

DESMANTELAR EL PREJUICIO FINALISTA: LA DENUNCIA SPINOZIANA A LA DISTORSIÓN DE LA NATURALEZA

Raúl Acevedo¹

Resumen

El presente trabajo de investigación busca desmenuzar las críticas al prejuicio finalista planteados por Spinoza en el Apéndice de la *Ética*. Esto implica comprender las tergiversaciones que se siguen del finalismo y que se cometen sobre la naturaleza de las cosas, debido a la incomprensión de las causas, a saber: el libre albedrío, el antropocentrismo y el antropomorfismo. Así mismo, se subraya el lugar del asilo de la ignorancia y los efectos políticos que traen consigo, en especial, el papel de los profetas y los teólogos.

Palabras claves: Spinoza, finalismo, libre albedrío, antropocentrismo, antropomorfismo

¹ Universidad Nacional de Asunción, Facultad de Filosofía. Paraguay. Correo electrónico:raulnout@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-6313-3113>

DISMANTLING THE FINALIST PREJUDICE: THE SPINOZIAN DENOUNCEMENT OF THE DISTORTION OF NATURE

Abstract

The present research work seeks to break down the criticisms of the finalist prejudice raised by Spinoza in the Appendix of Ethics. This implies understanding the distortions that follow from finalism and that are committed about the nature of things, due to the misunderstanding of the causes, namely: free will, anthropocentrism and anthropomorphism. Likewise, the place of the asylum of ignorance and the political effects that bring with it, especially, the role of prophets and theologians, are underlined.

Keywords: Spinoza, finalism, free will, anthropocentrism, anthropomorphism

Introducción

La filosofía spinoziana desde la mitad del siglo pasado hasta la actualidad ha recibido la atención de un sinnúmero de pensadoras y pensadores (Vinciguerra, 2009; Sharp, 2009; Moreau, 2012; Negri, 2021), reconociendo la riqueza de sus elucubraciones y sus planteamientos tan contemporáneos. Dentro de esa amalgama, se detendrá en un apartado de su obra, en específico, el Apéndice (en adelante, AP) de la *Ética* (en adelante, *É*). En el AP, Spinoza (2020) se dispone, desde una visión crítica, denunciar el prejuicio finalista, tesis teológica-metafísica que sostiene que todas las cosas de la naturaleza, al igual que los seres humanos, obran por alguna finalidad e inclusive el mismo Dios. Este prejuicio no sería sino un prejuicio radical, “la representación imaginaria o ideológica” (Allendesalazar, 1988, p. 31)² del que se desprenderían una serie de errores o tergiversaciones que deben ser desmantelados, o mejor, dicho a la manera de Spinoza, enmendar el entendimiento (Spinoza, 1988) antes de emprender el camino del conocimiento, la libertad y la política (Chauí, 2004). La serie de errores o tergiversaciones, antedicho, son: la ilusión del libre albedrío creada por la conciencia, el antropocentrismo y el antropomorfismo.

Atendiendo a lo referido, la presente investigación, buscará desmenuzar las críticas spinozianas hechas al prejuicio finalista y a sus errores o tergiversaciones, con la intención de precisar con más detalle los puntos claves expuestos por el autor. Para tal propósito, se utilizará una metodología cualitativa, de contrastación bibliográfica y hermenéutica. El trabajo está dividido en dos partes: el primer apartado, enfocado en los tres errores o tergiversaciones —el libre albedrío, el antropocentrismo y el antropomorfismo—; el segundo apartado, subraya el papel de los profetas y teólogos en la expansión del asilo de la ignorancia y sus posteriores efectos políticos.

² La potencia de las críticas planteadas en el Apéndice ha tenido una acogida bastante amplia dentro del pensamiento marxista, colocándolo como uno de los antecedentes de Marx y de la crítica ideológica (Althusser, 1967, 2004)

1. ¡A dismantelar! Ataque mortal al prejuicio finalista

Spinoza (2020) desarrolla su crítica al finalismo en el AP de la É, después de exponer las bases ontológicas de su filosofía —la naturaleza de Dios y sus propiedades— con el objetivo de explicar lo mejor posible sus demostraciones y de alejarse de todo prejuicio. Pero como bien enfatiza, pueden quedar prejuicios que impidan comprender la concatenación de las cosas, señalando lo siguiente:

Y puesto que todos los prejuicios que trato de indicar aquí dependen de este solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales, como ellos mismos, obran por un fin, e incluso sostienen como cierto que el mismo Dios dirige todas las cosas hacia algún fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas para el hombre y al hombre para que le rinda culto a Él, consideraré por ello solo este. (Spinoza, 2020, p. 90)

El pasaje muestra la importancia de la finalidad en la constitución de las cosas, la mirada del ser humano sobre la naturaleza y como este imagina que Dios actúa. Spinoza (2020) al atender ese punto, comienza a buscar el fundamento que sostiene tal prejuicio, y encuentra en que los seres humanos son ignorantes de las causas y que todos buscan lo que es útil, de la cual son conscientes. Lo que conlleva a sostener que los humanos, se consideren libres, ya que son conscientes de sus apetitos, pero no de las causas que los mueven, y aquí aparece el fundamento, la idea de libre albedrío.

