

# Spinoza: filósofo de la desmitificación

Inmaculada Hoyos Sánchez\*

Universidad de Granada

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es presentar a Spinoza, desde una óptica deleuzeana, como filósofo de la desmitificación y el desengaño. El trabajo se estructura en dos partes, que se corresponden con dos de las “mistificaciones” o ilusiones que combate Spinoza en su *Ética*. En primer lugar, se trata de subvertir el concepto tradicional de Dios personal, creador y trascendente a través de un nuevo concepto de un Dios que se ha vuelto Naturaleza. En segundo lugar, se extraen las consecuencias prácticas de esta corrección óptica, de modo que El Bien y el Mal dejan de ser valores absolutos y trascendentes para volverse relativos y subjetivos.

**Palabras clave:** Spinoza, Deleuze, Dios, Naturaleza, Bien y Mal.

**Abstract:** The aim of this paper is to present Spinoza, from a deleuzean point of view, as a philosopher of disappointment. This article is organized in two parts. Firstly, it deals with subverting the traditional concept of a personal, creator, transcendent God by means of a new concept of God. Now God is Nature. Secondly, it deals with deducing practical consequences from that new concept of God. In this way, Good and Evil aren't absolute values and they turn into relative and subjective values.

**Key words:** Spinoza, Deleuze, God, Nature, Good and Evil.

## 1. Introducción.

El objetivo de este trabajo es presentar a Spinoza, desde una óptica deleuzeana, como filósofo de la desmitificación y el desengaño, esto es, como pensador que puso en crisis a la tradición filosófica a la que pertenecía, ofreciéndonos así nuevas claves interpretativas de lo real, que han sido posteriormente desarrolladas por la filosofía contemporánea y que aún hoy permanecen vigentes.

El trabajo se estructura en dos partes, que se corresponden con dos de las “mistificaciones” o ilusiones que combate Spinoza en su *Ética*.

En primer lugar, y desde un punto de vista ontológico, se trata de subvertir el concepto tradicional de Dios personal, creador y trascendente, corrigiendo ese *largo error* que compromete a la ontología entera<sup>1</sup>, a través de un nuevo concepto, el propiamente spinoziano, de un Dios que se ha vuelto Naturaleza.

En segundo lugar, se extraen las consecuencias prácticas de esta corrección óptica y vital, y que atañen ahora al campo de la ética propiamente dicha. Dios deja

---

\* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda de una beca del Programa Nacional de Formación de Profesorado Universitario financiada por el Ministerio de Educación. Dirección: Departamento de Filosofía II. Campus Cartuja. Edif. Psicología. 18071 (Granada). Correo electrónico: ihoyos@ugr.es

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Spinoza filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984, p. 35.

también de ser juez. No hay ni mérito ni pecado. La Naturaleza es amoral, advierte Spinoza. No hay Bien ni Mal en ella. No hay Bien ni Mal, sino bueno y malo. El Bien y el Mal dejan de ser valores absolutos y trascendentes, para volverse relativos y subjetivos, vinculados esencialmente con lo finito y dejando así espacio para la reflexión acerca de esa otra dimensión, tantas veces olvidada en la tradición: la pasión. Ésta es el segundo de los desengaños que provoca el pensamiento de Spinoza, que como auténtica filosofía, es siempre ejercicio de desilusión<sup>2</sup>.

## **2. Dios o Naturaleza.**

Cuando uno pregunta por la filosofía spinoziana en general lo primero que se le viene a la cabeza es su tesis del monismo ontológico. La tesis spinoziana con más calado en la historia de la filosofía es su idea de que lo real es una única Sustancia. En un segundo momento, uno puede ampliar esa primera idea con otra tesis, que tiene que ver con otro de los nombres que constantemente otorga Spinoza a esa Sustancia única, esto es, uno puede pensar en la ecuación spinoziana entre Dios y Sustancia. Lo real es una única Sustancia y esa Sustancia es Dios. Hasta aquí, una visión de mundo bastante tradicional.

