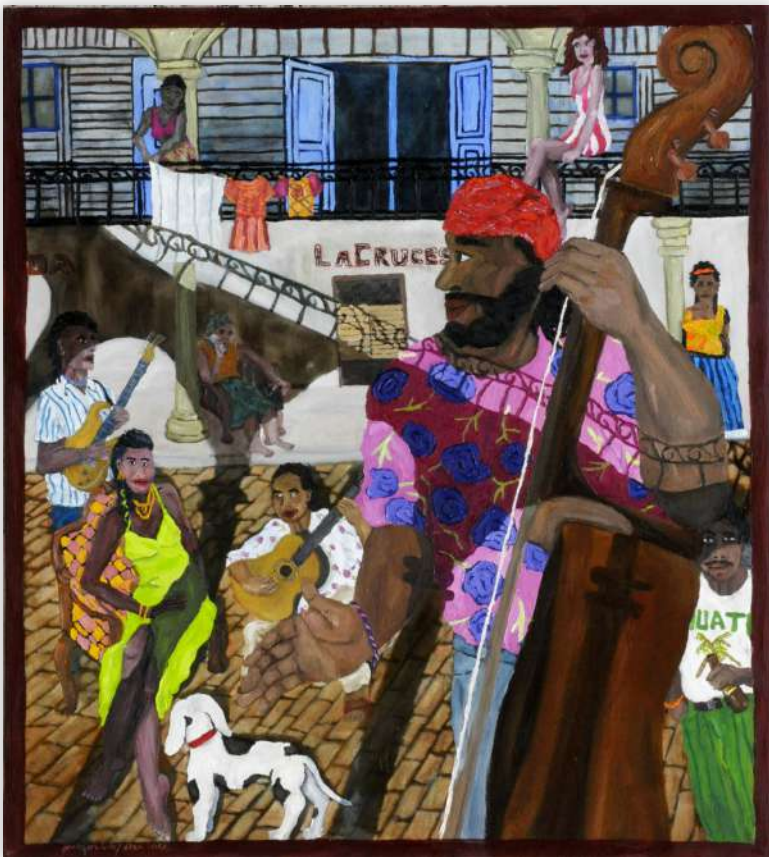


Año 14 • Número 23 • julio - diciembre 2016

# Graffylia

Revista de la Facultad de Filosofía Letras



Año 14 • Número 23 • julio-diciembre 2016

# Graffylia

Revista de la Facultad de Filosofía Letras



# BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

---

JOSÉ ALFONSO ESPARZA ORTÍZ  
**RECTOR**

RENÉ VALDIVIEZO SANDOVAL  
**SECRETARIO GENERAL**

ANA MARÍA DOLORES HUERTA JARAMILLO  
**DIRECTORA DE FOMENTO EDITORIAL**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

---

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ  
**DIRECTOR**

FRANCISCO JAVIER ROMERO LUNA  
**SECRETARIO ACADÉMICO**

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR  
**SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS DE POSGRADO**

MÓNICA FERNÁNDEZ ÁLVAREZ  
**SECRETARIA ADMINISTRATIVA**

MARÍA TORRES PONCE  
**COORDINADORA DE EXTENSIÓN Y DIFUSIÓN ACADÉMICA**

ARTURO AGUIRRE MORENO  
**COORDINADOR DE PUBLICACIONES**

*Graffylia: Revista de la facultad de filosofía y letras*

DIRECTORIO

---

## DIRECTOR

Arturo Aguirre Moreno

**COORDINADOR EDITORIAL**  
Giovanni Perea Tinajero

**ASISTENCIA EDITORIAL**  
Amanda Azcona Cózar  
Aldo Pablo Fernández Ramírez  
Gerardo Romero Castro  
Eduardo Yahair Báez Gil

## COMITÉ EDITORIAL

Román Alejandro Chávez Báez  
Alejandra Gámez Espinosa  
Ricardo A. Gibu Shimabukuro  
Abraham Moctezuma Franco  
Alejandro Palma Castro  
Alejandro Ramírez Lámbarry  
Alicia Ramírez Olivares

## COMITÉ EDITORIAL CIENTÍFICO

Juan Carlos Ayala Barrón  
(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA)

## Pamela Colombo

(ESCUELA DE ESTUDIOS SUPERIORES EN CIENCIAS SOCIALES, PARÍS)

José Ramón Fabelo Corzo

(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

María del Carmen García Aguilar

(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

Ernesto Licon Valencia

(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

Josefina Manjarrez Rosas

(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

Liliana Molina

(UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA)

Lilian Paola Ovalle

(UNIVERSIDAD DE BAJA CALIFORNIA)

Antolín Sánchez Cuervo

(CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MADRID)

Rubén Sánchez Muñoz

(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

Stefano Santasilvia

(UNIVERSIDAD DE CALABRIA, ITALIA)

Karla Villaseñor Palma

(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

---

*Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Año 14, Número 23, julio-diciembre 2016, es una publicación semestral que se publica en los meses de enero y julio de cada año la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a través de la Facultad de Filosofía y Letras, con domicilio en 4 Sur número 104, Centro Histórico, Código Postal 72000, Puebla, Pue. Dirección Electrónica: [graffylia\\_buap@hotmail.com](mailto:graffylia_buap@hotmail.com) Página web: [www.filosofia.buap.mx/](http://www.filosofia.buap.mx/) Editor responsable: Arturo Aguirre Moreno. Certificado de reserva de derechos al uso exclusivo número 04-2010-060312460800-102 ISSN impreso: 1870-1396, ISSN digital: (en proceso), ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Con número de Certificado de Licitud de título y Contenido: en trámite. Impresa en los talleres de El Errante Editor, S.A. de C.V., ubicados en la privada Emiliano Zapata 5947, Col. San Baltazar Campeche, en Puebla, Pue. Código Postal 72550, teléfono (222) 2 98 08 50. Dirección electrónica: [elerrante\\_editor@yahoo.com.mx](mailto:elerrante_editor@yahoo.com.mx) Distri-bución: Facultad de Filosofía y Letras, con domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza 229, Centro Histórico, Código Postal 72000, teléfono (222) 2 29 55 00 Ext. 5492. Cada autor es responsable de su artículo. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Revista arbitrada e incluida en el índice de APA.