1.1. El libre albedrío: fundamento de las ficciones humanas

Paolo Cristofolini (2007) había pronunciado que el pensamiento spinoziano se asoma con originalidad y novedad en la modernidad respecto a la idea de libertad³. Lo cual, al alejarse de la tradición consolidada en la idealización del libre albedrío⁴,

3 El problema de la libertad, en Spinoza, está relacionada con su ontología y en la identidad entre libertad y necesidad. Para profundizar, ver: Fernández García (1997); Chauí (2000); Margot (2011); Sainz Pezonaga (2021).

4 Remedios Ávila (1985, 2005) ha subrayado la gran coincidencia que existe entre Spinoza y Nietzsche respecto a la crítica a la idea de libre albedrío, poniéndose así en una de las parejas más radicales del pensamiento filosófico.

repartida en tres momentos y teniendo como presupuesto la unificación entre conciencia y voluntad⁵: la cartesiana, el dogma judeo-cristiano del pecado original y el de tipo moral o religioso fundado en el temor, convierten a Spinoza en un anómalo para su tiempo. Siguiendo a Cristofolini (2007), es poner el dedo en la llaga respecto a la concepción cartesiana del libre albedrío y por supuesto, de ciertas tradiciones filosóficas, “que sitúan el problema del dominio de estas pasiones bajo el control y guía de la voluntad” (p. 58). Es así, que se tiene que tener en cuenta ese aspecto, ya que no se podría entender la crítica al libre albedrío, y en términos spinozianos, admitirlo sería crear un “imperio dentro de otro imperio” (Spinoza, 2020, p. 181)⁶.

La crítica al libre albedrío es un ataque al núcleo central del finalismo, puesto que Spinoza encuentra en ella el fundamento del prejuicio. Referente a eso, el filósofo dice: “todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen el apetito de buscar lo que le es útil, cosa de la que son conscientes” (Spinoza, 2020, p. 91). Este punto marca dos características principales de dicho prejuicio, a saber, la conciencia de los apetitos y la ignorancia de las causas que los mueven, englobando como efecto, la idea de una ficción de libre albedrío sobre las cosas. Alexandre Matheron (1969) y Andre Tosel (1984) han sostenido que de tales aspectos se desprenden dos niveles de prácticas humanas: un plano económico — la búsqueda de lo útil por el deseo de cada uno—, donde los seres humanos se apegan a objetos que lo rodean, una sujeción a las cosas que saltan inmediatamente, ya sea para santificarnos o despotricarlos, y, por otro lado, el ideológico —la conciencia espontánea de la búsqueda, sin conocimiento de sí ni de las cosas—. A fin de que tenga sentido lo dicho por Matheron y Tosel, se remite a dos pasajes que esclarecen y profundizan la crítica spinoziana. Con relación al plano ideológico o consciente, expresa lo siguiente:

5 En relación con tal unificación, en el autor francés, se puede ver en diversos pasajes de su obra y en especial, *Meditaciones metafísicas*: Ver: Descartes, 2011, p. 195; p. 292.

6 La cita hace alusión a que el hombre forma parte de la naturaleza y no está sobre ella. Pedro Lomba (2017), en su artículo *El fantasma de la libertad. Voluntad y “ego” a la luz de “Ética” de Spinoza*, se ha encargado de desmenuzar la posición de Descartes respecto al libre albedrío, como también las discrepancias planteadas por Spinoza con el filósofo francés.

(...) los hombres opinan que son libres, ya que son conscientes de sus voliciones y de su apetito y ni en sueños piensan en las causas, de las cuales son ignorantes, por las que son dispuestos a apetecer y a querer. (Spinoza, 2020, p. 91)

En tanto que al plano económico o de la voluntad, dice: “los hombres lo obran todo por un fin, a saber, por lo útil, que apetecen, de lo que resulta que solo ansían siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo” (Ibíd.). Bien, dice Matheron (1969), el aspecto ideológico o consciente depende del económico o de la voluntad, pues realiza todo un trastocamiento ontológico. Lo que subyace, es una crítica a Descartes, dice Deleuze (1999)⁷, y es, en específico, lo que subraya Allendesalazar (1988) “la conciencia implica la posición de un objeto cuyo privilegio sobre los objetos paga mediante el desconocimiento absoluto de la existencia de las causas, que le afectan o le determinan a actuar” (p. 32).

La conciencia, en términos cognoscitivos y vitales, es parcial, pero además es fuente potencial de ideas inadecuadas para guiar la conducta, forjadas por la imaginación del libre albedrío. Pierre Macherey (1998), sostiene que el AP, no es, nada más, una crítica a los prejuicios, también muestra la génesis de las determinaciones causales que llevan a la representación imaginaria⁸, y que sirve como antesala para los capítulos posteriores de la É. Lo expresado por Macherey, radica en mostrar la importancia de las afecciones corporales⁹, a saber: la de considerar como presentes cosas que no existen, y de este modo ser afectados en nuestro estado de ánimo cuando no hay razón para ello. Es así, que la conciencia, al enfocarse nada más en los efectos y no en causas, no llega a comprender aquello que mueve, y su idea de libre albedrío es una simple quimera. El propio Spinoza (2020) reconoce que cuando los hombres se imaginan libres, obvian los motivos verdaderos que lo mueve a apetecer y a querer, no llegan a comprender que

⁷ A lo largo del libro *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze (1999) se encarga de desmenuzar las diferencias entre Spinoza y Descartes, mostrando la radicalidad y las distancias que guarda con autor del Método. Sobre el punto, no se puede obviar las derivaciones políticas de la obra cartesiana, que Antonio Negri (2008) ha trabajado a profundidad en su libro *Descartes político*, sosteniendo que su pensamiento ha dado pie a toda una ontología política.