Sin embargo, cuando uno empieza a leer el libro I de la *Ética*, descubre que detrás de ese supuesto sustancialismo spinoziano, y, de este modo, detrás de esa noción del Dios Sustancia como realidad total y absoluta, se esconde toda una revolución metafísica precedida de toda una labor de desmitificación y de desengaño. Y es que en esa ecuación Realidad =Sustancia= Dios, hay que incluir un cuarto término que subvierte todo: la Naturaleza. Lo real es Dios y es Sustancia, pero esa Sustancia y ese Dios son Naturaleza.

Las proposiciones de la *Ética* que sirven de argumento para apoyar esta tesis son las siguientes:

En primer lugar, el corolario de la proposición 14 del libro I establece que no puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios, de lo cual se sigue muy claramente que “Dios es único, esto es, que *en la naturaleza* no hay sino una sola

---

<sup>2</sup> Refiriéndose a la obra política de Spinoza, afirma G. Deleuze que “todavía hoy no puede leerse el Tratado sin descubrir en él la función de la filosofía como empresa radical de desengaño, o como ciencia de los “efectos” (G. Deleuze, op. cit., p.19).

sustancia y que ésta es absolutamente infinita.”<sup>3</sup> Se corrige así la ontología cartesiana, como advierte el propio Spinoza, convirtiendo la sustancia extensa y la sustancia pensante en dos atributos de esta única sustancia. Pero lo que me interesa resaltar aquí es que entre la naturaleza y la sustancia única hay una relación de continuidad. “En la naturaleza no hay sino una única sustancia”, nos ha dicho Spinoza. La naturaleza no es sino una única sustancia. Esa sustancia, nos ha dicho en la proposición 14, es Dios. Luego, entre naturaleza, sustancia y Dios hay una relación de identidad. Y así la ecuación Naturaleza=Dios, está presente, de manera implícita en la ontología que nos presenta la *Ética*, eso sí, mediada por otra ecuación que es la de *Natura= Substantia*.<sup>4</sup> De este modo, la Naturaleza es, al menos, uno de los términos que Spinoza emplea para referirse a la totalidad de lo real.

Sin embargo, se puede ir más lejos y mantener una segunda tesis más fuerte, arguyendo que el término “naturaleza” goza de cierta primacía con respecto a los otros dos. El concepto de naturaleza sería, pues, el concepto más comprensivo que Spinoza tiene para denominar lo real. ¿Cómo se demuestra esto? Mostrando que este término y no otro es el que el filósofo emplea para distinguir las diferentes perspectivas de lo real (que son de lo real mismo y no sólo del sujeto que la contempla). De este modo, se establece la distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata*, entre Naturaleza naturante y Naturaleza naturada. Lo real es una única Naturaleza, y es dentro de esa única Naturaleza, en esa única Naturaleza, donde pueden distinguirse dos perspectivas: la perspectiva de Dios o la Sustancia en sí misma (*Natura naturans*) y la perspectiva de los modos o afecciones de esa Sustancia o Dios (*Natura naturata*). En suma, Spinoza se refiere a la Naturaleza, naturante y naturada, y no a un Dios divinizante y a un Dios divinizado, ni a la Sustancia sustantivante y a la Sustancia sustantivada, para expresar su noción de realidad. En definitiva., puede decirse que el Ser es Naturaleza; naturante y naturada, pero siempre Naturaleza.

No obstante, aún podría objetarse que la introducción del término “Naturaleza” es sólo una cuestión nominal, que no cambia en el fondo nada, sino tan sólo un nombre. Aquello mismo que designamos con ese nombre, la ontología moderna y sobre todo aquellos aspectos de ésta en los que aún se podían atisbar vestigios de la medieval,

---

<sup>3</sup> B. Spinoza, *Ética*, I, 14, corolario 1, Trad. Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 62. *La cursiva es mía*.