Portada: "La Crucésita" Técnica: Oleo en causto / tela  
Autor: Hugo Vélez Año: 2014

# El amor intelectual del hombre a Dios. Esbozos de una espiritualidad spinozista

*The Intellectual Love from Man to God Nuances of a Spinozist Spirituality*

Héctor Sevilla Godínez<sup>1</sup>

## RESUMEN

El presente artículo tiene el objetivo de referir algunos elementos centrales de lo que podría ser comprendido como una espiritualidad spinozista, la cual, centrada en el amor intelectual a Dios, emprende una honesta búsqueda de la deidad sin mediación de antropomorfizaciones y evadiendo, por tanto, la usual confusión derivada de tal impostura. Asimismo, se confronta y desmiente la acusación panteísta hacia la filosofía de Spinoza y se conduce la atención al reconocimiento de la realidad incognoscible de Dios y su categoría de substancia única, la cual está formulada en el libro spinozista de la *Ética*. De todo ello se deriva la auténtica mística propiciada por la condición humana en su sentido integral, es decir, vinculando el amor y tendencia a lo absoluto con la búsqueda intelectual.

**Palabras clave:** Dios, ética, substancia, amor, Spinoza.

## ABSTRACT

The objective of this article is to refer some central elements of what could be comprehended as Spinoza spirituality; which, centered on the intellectual love of God, undertakes an honest search for the Deity without the mediation of anthropomorphizations and evading, therefore, the usual confusion derived from such imposture. Likewise, the pantheist accusation towards Spinoza philosophy is confronted and denied, and attention is directed towards God's incognoscible reality and its category of sole Substance, which is formulated in the Spinoza book of *Ethics*. From all of this is derived the authentic mysticism derived from the human condition in its integral sense; this is to say, linking love and the tendency to the absolute with the intellectual search.

**Keywords:** God, Ethic, Substance, Love, Spinoza.

---

<sup>1</sup> Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles, Universidad de Guadalajara.

Es imposible arrebatarse a los hombres la  
libertad de decir aquello que piensan.  
BARUCH SPINOZA, *Tratado teológico político*.

## EXORDIO

Lo que el lector encontrará en el presente capítulo es un señalamiento de algunos matices que pueden coadyuvar al esbozo de una espiritualidad centrada en la propuesta de Spinoza. Su visión y representación de lo que es Dios engloba el apartado central de este estudio; su configuración de los atributos de Dios en la naturaleza y la implicación que concibió de esto en las cosas del mundo amalgamaron lo que es conocido como su planteamiento ético. La intención de estas letras es señalar el sesgo en las figuraciones que se han hecho sobre Dios en las religiones y, justo como entendió el filósofo de Ámsterdam, hacer notar que definir a Dios es, de algún modo, indefinirlo.

En ese sentido, el presente texto, apoyado principalmente en el capítulo sobre Dios incluido en la *Ética* (2011), inicia con una revisión de algunos de los atributos de Spinoza, en clara alusión de su visión de las cosas y seres como atributos de Dios; posteriormente, se enfocarán estas líneas a delimitar la posibilidad de crear una ética como derivación de un orden geométrico; a su vez, se procederá a justificar la realidad incognoscible de Dios y se mostrará la consecuente confusión implícita de su versión antropomórfica. Más adelante, estudiaremos la idea de Dios como substancia única y la inobjetable derivación de tal hecho, a saber: la inexistente mutabilidad de la voluntad de Dios. Por último, se vislumbrará la relación entre el orden y la naturaleza de Dios, apuntando a una conclusión sobre la contemplación del sentido de nuestro saber a partir de la idea del Dios spinozista.

## LOS ATRIBUTOS DE SPINOZA

Spinoza nació en 1632 y formó parte de la comunidad judía de Ámsterdam. Baruch, su nombre hebreo, significa *santo*. No obstante, a pesar de tal nominalización, Spinoza recibió un edicto de excomunión, o *Cherem*, a la edad de 22 años en 1656. Desde muy joven, como puede verse, Spinoza mostró su inconformidad y rebeldía con el lineamiento ortodoxo judío. No hay evidencias de que se haya *convertido* al cristianismo, sino que vivió alejado de todo compromiso religioso institucional. De acuerdo a Peña, “la actitud crítica de Spinoza ante la ortodoxia judía fue, desde muy pronto, de una radicalidad tal que no pudo haber sido inspirada, meramente, por una concepción cristiana, aunque fuera liberal” (2001, p. 13). No es de extrañar el repudio que algunos grupos de judíos dedicaron a Spinoza, sobre todo si consideramos la opinión de este último sobre ellos: “no han conseguido [...] sino ideas muy vulgares sobre Dios y la naturaleza; no ha sido, pues, en el orden intelectual, el pueblo elegido” (Spinoza, 1996, p. 13).

Por otro lado, es natural que a pesar de ser un judío rebelde haya elaborado su propuesta racional operando bajo algunos sustentos primarios del judaísmo. De acuerdo a Smith (2007), existe una similitud en el inicio de la *Torah* y la *Ética* de Spinoza, pues ambas comienzan con “una descripción general del origen divino del mundo, su poder y sus atributos, para rápidamente encaminarse a la exploración de la condición humana en el orden causal de la naturaleza” (2007, p. 61).

Algunos de los estudiosos contemporáneos de Spinoza coinciden en afirmar que “la sombra de su vida ha transcurrido por entre hagiografías e

invektivas” (Peña, 2007, p. 9); de tal modo, “a pesar de la ilustre tradición de estudios que se extiende desde hace más de un siglo, hubo un tiempo, hasta hace muy poco, en que se acostumbraba a abordar a Spinoza oscilando entre la condescendencia y el desprecio” (Smith, 2007, p. 15). Es probable, de acuerdo a Deleuze que “ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado” (Deleuze, 2004, p. 27).

Las interpretaciones que se han realizado al pensamiento de Spinoza han sido muy variadas, esto ha propiciado que se le entienda con diferentes matices y etiquetas, puesto que “de sus palabras se han inferido muchas cosas: ateísmo sistemático, fervoroso panteísmo, racionalismo absoluto, misticismo, materialismo, idealismo [...]” (Peña, 2011, p. 11). De esto se desprende que el Dios al que hace referencia Spinoza no encaja con las maneras ordinarias de hablar de Dios, de tal modo que puede ser interpretado como alguien alejado de la doctrina y que la niega, o como alguien que la ha trascendido y la supera; por ende, las conjeturas sobre su desviación o seguimiento de una creencia en particular difieren entre sí en modo proporcional a las categorías con que las que lo juzgue el intérprete. Leibniz no dudó en considerar a Spinoza como ateo (Smith, 2007), no obstante Barker (1938, p. 32) opinó, contrariamente, que el Dios de Spinoza era muy especial.

Spinoza no gozó de una buena salud y estaba interesado en mantener su libertad y paz personal, así como su autonomía espiritual e intelectual; es probable que ese sea el motivo por el que en 1673 rechazó una oferta ofrecida por la Universidad de Heidelberg para dedicarse a la docencia. Murió cuatro años después, a la edad de 44 años. Antes de su muerte había publicado un solo libro: *Principia philosophiae cartesianae* (1663), y a pesar de que ya era conocido el *Tratado Teológico Político* (1996), no llevaba su nombre en la portada. Spinoza no conoció las reacciones generadas por su *Ética*, obra cuya publicación pospuso por precaución y prudencia ante la persecución posible.