⁸ Dice Macherey (1998) “la teoría de la imaginación aquí presupuesta efectúa así una especie de transición entre la primera y la segunda parte de la Ética, y, más allá de esta, se abre a la comprensión de todo el resto de la obra” (p. 206).

⁹ En específico, la proposición 16 y 17 de la segunda parte de la É. Ver: Spinoza, 2020, p. 126-127.

muchas de sus causas provienen de factores exteriores, es decir, los cuerpos que lo afectan de tal o cual manera¹⁰. A esto, Spinoza (2020) lo llama padecer, “digo que *padecemos* cuando en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos causa sino parcial” (p. 184).

Este padecimiento asociado al conocimiento parcial, ha obligado a que los hombres se imaginen que las cosas están hechas con una finalidad, servidos para ellos. Siguiendo el esquema del AP, esto ha tenido como objetivo que los propios hombres actúen por un fin, la de la utilidad, interesándose nada más por las causas finales, es decir, por los efectos que los llevan a realizar tales actos. Pero, como bien manifiesta Spinoza (2020), existen cosas, dentro y fuera, que le son útiles y no son dispuestos por ellos —los ojos, los dientes, alimentos, el sol que los ilumina—, entonces, “han tenido así una causa para creer que hay algún otro que ha preparado esos medios para que ellos los usen” (p. 92). Este punto es clave, pues, se desprende la siguiente crítica hecha por el Spinoza a unos de los prejuicios capitales, a saber: el antropocentrismo.

1.2. Antropocentrismo: el ser humano y la superstición sobre la naturaleza

La segunda crítica que presenta y desarrolla Spinoza en el AP, es contra el antropocentrismo. Lorenzo Vinciguerra (2020) ha señalado que los presupuestos antropológicos de Spinoza se alzan contra toda una tradición antropológica moderna que pone el centro al ser humano ante la naturaleza, donde aparece conectadas el antropocentrismo y el *cogito* cartesiano. Las críticas hechas a Descartes, marcan una parte de la “revolución copernicana” planteada contra tal tradición, que ha tenido como antecedente a San Agustín, pero, *in extenso*, existe, también, un profundo rechazo al “principio que orientó al pensamiento europeo desde Aristóteles en adelante, o sea, que el hombre es una sustancia” (p. 151)¹¹.

10 Ya Deleuze (2012) veía los aportes de Spinoza, al sostener que nuestro autor planteaba un nuevo modelo de análisis, poniendo el “cuerpo” como elemento gravitante para entender la conciencia, la voluntad y sus efectos. Sobre el punto se pueden consultar Zourabichvili (2014) y Jaquet (2013).

11 Vinciguerra (2020) desarrolla todo un estudio histórico-filosófico para explicar la crítica de Spinoza a tal tradición, que por cuestiones de espacio no se expondrá, para eso se pueden ver el Capítulo VII (p. 149-160).

La radicalidad de la crítica spinoziana al antropocentrismo, que ya se verá en la brevedad, ha presupuesto un antecedente importante para el antihumanismo (Melamed, 2011)¹². Hasana Sharp (2011)¹³ ha subrayado que este antihumanismo spinoziano unido con la crítica al antropocentrismo, sirve al autor de la *Ética* para rechazar la excepcionalidad humana¹⁴ y con ella la instrumentalización de la naturaleza.

En el apartado anterior, se veía que el prejuicio del libre albedrío unido al conocimiento parcial de las cosas ha producido que los seres humanos imaginen que todo lo que está fuera de ellos, la naturaleza, fueron hechos con la finalidad que la utilicen. La ignorancia de las causas, propia del conocimiento parcial, relacionadas con la idea de causa final, están en el origen de la representación antropocéntrica de la naturaleza, en la que el ser humano es el centro de un universo dispuesto de ante mano para su servicio. Ahora, Spinoza (2020) dice que tal situación ha provocado que crean que existe “algún otro que ha preparado esos medios para que ellos los usen” (p. 93). Ese “algún otro” marca el punto relevante de la crítica spinoziana. Los humanos, después de considerar las cosas como medios, tuvieron que imaginar, a partir de sus propias elucubraciones, que tiene que existir algún rector de la naturaleza dotado de libertad, que ha cuidado de todo y que todo está hecho para el uso (Spinoza, 2020). El filósofo remarca que se tuvo que juzgar las características, ese “algún otro” a partir de la constitución cognoscitiva del ser humano, y se repite lo dicho párrafos anteriores, es así, que los humanos han pensado que —ahora ya se puede decir— los dioses dirigen las cosas para el empleo del ser humano. Esta centralidad tiene un propósito, según los humanos, es a fin de cautivarlos y que, gracias a eso, los dioses obtengan el mayor de los elogios

12 Melamed (2011) sostiene que tal anti-humanismo spinoziano lo acerca a pensadores como Nietzsche, Heidegger, Althusser y Foucault, como el primer pensador en descentrar al ser humano de su lugar. No es descabellado sostener tal hipótesis, ya que mucho antes, Althusser (1974) ya lo había intuido.

13 Sharp (2011) ha utilizado el término “renaturalización” para explicar que Spinoza mantiene su preocupación por el ser humano y la naturaleza, replanteando la propia agencia de la misma, es decir, una nueva apreciación entre la relación humano y naturaleza. Este replanteamiento, sostiene la autora, ha permitido que muchos ecologistas se hayan acercado a las teorías spinozistas.