<sup>4</sup> Esta tesis se corrobora en la demostración de la proposición 30 del libro I de la *Ética*, donde aparece la ecuación de los tres términos de manera expresa. “En la naturaleza no hay sino una sola sustancia, a saber, Dios, y no hay otras afecciones que las que son en Dios, y no pueden ser ni concebirse sin Dios” (B. Spinoza: *op cit*, I, 30, dem., p. 84.).

permanecería intacto en lo fundamental. Sin embargo, la tesis que me gustaría demostrar es que convirtiendo a Dios en Naturaleza, no sólo se transforma su denominación extrínseca, sino que se revoluciona su significado mismo, y con él, se da paso a toda una nueva ontología, algunos de cuyos rasgos han sido subrayados por la filosofía contemporánea como sumamente originales y actuales<sup>5</sup>. De este modo, Dios, ahora llamado *Natura naturans*, no sigue siendo ya el Dios personal, creador, trascendente e inmaterial de la tradición judeo-cristiana. No crea desde fuera a la *Natura naturata*, que representaría ahora el ámbito de las “criaturas”, ni le imprime tampoco, ni desde fuera ni desde dentro, su virtud o su vicio. Dios no es tampoco ya ese juez que imparte justicia en ese otro mundo, en ese más acá de la *Natura naturata*

Es precisamente en el apéndice del libro I de la *Ética*, donde Spinoza realiza más claramente su crítica a la metafísica y a la teología de su tiempo. Incluso hombres eminentes, como Descartes, “a cuya labor y celo confesamos deber mucho”<sup>6</sup>, no lograron entender cuál es la auténtica naturaleza de Dios. Y esa mala comprensión tiene su causa en una serie de prejuicios que vienen adheridos, a veces casi de manera imperceptible, en la sabiduría que la experiencia de siglos de historia y de filosofía nos ha ido transmitiendo. Hay, pues, una serie de prejuicios que provocan un mal entendimiento de la naturaleza de Dios y de la Naturaleza misma. Pero todos esos prejuicios, advierte Spinoza, dependen de uno solo, a saber,

“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.”<sup>7</sup>

Así pues, este prejuicio es el prejuicio de la finalidad y lo que se esconde tras él es una visión antropocéntrica de la realidad. La concepción teleológica de la naturaleza y de Dios mismo son resultado de una proyección antropomórfica. Spinoza tratará, pues, en este apéndice de desmitificar este concepto de Dios desenmascarando, en tres fases, esa ilusión de las causas finales y todas las ficciones, supersticiones y creencias falsas que con ella van asociadas. Se tratará, pues, de mostrar la causa, la falsedad y las consecuencias del prejuicio del finalismo y el antropomorfismo divino.

---

<sup>5</sup> Todos los trabajos de G. Deleuze sobre Spinoza, desde su ya citado *Spinoza filosofía práctica*, hasta su relativamente reciente traducido: *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus editorial, 2003, son paradigmáticos en este sentido.

<sup>6</sup> B. Spinoza: op. cit., III, prefacio, p. 191.

<sup>7</sup> B. Spinoza, op. cit., I, apéndice, p. 96.

¿Cuál es la causa de este prejuicio? ¿Cómo llegamos a creer en un Dios, hecho a imagen y semejanza del hombre, creador y rector de la naturaleza y dotado de una voluntad libre que decide disponer todo para satisfacer al hombre?

La ignorancia y el conocimiento al mismo tiempo, o como advierte Deleuze, la conciencia<sup>8</sup>. Todos los hombres, señala Spinoza, son ignorantes de las causas de las cosas y, sin embargo, conscientes de sus apetitos. Esto explica dos cosas. Una, que los hombres saben lo que quieren, pero no por qué lo quieren; e ignorantes de las causas que les llevan a apetecer lo que apetecen, imaginan que son libres de querer esto más bien que aquello. Así se origina la ilusión de la libertad, o mejor, de la voluntad humana libre, es decir, de la acción orientada a un fin libremente elegido y no impulsada por una causa. La otra ilusión que se deriva es el antropocentrismo. Los hombres creen actuar con vistas a un fin, que es su propia utilidad, y esto les lleva a buscar solamente las causas finales de las cosas, de manera que cuando las encuentran, no buscan nada más. Y como ven, dentro y fuera de sí mismos, muchos medios que les sirven para conseguir lo que les es útil, creen que todas las cosas de la naturaleza son medios para su utilidad. Ahora bien, los hombres también son conscientes de que ellos no han dispuesto la naturaleza así, y, como consecuencia, creen que ha sido Dios el que ha creado las cosas de esa forma. Además, como los hombres no han tenido noticia del carácter de “ese rector”, han juzgado su índole a partir de la propia, y lo mismo que los hombres creen actuar libremente en función de fines, así imaginan que Dios actúa con libertad y que dispone todo para los hombres con el fin de atraerlos y ser tenido por ellos en el más alto honor. A partir de aquí puede entenderse que los hombres hayan desarrollado las más diversas formas de dar culto a Dios, es decir, puede explicarse que surjan ritos y ceremonias que buscan el amor de Dios y, con él, que Dios gobierne todo de manera que redunde en provecho del hombre. Así es como ha surgido el prejuicio de la finalidad y su fiel acompañante: el antropocentrismo, o mejor, el antropomorfismo. Y así es como tales prejuicios se han convertido en supersticiones difícilmente erradicables, a pesar de su inutilidad para explicar o justificar, por ejemplo, la existencia del mal. De este modo, advierte Spinoza, a pesar de que la experiencia muestra constantemente que las desgracias recaen indistintamente en piadosos y en impíos, se

