismo objeto —la música— y un mismo sujeto afectado de «tristeza». El ejemplo podía haber sido otro, pero el de

esto así, debemos conservar esos vocablos. Pues, ya que deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista, nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho. Así, pues, entenderé en adelante por «bueno» aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por «malo», en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión. Debe observarse, ante todo, que cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca en un hombre como si se trueca en un insecto. Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar, tal y como se la entiende según su naturaleza. Para concluir: entenderé por «perfección» en general, como ya he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración. Pues ninguna cosa singular puede decirse que sea más perfecta por el hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no puede ser determinada en virtud de su esencia, supuesto que la esencia de las cosas no implica un cierto y determinado tiempo de existencia; una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de manera que, por lo que a esto toca, todas son iguales.

DEFINICIONES

I. -Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil.

II.—Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien. (Acerca de estas definiciones, ver el prefacio anterior, hacia el final.)

III. —Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia.

IV. —Llamo posibles a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas.

(En el Escolio 1 de la Proposición 33 de la Parte I, no he hecho diferencia alguna entre lo posible y lo contingente, porque allí no era preciso distinguir eso cuidadosamente.)

V.—Por afectos contrarios entenderé, en adelante, los que arrastran al hombre en distintos sentidos, aunque sean del mismo género, como la gula y la avaricia —que son clases de amor—, y contrarios no por naturaleza, sino por accidente.

VI. —Lo que voy a entender por afecto hacia una cosa futura, presente y pretérita, lo he explicado en los Escolios 1 y 2 de la Proposición 18 de la Parte III: verlos.

(No obstante, debemos observar además aquí que, así como no podemos imaginar distintamente una distancia espacial más allá de cierto límite, tampoco podemos imaginar distintamente, más allá de cierto límite, una distancia temporal; esto es: así como a todos los objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o sea, cuya distancia del lugar en que estamos supera la que imaginamos distintamente, los imaginamos a igual distancia de nosotros, como si estuvieran en el mismo plano, así también, a todos los objetos cuyo tiempo de

Espinosa no es tan estúpido como Revel quiere hacernos creer. Revel podría pasarse muy bien de listo al diagnosticar esa «tontería».