14 Jean Marie Schaefer, en su libro, *El fin de la excepción humana*, ha desarrollado profundamente las limitaciones de cogito cartesiano, como también, los malentendidos sobre el naturalismo. Ver: Schaeffer, 2009, p. 55-107; p. 159-170.

por parte de ellos. De esto, se sigue, según Spinoza (2020), que los seres humanos hayan desarrollado las más diversas formas de culto a los dioses, todo esto para recibir por parte de los dioses grandes favores, como también el amor de los mismos “y dirigiese toda la naturaleza al uso de su ciego deseo y su insaciable avaricia” (Ibíd.).

Spinoza (2020) afirma que del prejuicio antropocéntrico se ha trastocado en superstición¹⁵. Este trastocamiento ha modificado la percepción de los seres humanos, lo que ha llevado a que se esfuercen al máximo por entender y explicar las causas finales (Spinoza, 2020). Las causas finales que tratan de explicar los seres humanos, nada más se resume en querer mostrar como la naturaleza divina obra en vistas a beneficios de ellos. Tosel (1984) argumento que tal presupuesto es “en efecto la incapacidad del sujeto para dominar las condiciones de la búsqueda de lo útil, lo que hace “fijar” los objetos de uso en valores estables” (p. 36). Desde la perspectiva de las acciones humanas es evidente que los objetos útiles se han conformado en vistas a la ejecución de un fin, y de ello se sigue que estos no pueden existir por sí mismos, sino que deben su existencia a aquello que les da forma y sentido: el beneficio humano. Esto crea una dependencia por la supervivencia de la voluntad de otro, es decir, de los dioses, lo que Spinoza (2020) manifiesta como un delirio de los dioses como también de los seres humanos. Ahora, este pasaje permite conectarlo con el Prefacio del *Tratado Teológico-Político* (en adelante TTP), que dice lo siguiente:

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. (Spinoza, 1997, p. 61)

¹⁵ Respecto a la categoría de superstición spinoziana, se han dicho muchas cosas, por un lado, Deleuze (1999) sostiene que la crítica a la superstición sigue una larga tradición que inicia con Lucrecio y que llega a Spinoza, de la cual él pertenecería; por otro lado, Tosel (1984) ha dicho que la idea de superstición es un claro antecedente del fetichismo de la mercancía propuesto por Marx en *El Capital*; Cristofolini (2007) lo asocia con el texto *De natura deorum* de Cicerón.

El pasaje del Prefacio marca los hilos que conducen al ser humano a ser víctima de la superstición. La fortuna incierta, la ambición desmedida, pasiones de esperanza y miedo marcan “la condición existencial de la mayoría de los hombres, (...) la superstición lejos de ser una aberración del curso normal de la vida, es más bien el signo bajo el que se desarrolla la vida común” (Cristofolini, 2007, p. 63). Ahora, algo que subraya Spinoza (1997, 2020) es que la fluctuación anímica, que bien tiene como causa el miedo —Tosel (1984) ve un vínculo con Epicuro—, obliga al ser humano a ver ventajas y desventajas en la naturaleza. Las desventajas que, por ejemplo, cita el filósofo, pasan por tempestades, terremotos, y enfermedades, estos, según los seres humanos, se han originado debido a que los dioses se molestaron, ya que no se les rendían un verdadero culto hacia ellos o porque fueron injuriados. La terquedad llega a tal punto, dice Spinoza (2020), cuando la propia experiencia muestra con infinitos ejemplos que las ventajas y desventajas se encuentran mezcladas sin distinguir píos e impíos, y a pesar de eso, los seres humanos no desisten de su creencia en tal prejuicio. “Pues les fue más fácil poner esto entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener así su actual e innato estado de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica y excogitar otra nueva” (Spinoza, 2020, p. 94). Aquí aparece con fuerza la idea de fortuna, pues los seres humanos se encuentran sometidos a muchas cosas que escapan a su poder y a su conocimiento, entonces, tuvieron que decir, que se sitúan ante el gobierno de Dios. Basta recordar que, en el TTP, Spinoza (1997) expresa que la fortuna es el gobierno de Dios, “en cuanto dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas” (p. 119). Esta idea del gobierno de Dios va a tener mucha importancia, pues conectada con la visión antropocéntrica, aparece su compañero, el antropomorfismo.

1.3. Antropomorfismo: la voluntad divina y los valores universales

En este apartado, se alude a la crítica realizada por Spinoza al antropomorfismo. ¿Pero en qué consiste el antropomorfismo? Gueroult (1969) expresa que el antropomorfismo consiste, según Spinoza, en conferirle a Dios, no los atributos

infinitos ni de eternidad, sino determinaciones finitas que la imaginación humana extrae de las percepciones confusas sobre la naturaleza. Es así, que Etienne Balibar (2005) ha sostenido que el gran proyecto filosófico spinoziano es pensar fuera de todo antropomorfismo, liberado de todos los modelos que los seres humanos se asignan así mismos. Esto tiene sentido, pues la proyección que hacen sobre los dioses crea una imagen falsa del orden, la naturaleza, donde “el antropomorfismo teológico resulta así gobernado por un antropocentrismo” (Vinciguerra, 2020, p. 155). Se subraya así, con el objetivo de unir los puntos antes desarrollados, que lo que subyace es siempre una doctrina de la finalidad, de que las cosas están para el servicio del ser humano, ya que es el centro de atención de los dioses.