---

<sup>8</sup> “La conciencia es el lugar de la ilusión. Su naturaleza es tal que recoge los efectos pero ignora las causas. Es el lugar de una triple ilusión” (G. Deleuze, op. cit., p. 31).

sigue creyendo que ello se debe a la voluntad divina y al enfado de Dios por las ofensas de los hombres.

Ahora bien, Spinoza utiliza tres argumentos para mostrar la falsedad de la teleología y el antropocentrismo. En primer lugar, este prejuicio trastoca la naturaleza, pues considera lo que es efecto como causa y como causa lo que es efecto. Además, convierte en anterior lo que es posterior y lo que es perfecto en imperfecto. Desde este prejuicio tiene sentido, pues, que los hombres consideren la virtud como causa de felicidad, en vez de reconocer que la felicidad es la virtud misma, o que crean que apetecen algo porque es bueno, en vez de darse cuenta de que ese algo se considera bueno porque lo apetecen.<sup>9</sup> En segundo lugar, esta doctrina priva de perfección a Dios, pues si Dios actuase con vistas a un fin, apetecería algo de lo que carece. Y en tercer lugar,

“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.”<sup>10</sup>

Así, si por ejemplo cayese una piedra sobre la cabeza de un hombre y lo matase, demostrarían que la piedra ha caído para matar a ese hombre. Y lo harían preguntándose por las causas de las causas hasta llegar a “la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia.”<sup>11</sup> Por ello quien procura entender las cosas naturales como sabio y no admirarlas como necio es acusado de hereje e impío.

El tercer y último aspecto de esta desmitificación spinozista se refiere a la consecuencia principal que se deriva de mantener una concepción finalista y antropocéntrica de la realidad, esto es, se refiere a la formación de los conceptos de Bien/Mal, Orden/Confusión, Bello/Feo, para explicar la naturaleza de las cosas. A este tercer desengaño spinozista se dedica el segundo apartado de este trabajo. Antes, sin embargo, conviene decir algo más acerca de la crítica de Spinoza al Dios personal, creador y trascendente de la tradición judeo-cristiana.

La voluntad de Dios es el asilo de la ignorancia, decía Spinoza en el apéndice que acabamos de comentar. “Dios no obra en virtud de la libertad de su voluntad”<sup>12</sup>. No tiene voluntad, ni mucho menos al modo del libre albedrío que supuestamente tienen los

---

<sup>9</sup> Cfr. B. Spinoza, *Ética*, V, 42 y III, 9, escolio, p. 427 y p. 206.

<sup>10</sup> B. Spinoza: op. cit., I, apéndice, p.100.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>12</sup> B. Spinoza, op. cit., I, 32, corolario 1, p. 88.

hombres. No existe Dios personal alguno. Dios es Naturaleza y como tal Naturaleza, no puede hacer que no ocurran las cosas que se siguen de sus propias leyes. “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.”<sup>13</sup> El proceso de producción del resto de cosas que no son Dios, y que conforman el ámbito de la *Natura naturata*, no es un proceso de creación. No parte de una voluntad libre. Ni procede de una entidad trascendente, separada y externa a las propias cosas creadas.