Respecto a su gusto por la política, está claro que la consideraba como una derivación necesaria del interés por la filosofía. De acuerdo a Peña:

[...] en Spinoza no parece que la filosofía esté al servicio de la política; incluso parece más probable lo contrario, a saber, que la política es necesaria, desde su punto de vista de filósofo, para la práctica de la verdadera filosofía. Al fin y al cabo, la salvación humana se alcanza por el conocimiento” (2001, pp. 23-24).

Precisamente, el conocimiento, además de ser una pauta de salvación, era también para Spinoza la forma más evidente de mostrar el amor o reconocimiento que podía tenerse hacia Dios. Esto no supone que la razón se convierta en la esencia de lo humano, sino que el motivo de la necesidad de razonar, a saber, el deseo de conocer, es el punto nuclear de lo que constituye a lo humano; de tal modo, “es el deseo, más bien que la razón, la esencia humana” (Peña, 2001, pp. 22).

El estilo de escritura que Spinoza impregnó en su *Ética*, con una aparente frialdad envuelta de sistematicidad y estructura, es una muestra clara de los hallazgos que logró en el orden argumentativo, del poder de su rigor y de la rotunda secuencia y entrecruce de sus ideas. No obstante, no puede deducirse de esto que las especulaciones de Spinoza sean perfectas y del todo atinadas, pues siempre en el pensamiento abstracto existen derroteros que están delineados por la tendencia o el afán personal. Lo definitivo es que los textos de Spinoza no están hechos para el lector común, y menos aún para el no lector, pues tal como él mismo dice al final de su obra cumbre: “Todo lo excelso es tan difícil

como raro" (2011, p. 463); lo anterior, según Peña, "no parece ofrecer muchas esperanzas al vulgo, ni aun inscrito en una democracia" (2011, p. 25).

Spinoza estaba abierto al debate y a la crítica e incluso se dispuso a mantener comunicación con algunos de sus detractores. Ejemplo de ello es la correspondencia con Blyenbergh, un calvinista interesado en los planteamientos de Spinoza que mantuvo durante largas cartas una controversia intelectual con él. Deleuze (2004) se ocupó ampliamente del análisis de estas confrontaciones e igualmente resaltó la actitud dispuesta del filósofo que nos ocupa.

Los atributos de Spinoza, en conjunto, han sido elementos claves para la formulación de lo que él consideró como atributos de Dios. Sin duda, la personificación del filósofo de Ámsterdam no puede hacer menos que motivarnos al compromiso reflexivo con sus obras. Su valentía y disposición a la soledad, esa que acompaña a los filósofos cuando son capaces de cuestionar el modo establecido de entender las cosas, fueron armas que Spinoza supo utilizar correctamente.

Es tiempo de dirigirnos a Spinoza como lo hacemos con todos los filósofos cabales y radicales, entendiendo que la contraparte y los seguidores serán numerosos, pues poco importa la coincidencia en el pensamiento con otro autor mientras este favorezca el ejercicio propicio para la clarificación del pensamiento del propio lector. En ese sentido, "la filosofía de Spinoza mantiene su atracción y otorga fortaleza, a la vez que representa un hogar al que los hombres han asistido, asisten y asistirán en busca del vigoroso aliento de un pensamiento honrado, perfectamente sereno y apaciguador" (Friedmann, 1962, p. 24).

#### LA REALIDAD INCOGNOSCIBLE DE DIOS EN LA ÉTICA DE SPINOZA

Se ha dicho en el apartado anterior que Spinoza eligió, por motivos de seguridad, mantener en la sombra su obra *Ética* (2001); no obstante, publicada como parte de la *Opera Postuma* en 1677, ha sido considerada como "su más depurada creación filosófica" (Friedmann, 1962, p. 27) y "la más profunda expresión del alma de su autor" (Smith, 2007, p. 19). De esto se entiende que la obra de Spinoza invite a la identificación o al rechazo casi instantáneo, al punto que corresponde elegir entre "ser Spinozista o no serlo" (Peña, 2011, p. 19), siendo la segunda de las opciones la más reiterada.

En la *Ética* (2011), ese encomiable esfuerzo spinozista por demostrar un orden geométrico en la pirámide explicativa de la obligación moral humana, se propone un racionalismo deductivo que tiene su fuente en la idea de substancia que es identificada con Dios o la Naturaleza. En ese sentido, Dios es la más alta realidad que es concebida por el pensamiento de Spinoza, entendido como una substancia que no depende de nada y que, por tanto, es de la que penden la totalidad de las cosas. De tal modo, Dios es una absoluta pluralidad e indeterminación, lo cual vuelve inoperante la opción de conocerle. Si la Realidad no se encuentra determinada, se convierte consecuentemente en una *potentia ad omnia*, es decir, potencia de todo que no está circunscrita a una voluntad humana ni a la contingencia. De acuerdo a Peña, tras leer a Spinoza "no hay más remedio que decir que la Realidad, entendida del modo más absoluto, más en sí, más real (la substancia, Dios, la Naturaleza naturans), no es, propiamente, nada determinado" (2011, p. 39).

De la indeterminación de Dios se sigue la imposibilidad de conocerle a partir del intelecto. Por ende, si Dios es incognoscible y, a la vez, es la única substancia posible de la que se deriva todo ¿por qué elabora Spinoza una ética que,

desde la comprensión no posible de Dios, elabora un lineamiento de conducta para el hombre? Si bien Spinoza reconoce que conocer fenómenos es posible, no hay manera de agotar cognitivamente las posibilidades de Dios. Se trata, entonces, de un esfuerzo fallido de origen, pues la búsqueda del conocimiento de Dios no encontrará una satisfacción plena sino la continua comprobación de la distancia entre nuestros conceptos y su identidad; por tanto, el ejercicio que puede mantenerse en la vida, desde que esta inicia y hasta su término, es la búsqueda de Dios motivado por el amor intelectual que no logra poseer por completo al objeto amado digno de ser conocido y que, por ello mismo, no termina.

Si todo es derivado de Dios y este es incognoscible ¿en qué sentido podría entenderse el valor del conocimiento de las cosas que son su emanación? Spinoza afirmó que “cuanto más conocemos las formas singulares, tanto más conocemos a Dios” (2011, p. 444); lo anterior, podría friccionarse con la idea de que Dios no es cognoscible, no obstante, al igual que el noúmeno kantiano, puede ser inferido a partir de los fenómenos. Opera de manera similar cuando, con una óptica nihilista, entendemos que la nada es observable a partir de las cosas que son, pero como una derivación de la posibilidad de su no-ser.