Spinoza (2020) después de abordar las cuestiones del libre albedrío y el antropocentrismo, se detiene en mostrar los problemas que trae consigo la proyección imaginaria de los seres humanos sobre los dioses, es decir, el antropomorfismo. Esta idea, “subvierte por completo la naturaleza considera como efecto lo que en realidad es causa y viceversa. Además, trueca en posterior lo que por naturaleza es anterior” (Spinoza, 2020, p. 94). Los seres humanos reordenan la naturaleza de las cosas, volviendo lo imperfectísimo en perfectísimo, al sostener que Dios obra por un fin, lo que podemos llamar una ilusión teleológica, teniendo como efecto que Dios apetece algo que carece, lo que para nuestro autor es absurdo. Esto ha forzado a que tales ignorantes de las causas, sostengan que Dios dispuso de los medios a fin de recibir las alabanzas de los seres humanos. Todo esto, para Spinoza (2020), no es más que un producto de la imaginación y no del intelecto. Volviendo nuevamente con el reordenamiento o el orden que suponen los ignorantes sobre las cosas, el autor de la *Ética*, expresa lo siguiente:

Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de manera tal que, al representárnoslas por los sentidos, podemos imaginarlas con facilidad y, en consecuencia, recordarlas fácilmente. Pero decimos que esas mismas cosas están mal ordenadas, o que son confusas, si sucede lo contrario. Y puesto que las cosas que podemos imaginar fácilmente nos son más gratas que las demás, los hombres prefieren el orden a la confusión,

como si en la naturaleza el orden fuese otra cosa que una relación con nuestra imaginación.

Asimismo, se explaya el filósofo:

Y dicen que Dios lo ha creado todo con un orden, y de este modo atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios. A no ser, tal vez, que pretendan que Dios, providente con la imaginación humana, ha dispuesto todas las cosas de manera tal que puedan ser imaginadas fácilmente. Y quizás tampoco les contenga el hecho de que se constatan infinitas cosas que superan con mucho a nuestra imaginación, y más aún que la confunden debido a su debilidad. (Spinoza, 2020, p. 96)

Se vale de estas citas extensas con el fin de mostrar cómo Spinoza explica la relación del ser humano y su imaginación, con el propósito de poder justificar las acciones divinas en pos de que todas las cosas han sido producidas y hechas para ellos. Pero no solo los ignorantes de las causas han sostenido tal ordenamiento, también los filósofos que se han visto a creer “de que los movimientos celestes componen una armonía, lo que muestra sobradamente que cada cual juzga acerca de las cosas según la disposición de su cerebro o, mejor, que toma por cosas las afecciones de su imaginación” (Spinoza, 2020, p. 97). Las nociones que se supongan para explicar la naturaleza de Dios, son modos de imaginar, que muestran la constitución del ser humano, saber: “bien, mal, orden, confusión, calor, frío, belleza, deformidad. Y como se consideran a sí mismos libres, de ahí han surgido estas nociones, a saber, alabanza y vituperio, pecado y mérito.” (Spinoza, 2020, p. 96). Tales nociones aplicadas a la naturaleza de las cosas poseen el carácter de universalidad, pues han supuesto que Dios —y esto ya lo veíamos antes— aireado, los han castigado por faltas. En el TTP, Spinoza (1997) subraya expresamente ese carácter, “Dios, en efecto, nunca engaña a los piadosos y a los elegidos, (...) Dios se sirve de los piadosos como de instrumentos de su piedad y de los impíos como de ejecutores y medios de su ira” (p. 98). Pero no es solo eso, también han aplicado alguna ley a las cosas naturales, tergiversando y otorgando al gran legislador, Dios, el papel de juez de las cosas: “A los cumplidores de las leyes

les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme” (Spinoza, 1997, p. 137)¹⁶, procurando sujetar y manteniendo obedientes a los seres humanos. Las conclusiones a la que llega Spinoza, son claves, pues engloban las críticas al antropomorfismo:

Nuestra conclusión es, pues, que sólo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. (Spinoza, 1997, p. 146)

2. Profetas y teólogos: el asilo de la ignorancia y sus efectos políticos

La relación entre libre albedrío, antropocentrismo y antropomorfismo guarda una relación muy importante con el ingenio de los seres humanos para argumentar la finalidad de la naturaleza divina. Esta incompreensión de las causas, la impotencia humana proyectada sobre las cosas, ha permitido, como bien dice Balibar (2011), agregar una oscuridad inicial, “volvieron la imagen de Dios totalmente incompresible, llegando hasta hacer de esta oscuridad un dogma que expresaba la esencia de Dios” (p. 34). Dice Spinoza (2020) respecto a tales seguidores:

(...) que han querido exhibir su ingenio asignando fines a las cosas, han introducido un nuevo modo de argumentar para probar esta doctrina suya, a saber, la reducción no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ninguna otra manera de argumentar en su favor. (p. 95)

Esta ignorancia de las causas naturales viene de la mano con la incompreensión del poder divino. Pues bien, dice Spinoza (1997), es de “necios acudir a ese poder divino, cuando desconocemos la causa natural de una cosa, es decir, ese mismo poder divino” (p. 93). El ejemplo que presenta el filósofo parte desde la caída de alguna cosa sobre la cabeza de algún sujeto, una piedra que lo matase, donde

¹⁶ Spinoza es muy cauteloso en distinguir la ley divina de las concepciones antropomórficas, en clara sintonía con sus presupuestos ontológicos. Ver: Spinoza, 1997, p. 135-150.

estos necios dirán que la piedra cayó para matarlo del siguiente modo. Tal caída tiene un fin, querido por Dios. Esto llevaría a preguntarse por las causas de las causas hasta llegar a refugiarse en la voluntad de Dios, “esto es, en el asilo de la ignorancia.” (Spinoza, p. 95). El efecto de este argumento tiene un aspecto negativo, pues al otorgar la causa final a algo, que por definición yace más allá de las posibilidades de lo humano, se estima como de secundario valor el conocer las propiedades reales de las cosas.