“Dios –afirma tajantemente Spinoza- es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”<sup>14</sup> De la unidad ontológica absoluta, de la tesis de que solo hay una Sustancia, que esa Sustancia es Dios y que ese Dios es Naturaleza, se deduce que Dios produce inmanentemente las cosas singulares. Dios se pone, está, y, en cierto sentido, es esas cosas singulares. Ya se ha dicho que la distinción entre la *Natura naturans* (Dios o la Sustancia en sí) y la *Natura naturata* (los modos o afecciones de ese Dios o Sustancia) es una distinción entre dos puntos de vista, dos perspectivas, de una única realidad: la Naturaleza. Ahora se trata de hacer hincapié en que la relación que se establece entre esos dos aspectos de esa única realidad, es una relación no de creación, lo que implicaría dos entidades distintas, una de ellas trascendente a la otra, sino de expresión. De esta manera, la distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata* es la distinción que se establece entre lo que se está expresando y lo expresado. La *Natura naturans* se refiere a la naturaleza que se está expresando, a la naturaleza como flujo continuo. Eso es lo que señala el participio de presente “*naturans*”. La *Natura naturata*, en cambio, se refiere a lo expresado, a aquello en que se va plasmando aquel flujo continuo. Así lo muestra el participio “*naturata*” como participio de pasado. El término “expresión” para designar esta relación Dios y sus modos aparece en varias ocasiones a lo largo de la *Ética*<sup>15</sup>, y tal y como señala Deleuze, está presupuesto en la mayoría de sus demostraciones, sin ser él mismo objeto de demostración<sup>16</sup>. Todo ello permite concluir que más que de creación, hay que hablar de expresión; más que de trascendencia, de inmanencia; más que de un Dios personal, creador y trascendente judeo-cristiano, de un Dios spinozista, expresivo e inmanente a las cosas singulares. En definitiva, más que de Dios, hay que hablar de Naturaleza.

---

<sup>13</sup> B. Spinoza: op. cit., I, 33, p. 89.

<sup>14</sup> B. Spinoza: op. cit., I, 18, p. 73.

<sup>15</sup> Cfr. B. Spinoza, op. cit., I, 36, dem., p. 95.

<sup>16</sup> G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik Editores, 1996, p. 16.

La filosofía contemporánea, desde la óptica de Deleuze, ha puesto mucho énfasis y mucho valor en este desencanto de la trascendencia y defensa de la inmanencia spinozista. A propósito de ésta última, Deleuze se refiere al plan de composición musical de la naturaleza spinozista y a las consecuencias que éste entraña para la ontología y la ética.

Según Deleuze, hay dos concepciones por completo opuestas de la palabra “plan”, aunque a veces las mezclamos y no logramos distinguirlas<sup>17</sup>. Por una parte, se llama plan teológico a toda organización que procede de arriba y que se refiere a una trascendencia, aunque esté oculta. Desarrollo de formas y formación de sujetos es el rasgo más propio de este primer tipo de plan. Se trata, pues, de un plan de organización y de desarrollo. Y será un plan de trascendencia porque implica siempre una dimensión suplementaria a las dimensiones de lo dado. Por otra parte, está el plan de inmanencia, que no dispone de una dimensión suplementaria. Se trata de un proceso de composición que se capta a sí mismo, a través de lo que da. Es un plan de composición, no de organización ni desarrollo. Es un plan de composición musical. Ya no se trata de la afirmación de una sustancia única, se trata del despliegue de un plan común de inmanencia. No se trata ahora de una relación punto-contrapunto, o de la selección de un mundo, sino de una sinfonía de la Naturaleza, de la constitución de un mundo cada vez más extenso e intenso. Y esto es lo que tiene lugar en la *Ética* spinozista. Las consecuencias de esta defensa de la inmanencia son enormes. Ya no hay forma, sino tan sólo relaciones de velocidades entre partículas. Ya no hay sujeto, sino tan sólo estados afectivos individuales de la fuerza anónima.

“La *Ética* de Spinoza –señala Deleuze- nada tiene que ver con una moral; Spinoza la concibe como una etología, o sea, como una composición de velocidades y de lentitudes, de poderes de afectar y de ser afectado en este plan de inmanencia. Tal es la razón de los verdaderos gritos que Spinoza nos lanza: no sabéis de lo que sois capaces en lo bueno y lo malo, no sabéis por anticipado lo que puede un cuerpo o un alma en tal encuentro, en tal dispositivo, en tal combinación.”<sup>18</sup>

Ahondando en esta cuestión de las consecuencias prácticas de la subversiva ontología spinoziana, dedico el siguiente apartado a la cuestión del Bien y del Mal, y con ella al segundo de los desengaños o desmitificaciones spinozistas en el que pretendía hacer hincapié.