Lo absoluto de Dios consiste en ser lo perfecto detrás de la emanación de las cosas existentes. La aparente incoherencia de estos argumentos es desbaratada si consideramos que Dios no comparte la categoría de persona y que su identidad, por tanto, no puede ser reducida al mismo nivel que la de las cosas o los entes tangibles; siendo así, las cosas que son derivadas de la Fuente no pueden contener una descripción igualitaria que la de aquello de lo cual surgieron, pues esto les volvería sustancias al igual que la inicial. No obstante, considerando que es evidente que las cosas existen, y en el entendido de que Dios es la sustancia que les permitió existir desde un inicio, las cosas tienen *algo* de Dios, al menos la existencia. Precisamente, para Spinoza “no puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común” (2011, p. 59); por tanto, el conocimiento de las cosas aporta la oportunidad de conocer aquello que ellas tienen en común con Dios.

Al aceptar la distinción ontológica entre Dios y el resto de lo existente, Spinoza reconoce también que sus facultades son distintas a las que humanamente poseemos. De tal modo, ese Dios al que puede amarse con el intelecto en su búsqueda, no puede correspondernos, es un Dios que no puede amar. Nuevamente podría parecer contradictorio que Spinoza proponga el amor a Dios cuando de él-*eso* no puede obtenerse recíprocamente lo que se le ofreció; en tal óptica estamos hablando de un auténtico amor desinteresado, es decir, de una entrega que no espera nada a cambio, ni siquiera el retorno del amor ofrecido.

El más alto nivel de la ética spinozista reside en un amor que es practicado a través de la búsqueda intelectual de Dios. Esto obliga a no conformarse con las personificaciones que usualmente se realizan de Dios, lo cual explica que el más auténtico buscador puede ser catalogado como ateo por aquellos que han dejado de buscar y que solo siguen al objeto (*concepto, idea, imagen, representación* o *tótem*) que les han enseñado a seguir. Considerado esto último, puede objetarse que Spinoza sea considerado un ilustrado racionalista, cuando su interés por la deidad era superior a la ilusión de la pura integridad racional.

El conocimiento de Dios propuesto en la *Ética* de Spinoza (2011), dista mucho de la enunciación de oraciones pre-formuladas que deben memorizarse, de ritos o plegarias que deben cumplirse con horarios definidos o de sometimientos a autoridades que pregonan la voluntad divina en sus señalamientos. Conocer a Dios, para Spinoza, es una elección de vida que no es motivada por el



miedo o la necesidad de refugio, ni por el anhelo de un premio representado en dádivas celestiales (en el presente) o la entrada gloriosa a un paraíso inmerso en otra dimensión (en el futuro). La salvación spinozista se encuentra en lo que hay, en el día a día, en la búsqueda misma, lo cual exige “permanecer muy consciente de sí y de las cosas” (Spinoza, 2011, p 463).

Para Spinoza, la existencia de Dios no puede ponerse en duda porque, al concebirlo como una substancia, no encuentra manera de que se dilucide su inexistencia, puesto que “a la naturaleza de una substancia pertenece el existir” (Spinoza, 2011, p. 61); además, si Dios es una substancia, entonces, debido a que una substancia no puede ser generada por otra cosa, “su esencia implica necesariamente la existencia”. Además, desde la óptica spinozista, “Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (Spinoza, 2011, p. 67). Y ese Dios que existe al ser substancia está en todo lo substanciado, en concordancia con el primer axioma de Spinoza que textualmente afirma: “todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” (Spinoza, 2011, p. 58); de esto se infiere las acusaciones de panteísmo en Spinoza, pero a diferencia de la vinculación generalizada de la esencia de Dios en todo lo existente, para Spinoza la conexión central es que las cosas, tal como Dios, existen.

Hasta aquí podría entenderse de forma incorrecta a Spinoza si a la palabra *Dios* se le atribuye lo que usualmente le es atribuible de acuerdo a lo aprendido en las diferentes religiones en las que se maquilla a Dios a imagen y semejanza del hombre, con afectos, intereses, emociones y voluntad. Todo lo contrario,

[...] el Dios de Spinoza está planteado en directa oposición al Dios del Génesis. El Dios de la ética no es el creador del cielo y de la tierra, sino una sustancia extensa, compuesta de un número infinito de atributos y que es puramente inmanente a la naturaleza toda (Smith, 2007, p. 54).

Debe asumirse, entonces, que para la comprensión del Dios spinozista deben eludirse las concepciones comunes de Dios, las que son heredadas de los ambientes religiosos sin mácula de duda.

#### LA CONFUSIÓN IMPLÍCITA EN LA VERSIÓN ANTROPOMÓRFICA DE DIOS

Es probable que uno de los motivos centrales por los que la espiritualidad spinozista no haya logrado auge, fama o resonancia en los últimos trescientos años es que su particular concepción de Dios no deja alternativa posible a la fantasía de verlo como padre o guía, ni ofrece la posibilidad de sentirse amado, protegido o vinculado a él de formas afectivas. Asimismo, debido a que las vivencias religiosas están dirigidas a momentos de *encuentro personal* en los que es menester que la otra parte sea también una persona, omnipotente en este caso, la idea de un Dios frío y separado, que en sentido estricto tampoco podría ser concebido bajo ese adjetivo, no resulta atractivo a menos que se realice un esfuerzo de desvinculación con tales concepciones.

El Dios que propone Spinoza requiere un ejercicio de separación, tal como proponía el maestro Eckhart; en tal sentido, el místico nihilista propone la intención de liberarse de las concepciones de Dios, de tal modo que se ruega a Dios vaciarse de lo que se entienda de él. Esto es similar a lo que en el budismo zen se entiende como *la Gran muerte*. En palabras de Eckhart: “Quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero, quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo” (Meister,

2011, p. 72). El sabio, para Spinoza, es el que sabe que “quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él” (Spinoza, 2011, p. 437), lo cual es coincidente con la idea de Eckhart.

En ese sentido, “quienes confunden la naturaleza divina con la humana atribuyen fácilmente a Dios afectos humanos” (Spinoza, 2011, p. 65), de tal modo que creyendo unirse a Dios no hacen más que disfrazarlo para su uso y servicio. El Dios de Spinoza no está al servicio de lo humano ni el humano al servicio de Él, puesto que ninguna alabanza o sacrificio es necesario con un Dios que no tiene interés en ser servido, recibir sacrificios o sentirse amado. El Dios de Spinoza no tiene afecciones, no siente amor ni lo puede dar, no valora sacrificios ni realiza valoración alguna posible, no tiene una moralidad y está lejano a juzgar parcial o enteramente sea en el lapso de la vida humana en la tierra o en el fin de los tiempos.