Aspectos que recalcar, el ingenio de los necios para explicar la finalidad de las causas divinas y el refugio en la voluntad de Dios. Y es aquí donde aparecen los personajes principales de este apartado: los profetas y los teólogos. Spinoza (1997) a lo largo de los primeros capítulos del TTP se detiene a explicar el empleo del profeta y de los teólogos, ambos, se han encargado de utilizar las Sagradas Escrituras en función de sus ficciones e imaginaciones ampliando los prejuicios sobre la mente del vulgo. Antes de profundizar lo relacionado con los profetas, se detendrán en desmenuzar el papel de los teólogos.

Spinoza siempre fue cauto con los mismos, eso lo demuestra un pasaje de una carta al teólogo Henry Oldenburg, “tengo el temor fundado de que pueda molestar a los teólogos de nuestro tiempo, y que estos se ceban sobre mí (que soy enemigo de toda polémica) con su odio característico” (Spinoza, 1988, p. 36)¹⁷. Tal carta se encuentra en sintonía con el TTP, pues cualquiera que lea el citado libro, verá que Spinoza (1997) se encarga de separar la filosofía de la teología, ya que encuentra temas contradictorios y cargados de prejuicios, tales como la personalidad divina, los milagros y la noción de libertad otorgada a Dios¹⁸. En la parte final del Prefacio, Spinoza expresa su distancia de aquellos intérpretes perversos (teólogos) guiados por los impulsos más bajos “aparte de ellos no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente, si no se lo dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología” (Spinoza, 1997, p. 73). Si bien en el TTP

17 Los intercambios epistolares entre Spinoza y Oldenburg guardan una riqueza inmensa, pues nos ayuda a comprender las discusiones sobre la religión y teología, sus discrepancias y distancias. Debido a que el objetivo del trabajo no es profundizar tales aspectos, se pueden revisar los artículos de Sanz (1999) y De la Camara (1999).

18 Para una explicación más detallada, se puede ver la Introducción histórica que realiza Atilano Domínguez sobre el TTP. Ver: Domínguez, 1997, p. 7-39.

Spinoza arremete contra la teología, es en el capítulo XIV, donde muestra con más virulencia la distinción entre filosofía y teología, la primera tiene como fin la verdad, mientras que la segunda la obediencia y la piedad (Spinoza, 1997). Con relación a las Sagradas Escrituras, los teólogos se han empeñado en fundamentar sus imaginaciones, valiéndose de la autoridad divina y también, pasando sus palabras como tales, forzando a que opinen según ellos. Si por ahí, encuentran alguna inquietud en su tarea, su temor no radica en otorgar un error a la divinidad, “ni a alejarse del camino de la salvación, sino a que otros les convenzan de su error y a que su propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los demás” (Spinoza, 1997, p. 192). La posición de los teólogos es la de mantener su autoridad sobre el vulgo, utilizando todos los artilugios antropomórficos, pecado, venganza, etc. Balibar (2011) es muy claro respecto a los teólogos, estos, al considerarse los exclusivos intermediarios entre Dios y el ser humano, capaces de interpretar la voluntad divina. Lo único que hacen es beneficiarse, como un fin en sí mismo, “buscan el poder para ellos mismos, no sería más que el (de hecho exorbitante) enseñar a cada uno lo que debe pensar y hacer a cada instante para obedecer a Dios” (Balibar, 2011, p. 33). Lo que muestra la dimensión política del asunto, el Dios de los teólogos es un Dios despótico. He aquí, una vez más, aparece el antropomorfismo con fuerza, toda representación teológica, “es un imaginario esencialmente monárquico, una monarquía idealizada” (Ibíd.).

Spinoza (1997) con excesiva clarividencia, ha dicho que bajo el pretexto de religión, la masa sea sencillamente incitada a adorar reyes como dioses, al igual que a odiarlos y detestarlos. Pero, con el fin de evitar lo último, “se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos” (Spinoza, 1997, p. 64). Pues claro, de esto sale, la intensión oculta y la relación entre el teólogo y la política, mantener al vulgo en la impotencia, en la incomprensión de las causas, que enseña a los seres humanos a despreciar la razón y admirar pasivamente las quimeras, las tergiversaciones de la

naturaleza. Todo hace pronunciar a Spinoza (1997), el pasaje más lapidario de la filosofía política¹⁹:

(...) el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación. (Ibíd.)