---

<sup>17</sup> Cfr. G. Deleuze: *Spinoza filosofía práctica*, op. cit., pp. 155-156.

<sup>18</sup> G. Deleuze *Spinoza filosofía práctica*, op.cit., p. 152.



### 3. Más allá del Bien y del Mal, pero no de lo bueno y de lo malo.

En el apartado anterior he citado el apéndice del libro I de la *Ética* como uno de los lugares donde, de forma más clara, Spinoza crítica a la metafísica y la teología de su tiempo. En este sentido, decía, Spinoza pretende desenmascarar un prejuicio, el de la teleología y el antropomorfismo, mostrando su causa, su falsedad y sus consecuencias. A los dos primeros aspectos me he referido en la sección anterior. En ésta trataré de dilucidar algo más el tercer aspecto de esta labor de desmitificación spinoziana y que consiste exactamente en poner de manifiesto las consecuencias que se derivan de aquel prejuicio, esto es, la formación de los conceptos de Bien/Mal, Orden/Confusión, Bello/Feo, para explicar la naturaleza de las cosas.

La idea, tal y como Spinoza explica en el apéndice, es que los hombres juzgan el valor de las cosas de acuerdo con su utilidad y a partir de ahí conciben el Bien, como todo aquello que conduce a la salud y al culto de Dios, y el Mal, como lo contrario. Ahora bien, y éste es el problema, como los hombres piensan que todas las cosas están hechas por Dios con vistas a la satisfacción del hombre, aplican erróneamente esos conceptos a la naturaleza en sí misma y piensan así que el Bien y el Mal, el Orden y el Desorden, son los principales atributos de ésta. Sin embargo, tales nociones “tampoco son otras cosas que modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras,”<sup>19</sup> es decir, el bien y el mal tienen por objeto la relación que nosotros mantenemos con la naturaleza y no la naturaleza en sí misma. Desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista de la *Natura naturans*, todo es como tiene que ser. No hay imperfección, ni vicio alguno que atribuir a la naturaleza 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.”<sup>20</sup> Desde esta perspectiva, no hay, pues, Bien ni Mal alguno. La *Natura naturans* está más allá de las valoraciones morales, pues en ella todo ocurre con necesidad e independientemente de los dictados de nuestra utilidad. Y así, que la naturaleza no obedezca a nuestra conveniencia no significa que nos sea hostil. Significa tan sólo que es inocente, es decir, que no hay culpa en ella, que no puede ser juzgada, ni castigada, porque la necesidad que la recorre excluye toda

---

<sup>19</sup> B. Spinoza, op. cit., I, apéndice, p. 103.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 104.

posible virtud y todo posible vicio<sup>21</sup>. Si recordamos ahora la identificación spinoziana entre Naturaleza y Dios, se pone de manifiesto la implicación de esta tesis, a saber, que Dios no sólo ha dejado ya de ser juez, sino que él mismo es amoral. No hay ni vicio ni virtud que derive o que resida en Dios mismo. El Bien y el Mal no existen. No hay Bien ni Mal absoluto.

Ahora bien, esto no significa que no haya “bueno” y “malo”. Lo que tal cosa implica es que la oposición entre el bien y el mal se ha desplazado de la moral a la ética. Y así, afirma Deleuze,

“la Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza a la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el sistema del Juicio. Pero la Ética derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo).”<sup>22</sup>

La idea de Spinoza es, por tanto, que desde el punto de vista de la *Natura naturans* todo está bien como está, o mejor dicho, las cosas no están ni bien ni mal. Las cosas son, y son como son necesariamente. No hay valoración alguna que valga. Ahora bien, desde el punto de vista de la *Natura naturata*, es decir, de los modos, y más concretamente de ese modo finito que es el hombre, no todo está bien como está. Cuando no consideramos las cosas en sí mismas, sino en relación con cómo nos afectan a nosotros mismos, tiene sentido hablar de bien y de mal. Spinoza entiende por “bien” todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por “mal”, en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo.”<sup>23</sup> Se ha efectuado, por tanto, un desplazamiento desde el Bien y el Mal absolutos hasta lo bueno y lo malo relativos.