Con todo esto coincide Smith, quien afirmó que el Dios de Spinoza es “tan abstracto e impersonal que resulta virtualmente indiferente al bienestar humano” (2007, p. 70). De hecho, el filósofo de Ámsterdam consideró filosóficamente inapropiada la idea de un Dios que pudiera ser voluntariamente creador del universo y de los hombres; “[Si] Dios es inmutable, o sea, que todos los atributos de Dios son inmutables” (Spinoza, 2011, p. 87), no puede concebirse que en algún momento eligiera voluntariamente que algo no creado tuviese que crearse por su decisión. Ahora bien, es natural comprender que los humanos y las cosas de este mundo no han existido al mismo tiempo que existe Dios, pues eso convertiría a todas las cosas en substancia idéntica de Dios, lo cual es inconcebible; por tanto, hubo un momento de origen y creación, pero no necesariamente un creador voluntarioso en tal proceso. Resulta inadmisibles para algunos creyentes que la vida no tenga un sentido centrado en la voluntad de un ser superior, pero es justo ésa la idea que propone Spinoza.

Ahora bien, concediendo que es culturalmente comprensible que el hombre atribuya a Dios sus propias características humanas particulares ¿no es también parte de esa natural espontaneidad asumir, tal como hace Spinoza, que Dios está por encima de lo humano y que, por tanto, nada de lo humano le pertenece? Es evidente, siendo críticos con su propuesta, que la idea misma de un Dios alejado de lo humano toma a lo humano como referencia y parte de una diferenciación con lo que Spinoza aprendió de Dios en su formación religiosa inicial. Evidentemente, esto no supone que la propuesta spinozista sea incorrecta, además de que no hay un parámetro para juzgar en forma definitiva lo que Dios sea o no es, pero sí implica la complejidad de intuir a Dios sin nombrarle como tal o apartándose de toda concepción que la categorice de la manera que sea, en el entendido que elevarlo más allá de toda categoría es ya una forma de adentrarlo en las categorías mismas.

Lo significativo, entre muchas otras cosas, de los atributos de Dios que propone Spinoza es que son inmutables, es decir, no pueden tenerse y luego no tenerse, son mantenidos en forma eterna. Por ende, si Dios no tiene voluntad y sus atributos son inmodificables, queda fuera de posibilidad cualquier intento humano por interceder por otros ante Dios y la oración misma, al menos cuando está centrada en generar un cambio en el mundo a través de la voluntad divina, queda desacreditada.

Ahora bien, si Dios no tiene una voluntad que cambiar debido a la imperfección implícita de la que deriva el cambio mismo ¿cómo pueden atribuirse, en la consideración de su perfección, rasgos imperfectos en su creación y la posibilidad

del cambio en la misma? Para Spinoza, “Dios no solo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (para usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas” (2011, p. 91); esto implica que la conexión por medio del ser que Dios permite en las cosas y en la naturaleza, no es obstáculo para la imperfección de ambas entidades, precisamente porque la naturaleza, con minúsculas, y las cosas no son Dios. Si así fuese, las cosas, las personas y la naturaleza compartirían la substancia de Dios, pero eso no es posible puesto que nunca habrían podido existir, en el entendido que uno de los atributos de Dios, para Spinoza es ser eterno (sin origen), las cosas y personas, hasta donde la razón indica, han tenido un origen particular. Dios es necesario para la esencia de las cosas, según Spinoza, pues “puede concebirse sin Dios la esencia de las cosas, pero eso es absurdo” (Spinoza, 2011, p. 92). Por tanto, “las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera” (Spinoza, 2011, p. 102).

Hasta aquí, podría esbozarse el argumento de que si Dios permite la esencia y el ser de las cosas, entonces también coadyuva para su imperfección o genera el malestar de las mismas; en tal posición, Spinoza es claro al referir que la determinación que propicia que las cosas sean o no de una manera está circunscrita a las cosas del mundo que existen alrededor de lo que está sufriendo el cambio. En otras palabras, no es Dios sino las cosas mismas en su interacción las que propician el cambio. De tal manera, Spinoza elabora lo que podría considerarse una especie de precursor del efecto dómimo o de la comprensión de que todas las cosas mantienen una conexión entre sí. En ese sentido, en el mundo de lo tangible y de lo fenoménico (el único que conocemos), la cadena causal siempre está remitida a otras cosas particulares y no a la presencia de Dios, Spinoza lo expresa del siguiente modo;

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra cosa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito (2011, p. 93).

Lo anterior podría parecer contradictorio cuando Spinoza expresa que “en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera” (2011, p. 95). Incluso, el filósofo sefardí consideraba que concebíamos lo contingente únicamente en función de una deficiencia de nuestro pensamiento (2011). Cabe aclarar que Spinoza ubica lo contingente como lo que puede pasar o no pasar. En ese tenor, es necesario distinguir entre los motivos directos y tangibles que propician que una cosa determinada suceda y la determinación originaria que facultó, desde el inicio, que algo sucediese. En otras palabras, para Spinoza es inadmisibles el azar o que las cosas no sigan el curso prefijado que contienen. No hay una voluntad divina para cambiar el curso de las cosas, pues este es dado desde el inicio, no por su voluntad sino por la conexión de las cosas en su naturaleza a través de su ser. Dios no está a la orden de quienes intentan cambiar el curso de las cosas, no las ordena según los intereses humanos. Es cierto que somos nosotros quienes requerimos dar un orden explicativo a las cosas, pero nuestra estructura racional para delimitar los motivos que

propiciaron que algo sucediese no son necesariamente coincidentes con el orden divino manifestado por su atributo de ser substancia de la que todo se deriva.

Es por tales motivos que Spinoza desacredita la idea de la contingencia, al admitir que las cosas son como deben ser; no obstante, si consideramos que las cosas siguen un curso de cambio de acuerdo a lo que acontece alrededor o en función de la fricción con otras cosas o influencia de las mismas entre sí, entonces la idea de la contingencia cobra sentido, pero un sentido explicativo que no mantiene paridad con el precedente orden delimitado por Dios. Se entenderá, por tanto, la conclusión spinozista sobre la imperfección de juicio al aludir la contingencia nouménica, cuando se trata en realidad de una contingencia estrictamente fenoménica.

Spinoza no concibe que Dios pueda cambiar de opinión o decrete algo distinto a lo que está puesto como orden. De hecho,

[...] si Dios hubiera decretado algo distinto de lo que decretó acerca de la naturaleza y su orden, esto es, si hubiese querido y concebido otra cosa respecto de la naturaleza, entonces habría tenido necesariamente otro entendimiento y otra voluntad que los que actualmente tiene (2011, p. 104).