Hasta acá se precia como Spinoza relacionaba el papel de los teólogos con las tergiversaciones imaginarias y su consolidación con el papel político monárquico. ¿Pero qué queda decir de los profetas? Las críticas a los profetas no varían mucho. Uno de los aspectos que resalta el autor del TTP, es que los susodichos deliran con la admiración que les causa la naturaleza. Si bien tales se llenan la boca que Dios les ha revelado su palabra, lo que es más un delirio de su imaginación, “los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias” (Spinoza, 1997, p. 92). Esta imaginación aparece de manera vaga e inconstante, mostrando que los profetas “no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginaria más vigorosa” (Spinoza, 1997, p. 95). Demostrando la poca aptitud al conocimiento intelectual, encaminados en sus interpretaciones más por el temperamento corporal o anímico, careciendo de certeza, si no guiados por algún signo²⁰. Este signo, según Spinoza (1997), era para cerciorarse que quien les transmitía el mensaje era Dios, lo que demuestra que ni ellos estaban seguros de la revelación divina. En resumen, Spinoza (1997) plantea tres características esenciales de la certeza profética:

Toda la certeza profética se funda, pues, en estas tres cosas: 1) en que imaginaban las cosas reveladas con una gran viveza, como aquella con que suelen afectarnos los objetos en estado de vigilia; 2) en un signo; 3) y, por fin

19 Tal afirmación, guarda relación con lo planteado con Deleuze y Guattari (2010), que sostienen una conexión con Étienne de La Boétie, Wilhelm Reich y la servidumbre voluntaria; Miguel Abensour (2016) se ha hecho eco del planteamiento deleuzo-guattariano, profundizando y ampliando la perspectiva de la misma; por último, tenemos a Frederic Lordon (2015) que ha problematizado desde una visión marxista, si es que existe o no, una servidumbre voluntaria.

20 Vinciguerra en su libro *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, se ha encargado de trabajar profundamente el papel de la imaginación y los signos en los profetas, en específico la Octava sección (Huitième section: Les signes de Dieu). Ver: Vinciguerra, 2005, p. 263-300.

y principalmente, en que tenían su ánimo únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno. (p. 99)

Los tres puntos, nada más, acrecientan lo ya planteado a lo largo de las páginas de este trabajo, a saber: que todo lo lleva al asilo de la ignorancia, al sostenimiento moral de las cosas, de donde los signos interpretados por los profetas se sustentan en opiniones, dirigidos por su propio temperamento:

Si el profeta era alegre, se le revelaban las victorias, la paz y cuantas cosas despiertan alegría en los hombres; en cambio, si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y todos los males; y así, según que el profeta fuera compasivo, afable, colérico, severo, etc., era más o menos apto para unas u otras revelaciones. (Spinoza, 1997, p. 99)

Tantos profetas y teólogos cumplen una función específica en el andamiaje de la naturaleza, la de expandir —como bien ya dijimos— y fundamentar una realidad tergiversada, en menosprecio de aquellos que buscan las verdaderas causas de la naturaleza, como bien se puede leer en un pasaje de É:

Y de aquí resulta que quien investiga las verdaderas causas de los milagros y trata de entender las cosas naturales como sabio, pero no admirarlas como un necio, pasa por hereje y es tenido por impío, y proclamado tal por aquellos a quienes adora el vulgo como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Pues saben que una vez suprimida la ignorancia se suprime el estupor, esto es, el único medio que tienen para argumentar y preservar su autoridad. (Spinoza, 2020, p. 96).

Conclusión

A lo largo del trabajo se buscó desmenuzar las críticas propuestas por Spinoza, dividiendo en dos partes importantes: la primera correspondiente al finalismo y los errores que se desprenden de ella; la segunda, el lugar del asilo de la ignorancia y sus efectos políticos de la mano de los personajes principales: el profeta y los teólogos.

En la primera parte del trabajo, partiendo del prejuicio primordial, a saber, el finalismo, que se sustenta en admitir que el ser humano, las cosas naturales y Dios obran de acuerdo a un

fin. Lo dicho anteriormente, se justifica en la incomprensión de los seres humanos respecto a las causas de las cosas y lo que los mueve, es la búsqueda de la utilidad, de la cual sí son conscientes. Ambos aspectos conllevan a que se consideren libres y he aquí que aparece el libre albedrío, fundamento del prejuicio finalista. Como base, el libre albedrío, marca dos características o prácticas humanas que se relacionan profundamente, el aspecto económico —la búsqueda de lo útil— y lo ideológico —la conciencia espontánea—, esto, como se examinó, nada más muestra el conocimiento parcial que se tiene de las cosas, ya que son determinados a obrar sin saber por qué, enfocados en los efectos de la naturaleza. Este punto de vista, ha conducido a imaginar, por parte de los seres humanos, a que las cosas que se encuentran fuera de ellos, tienen una finalidad, la de satisfacerles, pero acá no acaba el problema, también que esas cosas fueron dispuestas por Dios. De esta presuposición, aparece la idea de antropocentrismo, teniendo como eje central a los seres humanos sobre las cosas. Este prejuicio marca el trastocamiento del prejuicio en superstición, la de subrayar que la naturaleza divina obra en beneficio de ellos, generando una dependencia a los acontecimientos que se van más allá de la comprensión humana. Acompañado del antropocentrismo, viene el antropomorfismo, que es el otorgamiento de determinaciones finitas a Dios, invirtiendo lo perfectísimo en imperfectísimo, reordenando la naturaleza de las cosas, con miras a sostener que Dios dio los medios al ser humano para que estos reciban alabanzas. Sosteniendo que Dios posee valores para decir lo que es el Bien, el Mal, etc. Tanto el libre albedrío, el antropocentrismo y el antropomorfismo, decía Spinoza, enfatiza la capacidad que tiene los seres humanos de imaginar la naturaleza, partiendo desde su propia incomprensión e impotencia, guiados nada por aquello que creen útil y tienden hacia un fin, un orden de cosas.