Spinoza sabe que la ética no tiene sentido ni desde ni para Dios, y, sin embargo, elabora una ética desde y para el hombre, pues sabe que “más allá del bien y del mal” no significa en modo alguno “más allá de lo bueno y de lo malo”. La ética es posible, pero sólo para ese margen de la *Natura naturata* que está a medio camino entre “el ángel” y “el diablo”, entre aquellos que pueden todo y aquellos otros que no pueden nada. No hay ética en Dios, es decir, no hay ética sin finitud, sin fragilidad, sin riesgo, y, en definitiva, sin padecimiento. Esto es lo que nos enseña Spinoza: la esencial vinculación que existe entre finitud, pasión y valor; y el falso dilema que una tradición

---

<sup>21</sup> Cfr. R. Ávila: “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 20, 1985, pp. 27-28.

<sup>22</sup> G. Deleuze: Spinoza: filosofía práctica, op. cit., p. 34.

<sup>23</sup> B. Spinoza: op. cit., III, 39, escolio, pp. 236-237.

puesta en crisis nos plantea. Dios o amoralidad, trascendencia o banalidad. No son éstos términos entre los que haya que elegir. Sólo porque hemos abandonado la trascendencia, sólo porque no es fuente de valor ningún Dios trascendente, ni tampoco inmanente, no caemos en la banalidad. Sólo porque padecemos, hay moral.

#### 4. Conclusión

Numerosas son las desmitificaciones o desengaños que provoca la filosofía spinozista. Como se ha visto a propósito de su *Ética*, se combaten todos aquellos prejuicios que nos impiden comprender adecuadamente la naturaleza divina y que son fundamentalmente el teleologismo y el antropomorfismo que tras éste se esconde. Junto con estos prejuicios, otras ilusiones, como las de la voluntad libre, el Bien y el Mal absolutos, etc., quedan corregidas cuando se contemplan con la lente de Spinoza. En su lugar aparecen a una nueva luz la Naturaleza y todas aquellas potencias, como la pasión alegre, que la expresan y la favorecen como si se tratase de la vida misma. Ésta es la labor de Spinoza como filósofo de la desmitificación: una tarea crítica y un proyecto liberador<sup>24</sup>.

Spinoza es el filósofo más digno, pero también el más injuriado y odiado<sup>25</sup>. Spinoza es el príncipe y el Cristo de los filósofos<sup>26</sup>. Es el más grande de los filósofos y aquél que nos podría desengañar incluso de la propia filosofía. Todos estos adjetivos que se le han otorgado a Spinoza ayudan a comprender la relevancia de ese aspecto de la filosofía spinozista que he querido subrayar aquí. Spinoza puso en crisis a una larga tradición, que era la suya y que, en cierta medida, también sigue siendo la nuestra. Su carácter subversivo, como recogía brillantemente la monografía de A. Negri,<sup>27</sup> y su carácter emancipador y vitalista, lo convirtieron en un auténtico filósofo y en un defensor de la vigencia, el valor y la utilidad de la filosofía, esto es, en un defensor de la no crisis de la reflexión y el quehacer filosóficos. Ejerciendo su aspecto crítico, Spinoza, y, con él, la filosofía muestra lo más positivo de sí misma. “¿Existe alguna disciplina,

---

<sup>24</sup> Así lo pone de manifiesto el título de ese estupendo trabajo de A. Currás, “La doble articulación del discurso en la *Ethica* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 10, 1975, pp. 7-62.

<sup>25</sup> G. Deleuze: *Spinoza filosofía práctica*, op. cit., p. 27.

<sup>26</sup> Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu est ce que la philosophie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, pp. 49 y 59.

<sup>27</sup> A. Negri, *Spinoza subversivo Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal, 2000.

fuera de la de filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin?” preguntaba Deleuze. Y él mismo respondía:

“Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo, afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral, y la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios. ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación. Y, a este respecto, que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía.”<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 149-150.