Lo cual resulta contradictorio para el autor de la *Ética*. En ese mismo sentido, es memorable la sentencia siguiente:

Todos los filósofos que conozco conceden que en Dios no se da entendimiento alguno en potencia, sino solo en acto; pero dado que tanto su entendimiento como su voluntad no se distinguen de su misma esencia, según conceden también todos, se sigue, por tanto, también de aquí que, si Dios hubiera tenido otro entendimiento y otra voluntad en acto, su esencia habría sido también necesariamente distinta; y, por ende [...], si las cosas hubieran sido producidas por Dios de otra manera que como ahora son, el entendimiento y la voluntad de Dios, esto es, su esencia, debería ser otra, lo que es absurdo (Spinoza, 2011, p. 105).

La ruptura con la idea de un Dios que tiene voluntad e interfiere en la vida humana es la puerta de entrada a la comprensión del Dios spinozista y a la espiritualidad implícita en su propuesta. Precisamente,

[...] el temor y la esperanza son síntomas parejos de la humana debilidad. El fin general de la *Ética* (2011) consiste en liberar a la mente de ambos, temor y esperanza, para alcanzar una especie de firmeza y serenidad de ánimo (Smith, 2007, p. 154).

Es en tal serenidad en la que el hombre debe depositarse para amar intelectualmente a un Dios que no responderá sus plegarias y que desatenderá por completo sus peticiones. Superando la etapa de la necesidad y la urgencia, las cuales condicionan una auténtica búsqueda de Dios, se dirigirá a Él una atención amorosa por mediación de una genuina conexión esencial desde la que se acepta todo sin rastro de ímpetu. No hay diálogo ni monólogo, lo que resta es un silencio del que se desprende la atención plena hacia el presente.

#### **DIOS COMO SUBSTANCIA ÚNICA Y EL SUPUESTO PANTEÍSMO DE SPINOZA**

En su *Ética*, Spinoza refiere con toda claridad que no es posible que exista más de una substancia. Esta visión conlleva que todo lo que existe está cimentado en Dios. A su vez, mantenía enfáticamente que “todos cuantos han examinado de algún modo la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo” (Spinoza,

2011, p. 74). De esto resulta que Dios no puede tener anchura, profundidad, altitud o delgadez. Al no tener un cuerpo, Dios no podría recibir adjetivo alguno, sino mantenerse como substancia de la cual deriva todo lo corpóreo.

Dos de sus proposiciones son muy claras al respecto, a saber: "No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios [...] Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse" (Spinoza, 2011, pp. 72-73). Es natural que en función de tales concepciones, el filósofo judío haya intentado una ética de estructura geométrica centrada en una lógica de jerarquía cuya punta evidente e irrenunciable tendría que ser Dios.

Ahora bien, si Dios es la substancia única, cabe preguntar cómo escapa Spinoza del panteísmo. Enseguida se aportan cuatro objeciones a la afirmación de un Spinoza panteísta. Primeramente, si se considera que las cosas del mundo y los seres que habitan en él no están exentos del cambio debido a su corporeidad y materialidad tangible, se sigue de ello que son imperfectos y que están involucrados entre sí al punto que uno puede influir en otro. A su vez, en el entendido de que Dios es una substancia que está impedida a modificarse, no puede concluirse que las cosas del mundo y el mundo mismo sean Dios. Respecto a la deidad, Spinoza afirma que "su esencia excluye toda imperfección, e implica perfección absoluta, aparta por eso mismo todo motivo de duda acerca de su existencia, y da de ella una certeza suma, lo que creo ha de ser claro para quien atienda medianamente" (2011, p. 71).

El segundo argumento es el precedente: si las cosas del mundo fuesen Dios, aprobando así la tesis de que Spinoza era un panteísta, entonces Dios padecería, al igual que las cosas, una caducidad, distorsión, malformación, deterioro, deficiencia o alteración. En ese sentido, "no hay razón alguna para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa" (2011, p. 78). Por ende, si "Dios es absolutamente causa primera" (2011, p. 79), no puede ser simultáneamente lo causado y permanece ajeno a las condiciones de todo aquello que se derivó de él. Evidentemente, cuando se refiere a Dios como un él, se connota que se trata de una persona, pero esto es algo que no coincide con la filosofía spinozista, a pesar de que él mismo utilice tal referencia.

Por otro lado, debe considerarse que el modo de Dios es único, no cambia y no tiene manera de ser diferente a lo que es. De esto se sigue que los modos de las cosas no son coincidentes con el modo de Dios. Además, si las cosas tienen distintos modos entre sí, lo cual es evidente y podemos palparlo en forma inmediata, se admite que las cosas no multiformes no solo en lo que respecta a ellas mismas consigo sino en la relación con todo lo demás. De tal modo, mantener la idea de un panteísmo implicaría la incongruencia de aceptar una polivocidad modal en Dios. Según Spinoza, "de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas" (2011, p. 81); pero esto no incluye la afirmación de que Dios mismo comparte la modalidad de las cosas ni es ellas en forma necesaria.

Finalmente, el cuarto argumento está asociado a la actualidad de Dios, la cual no tiene potencias. En ese orden de ideas, Dios sería lo único existente que no tiene potencias en su naturaleza, sino que se mantiene continuamente en acto y sin posibilidad de ser de un modo diferente. De tal manera, si "la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad" (2011, pp. 81-82), de esto puede concluirse que el resto de las cosas, seres y entes existentes de este mundo, o cualquier otro, cuya

característica central es, precisamente, su carácter ontológico de contener potencias, no pueden ser Dios.

Naturalmente, todo lo anterior no contradice el hecho de que Dios sea la substancia inicial y que las cosas estén vinculadas con la Fuente, tal como haber emanado de ella; no obstante, que una cosa emane de una Causa es distinto a afirmar la igualdad de lo causado respecto a la Causa. Por ello, en consideración de estos cuatro aspectos referidos, no puede sostenerse la idea de un Spinoza panteísta. En la existencia de las cosas reside la posibilidad de la modificación, pero “la existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo” (2011, p. 86).

Es notable que las cuatro argumentaciones que sostienen que Dios no es las cosas y que, por tanto, al estar centradas en la idea de Dios que tiene Spinoza, refutan su consideración como panteísta, son similares a lo que podría decirse de una *nada absoluta*. De la propuesta de Spinoza puede advertirse con facilidad que entiende a un Dios que está impedido de la opción de modificarse, no tiene deficiencia posible, contiene un solo modo y no posee potencias. Cada uno de estos aspectos coadyuva a la separación esencial entre las cosas en el entendido de que las cosas pueden modificarse, tienen deficiencias, poseen varios modos entre sí y contienen potencias. Negada la posibilidad de que Spinoza pueda ser considerado un panteísta, surge ahora la similitud entre su idea de Dios y la idea de la *nada absoluta*.

En ese sentido, la *nada* no puede modificarse al no tener algo que modificar de sí; tampoco tiene deficiencia al no poderse elaborar una categoría que le distinga o que permita vislumbrar alguna deficiencia en ella contenida; asimismo, tiene un solo modo de ser (no siendo), es decir: mantenerse como *nada*, ya que si la *nada* fuese el ser entonces, evidentemente, sería algo en el plano ontológico de lo existente siendo; por último, la *nada* no tiene potencias porque su única potencia posible podría ser volverse tangible con lo que, evidentemente, se contradice el anterior criterio de su no modalidad. Llegados a este punto, el Dios frío, alejado, *causa indirecta* de todas las cosas, impersonal y sin voluntad que propone Spinoza, muestra similitudes con lo que podría denominarse una *nadeidad* o una deidad que es *nada*, pues algunos de sus elementos esenciales son particularmente idénticos.

Cuando Spinoza afirma que “a medida que conocemos mejor las cosas naturales, tenemos un conocimiento más perfecto de Dios, que es causa de todo lo que existe” (Spinoza, 1996, p. 18), reconoce en forma rotunda que de todo lo que es en nuestro mundo fenoménico puede inferirse a aquello que no comparte esa modalidad; la *nada* y Dios (o uno solo en ellos), al menos en el sentido estricto de pertenecer a una naturaleza ontológica distinta a la convencional, solo pueden ser contemplados e intuitos a partir de la intelección de las cosas, mas no conocidos en forma absoluta.

#### LA NATURALEZA DE DIOS Y EL AMOR DEL HOMBRE

Para la comprensión de la naturaleza de Dios y la del hombre, Spinoza elaboró una distinción entre lo que llamó la *naturaleza naturante* y la *naturaleza naturada*. La primera de ellas es lo que es en sí, es decir “los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es Dios, en cuanto considerado como libre” (2011, p. 96); por su parte, la *naturaleza naturada* es todo lo que se desprende de los atributos de Dios, en cuanto cosas que son en Dios y que “sin Dios no pueden ser ni concebirse” (2011, p. 96). A la vez, estableció que la voluntad, el deseo y el amor, así como todas las pasiones, pertenecen en forma

exclusiva a la *naturaleza naturada*. En ese sentido, el único capaz de amar entre el hombre y Dios es el primero de ellos. Contrario a la idea de que de Dios proviene el amor que el hombre puede dar a los demás y a Dios mismo, en Spinoza el amor nace del hombre hacia un Dios que no le puede amar.

No obstante, si bien el amor no puede ser encontrado en Dios, el hombre sí puede encontrar en él todo conocimiento. Para Spinoza, “el conocimiento humano, es decir, el mayor de nuestros bienes, no solo depende del conocimiento de Dios, sino que va contenido en él absolutamente” (1996, p. 18). Esto implica que el modo en que el hombre obtiene de Dios un beneficio es a través del conocimiento que se desprende de él porque en él está contenido. Por el amor que el hombre tiene a Dios desea comprender el conocimiento que de él deriva; no es, por tanto, un amor de dádivas, de oraciones, plegarias, ritos, ofrendas o de afecciones múltiples, sino un amor intelectual, centrado en la intención de conocer por el amor y en función del amor a aquello de lo cual se deriva el conocimiento que, por ello mismo, dista mucho de ser simplemente un objeto de conocimiento u objeto de amor para volverse en fin último del conocimiento y fuente inspiradora (sin amar) del amor.

La labor humana de poner palabras a sus nociones, de explicar sus ideas y de propiciar un sistema que explique la realidad que le rodea es, precisamente, la que le dignifica y le permite encontrar el sentido. Así, “lo pasional y lo confuso tienen también una explicación última racional a la que el hombre puede llegar (y la redacción de la *Ética* sería una prueba de ello)” (1996, p. 98).

En las explicaciones comunes sobre la divinidad, desterrarle de la posibilidad de amar le reduce a poca cosa. Contrariamente, el Dios de Spinoza está caracterizado por las siguientes propiedades: a) existe necesariamente; b) es único; c) es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; d) es causa libre de todas las cosas y de qué modo lo es; e) todas las cosas son en él y dependen de él, de suerte que no podrían concebirse de otra manera; f) todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no 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 (Spinoza, 2011). En ninguna de ellas es observable un afecto particular por las cosas del mundo o el hombre.

Uno de los principales motivos por el que, de acuerdo a Spinoza, el hombre se aleja del conocimiento amoroso de Dios, es su antropomorfización. El judío rebelde explica que;

Todos los prejuicios [...] dependen de uno solo, a saber: el hecho de que todos 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 (Spinoza, 2011, p. 106).

Precisamente de ese prejuicio se derivan las concepciones dicotómicas, incluidas las moralidades; la idea del bien y del mal, así como del castigo y el premio, la bendición y la maldición, el cielo y el infierno, los santos y los pecadores, así como tantas de ese tipo. Esas posiciones extremas han dirigido la conciencia de las personas durante siglos en todas partes del mundo.

A partir de la visión polar del mundo y la realidad, las personas esperan que Dios actúe a favor de ellas, ya sea para otorgarles las cualidades que requieren para enfrentar un problema o para eliminar a los enemigos o las causas que los engendran. La voluntad del hombre se enfatiza en crear una voluntad

en Dios para que este actúe a favor de sus intereses. Motivado por ello, Spinoza afirma categóricamente, en uno de sus señalamientos más enérgicos contenidos en la *Ética* (2011), lo siguiente:

[...] todas las cosas dependen de la potestad de Dios, de modo que para que las cosas pudiesen ser de otra manera, la voluntad de Dios debería ser también necesariamente de otra manera; ahora bien, la voluntad de Dios no puede ser de otra manera [...]; luego, las cosas tampoco pueden serlo (p. 114).

Los secuaces de la doctrina de la voluntad de Dios, como les llama Spinoza, buscan la forma de comprobar que la intervención divina en la vida del hombre es real. Pensando en ellos, Spinoza expone:

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. Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? [...] No cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia" (2011, p. 14).

Ahora bien, en el entendido de que existe un orden que define todo los acontecimientos en forma antecedita, al punto de que la contingencia misma es negada por Spinoza ¿por qué propone una ética y no más bien, en todo caso, una moral? Evidentemente, de proponer lo segundo Spinoza habría limitado la oportunidad de ejercer el juicio particular y el ejercicio de la libertad subjetiva. Contrario a ello, lo que propone es un orden geométrico que puede permitir la comprensión del sentido de las cosas y el modo en que podría vivirse. Sin embargo, Spinoza no enfatiza en ningún tipo de castigo para el hombre que no sigue tales planteamientos, es decir, evita referir algún juicio, precisamente, porque Dios mismo, sino ama y no tiene voluntad, tampoco puede juzgar. De tal manera, lo que propone Spinoza no puede ser reducido a una simple moral, pues permite la opción de distraerse en otros factores que no sean Dios, aunque es claro en afirmar (al menos con su propia vida) que la elección de entregarse vitalmente a su amor a través del conocimiento es un acto laudable y coherente; esto es claro cuando afirma que "es más perfecto y participa más de la soberana beatitud el que ante todo ama el conocimiento intelectual del ser más perfecto, o Dios, y se complace en él con preferencia a todo" (Spinoza, 1996, pp. 18-19).

La búsqueda del conocimiento de Dios no excluye la conversación y el diálogo con otros que permanecen en la misma búsqueda; es por eso que "el amor intelectual hacia Dios se alcanza más adecuadamente cuando somos parte de una comunidad de seres racionales e interesados en el conocimiento, cada uno de los cuales contribuye al incremento de la común provisión de ideas adecuadas" (2011, p. 224). Sin embargo, no es suficiente con la colectividad ni es a través de ella como puede lograrse el punto más óptimo del conocimiento de Dios; para Spinoza, el trabajo individual, e incluso solitario, debe orientar al logro de una espiritualidad más plena. Esto es comprensible si se considera que "el amor intelectual hacia Dios consiste en la emancipación de las pasiones y los afectos, así como de la necesidad de otros y nuestra asociación con ellos" (Spinoza, 2011, p. 224). Esto coincide con la apreciación de las virtudes del hombre solitario que antes había hecho Maimónides.

Spinoza cultivó el estudio y la consagración intelectual a una causa mayor, lo cual es propicio de la congruencia que, en esencia, todo filósofo está llamado



a evidenciar. Por tal motivo, “estar en medio de Spinoza significa estar sobre este plano modal, o más bien instalarse en este plano, lo cual lleva consigo un modo de vida, implica una manera de vivir” (Delueze, 2004, p. 33). Puede concluirse, en total acuerdo con Smith, que “el tipo de libertad que Spinoza valora más, es la libertad de espíritu. La Ética no es meramente un testimonio de esa libertad, es una de sus expresiones” (Smith, 2007).

El amor a Dios que el hombre elige tras ser conquistado por la necesidad de dedicar su vida a la comprensión de lo absoluto constituye una opción superior a cualquier credo motivado por el temor al castigo o la aspiración al premio. Nada hay más valioso en el mundo que dedicarse por completo a esa misión, pues “el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo” (Spinoza, 1996, p. 19). La búsqueda honesta de este bien supremo es lo que puede lograr distinguir al hombre de entre las cosas del mundo; de no realizarse este esfuerzo,

[...] la identidad, la separación y la autosuficiencia de la persona parecen ser negadas por Spinoza: el hombre, como parte de la naturaleza, aparece como un rasgo en el entramado de las cosas, no más importante que las rocas, las piedras y los árboles (Roger, 1986, p. 53).

El hombre sabio no requiere de fantasías sobre mundos venideros ni está interesado en seguir las respuestas que otros han encontrado para sus propias vidas, por el contrario, está dispuesto a pagar el precio de pisar la cresta de la montaña a pesar de que su calzado se desfigure. No importa a este tipo de hombre, como Spinoza, que el amor que ofrece a Dios no sea recompensado o que no sea, a lo sumo, dialógico, pues “a los esclavos y no a los hombres libres es a quienes se recompensa por su buen comportamiento” (Spinoza, 2011, p. 256). El premio es que no hay un premio que seguir, la congruencia es el fruto del hombre que ama su propia búsqueda y que se sabe, entre sus atributos, tanto sean vistos como virtudes o defectos, en conexión plena, insustituible, irrenunciable e irrepetible, con la substancia absoluta e indivisible a la que Spinoza ha llamado Dios.

## CONCLUSIÓN

La persecución que sufre Spinoza es evidencia de un certero desafío a los credos religiosos antiguos y contemporáneos. El caso singular de mantener en secreto su obra cumbre muestra la prudencia del filósofo ante un desalentador panorama de juicio y descalificación. Sus propias palabras en la Ética, ofrecen una sensación autobiográfica cuando afirmó que “quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, es considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses” (2011, pp. 114-115).

Su interés por ir más allá del límite establecido le llevó a proponer a un Dios que no podría ser bien recibido por la visión popular sobre la divinidad. Si bien su sistema ético-geométrico dista mucho de ser perfecto y muestra la herencia religiosa que él mismo recibió, no es incongruente con el intrínseco postulado de que nada ni nadie, sino la substancia absoluta por sí misma, posee el atributo de la perfección. Más allá del ejercicio intelectual que evoca y provoca Spinoza, su invitación es trascender a la filosofía por mediación de la filosofía, para obtener como desenlace un amor desinteresado, puro y comprometido. Es por eso que “el más filósofo de los filósofos” (Delueze, 2004, p. 157),

no se contenta con ofrecer un pensamiento filosófico ni delinear una didáctica espiritual, sino que “enseña al filósofo a prescindir de la filosofía” (Deleuze, 2004, p. 157).

El legado de Spinoza es digno de ser considerado en todos los ámbitos, ofrece una perspectiva diferente sobre el valor del amor a Dios y le unifica con el ímpetu de la búsqueda de conocimiento y comprensión de lo absoluto. Ese amor intelectual del hombre a Dios, no favorecedor del diálogo divino y no correspondido, muestra la valoración que Spinoza realiza del silencio, uno muy cercano al de la contemplación de la Nada de la que brota o surge todo ser. De esta espiritualidad spinozista, precursora de una mística integral que se abre a lo colectivo sin perjudicar el sentido de la soledad, pueden desprenderse interesantes vetas que esbozan un ámbito de investigación y vivencia a las que están llamados los filósofos, los científicos y los interesados en la espiritualidad comprometida; cada uno de estos roles, a juzgar por la vida de Spinoza, no solo no son indivisibles sino que son, en conjunto, evidencia de la autenticidad de cada uno por separado. Una abierta lectura de Spinoza permite que se desdibuje la separación, tan terca como ignorante, entre la ferviente racionalidad y la mística intelectual.

#### REFERENCIAS:

- Barker, H. (1938). Notes on the second part of Spinoza's Ethic. *Mind*. 47. Oxford.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Eckhart, M. (2011). *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Friedmann, G. (1962). *Leibniz et Spinoza*. París: Gallimard.
- Peña, V. (2011). Introducción. En Spinoza, *Ética*. Madrid: Alianza.
- Scruton, R. (1986). *Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, S. (2007). *Spinoza y el libro de la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Spinoza, B. (1996). *Tratado teológico político*. Madrid: Tecnos.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Alianza.