El punto anterior, enfocado en el finalismo y sus errores, tiene relación con el lugar del asilo de la ignorancia, lo que marca el principio de la segunda parte del trabajo. El asilo de la ignorancia, como bien se vio, subraya el hilo entre libre albedrío, antropocentrismo y antropomorfismo, al sostener que de los prejuicios finalistas sale un método de argumentar y que se basa en llevar las últimas respuestas de las cosas a la voluntad divina. Los necios y/o delirantes, recuerda Spinoza, son los responsables de llevar al vulgo al asilo de la ignorancia, a esconderlos y a

escondese detrás de la voluntad. Tales son los profetas y los teólogos, encargados de amplificar las incomprensiones de las causas de las cosas. Sobre el primero, se habría visto, que estos poseen una capacidad imaginativa, creyendo que han sido bendecidos por la revelación divina, lo que Spinoza demostró que nada más tienen poca aptitud intelectual para explicar los designios divinos; sobre los segundos, estos al creerse los únicos intérpretes de las Sagradas Escrituras, se han aprovechado de tal posición para mantener una autoridad sobre el vulgo, sosteniendo una idea de un Dios legislador y monárquico, mostrando así, sus propias conexiones con la política. Utilizando la religión para movilizar a los seres humanos e incitar a que adoren a los reyes como dioses, lo que visibiliza la intención oculta de los teólogos.

En síntesis, el desmantelamiento que Spinoza desarrollo en el AP, es el esfuerzo por comprender las causas naturales de las cosas. Enmendar el entendimiento del ser humano, despojado de los prejuicios, asimilando mejor las cosas que lo mueven, ubicado como parte de la naturaleza y no como centro, que no existe un Dios que juzgue y castigue los actos. Y por supuesto, Spinoza, enseña a ser cautelosos con aquellos personajes, que con una imaginación más vivaz, se aprovechen de la incomprensión de los humanos.

Bibliografía

Abensour, M. (2016). Spinoza y la espinosa cuestión de la servidumbre voluntaria. En. S. Pinilla Cañadas, J. L. Villacañas Berlanga (edit.). *La utopía de los libros: política y filosofía de Miguel Abensour* (pp. 19-40). Madrid: Biblioteca Nueva.

Allendesalazar Olaso, M. (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.

Althusser, L; Balibar, É. (1967). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Ávila Crespo, R. (1985). Finalidad, Deseo y Virtud: Spinoza y Nietzsche. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 20, p. 21-46

_____. (2005). *El desafío del nihilismo: la reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid: Trotta.

Balibar, É. (2005). *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*. En. S. H. Daniel (Edit.) *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (pp. 70-98). Evanston, IL: Northwestern University Press.

_____. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.

Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.

_____. (2000). Poder y libertad. En. A. Borón (Comp.). *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx* (pp. 111-141). Buenos Aires: Clacso.

Cristofolini, P. (2007). El mal gobierno de los afectos: la superstición. En. E. Fernández; M. L. de la Cámara (ed.). *El Gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 57-65). Madrid: Trotta.

Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.

_____. (2012). *Spinoza: Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.

Deleuze, G y Guattari, F. (2010). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.

Descartes, R. (2011). *Obras*. Madrid: Gredos.

De la Cámara, M. L. (1999). La Naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza. *Revista de Filosofía*, vol. XI, nº 22, p. 129-141.

Domínguez, A. (1997). Introducción histórica. En B. Spinoza. *Tratado Teológico-Político* (pp. 7-39). Madrid: Altaya.

Fernández García, E. (2018). Necesidad libre, libertad necesaria. E. Giancotti in memoriam. *Er: Revista de filosofía*, nº 22, p. 21-60.

Gueroult, M. (1969). *Spinoza, T.1: Dieu (Ethique, I)*. Paris: Aubier-Montaigne.

Jaquet, Ch. (2013). *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba: Brujas, Córdoba.

Lomba Falcón, P. (2017). El fantasma de la libertad. Voluntad y "ego" a la luz de la "Ética" de Spinoza. *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, vol. 20, nº. 2, p. 243-258

Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie La nature des choses*. Paris: PUF.

Margot, J. P. (2011). Libertad y necesidad en Spinoza. *Praxis Filosófica*, nº32, p. 27-44.

Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Moreau, P. -F. (2012). *Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Escolar y mayo.

Melamed, Y. Y. (2011). Spinoza's anti-humanism: An outline. En C. Fraenkel; D. Perinetti y J. E. H. Smith (Eds.). *The Rationalists: Between tradition and Innovation* (pp. 147-166). Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer/Synthese.

Negri, A. (2021). *Spinoza ayer y hoy: ensayos 3*. Buenos Aires: Cactus.

_____. (2008). *Descartes político*. Madrid: Akal.

Sanz, V. (1999). Spinoza y Oldenburg. Acerca de la religión. *Anuario Filosófico*, Tomo 32, nº 2, p. 487-518.

Sainz Pezonaga, A. (2021). Naturaleza y libertad en Spinoza. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, vol. 26, nº 1, p. 65-82

Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

_____. (1997). *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Altaya.

_____. (1988). *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión.

_____. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes . Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza.

Sharp, H. (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

— (2009), The Impersonal Is Political: Spinoza and a Feminist Politics of Imperceptibility, *Hypatia*, vol. 24, n° 4, p. 84-103.

Schaefer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. México: FCE.

Tosel, A. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la Servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris: Aubier.

Vinciguerra, L. (2009). Spinoza in French Philosophy Today. *Philosophy Today*, vol 53, n° 4, p. 422-437.

_____. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

_____. (2005). *Spinoza et le signe*. Paris: Vrin.

Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza. Una Física del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus.