

Fundamentos de la filosofía spinoziana: inmanencia y demolición de la trascendencia desde la epistemología política

Raúl Acevedo

raulnount@gmail.com

Universidad Nacional de Asunción

Facultad de Filosofía

Paraguay

Resumen

Este artículo examina los elementos fundamentales de la ontología de Spinoza para mostrar cómo las doctrinas de la sustancia absolutamente infinita, la inmanencia radical y la expresión constituyen el fundamento tanto de su ética como de su filosofía política. Estos conceptos revelan la ruptura que Spinoza introduce en la tradición teológico-metafísica occidental al dismantelar todo fundamento trascendente del orden moral y político. Esta ruptura es también epistemológica y política: la crítica spinoziana de la imaginación teológica y del finalismo expone los mecanismos mediante los cuales se producen y mantienen las ideas que sostienen la obediencia y la dominación. Su ontología de la inmanencia es inseparable de una teoría del prejuicio, de la imaginación social y de las formas en que el conocimiento estructura la vida colectiva.

El artículo analiza nociones clave de la Parte I de la *Ética* —*Deus sive Natura*, causalidad inmanente, la relación entre infinito y finito y el estatuto de los modos— mostrando su convergencia en el concepto de expresión, que vincula la *potentia* infinita con las determinaciones finitas y posibilita una teoría política naturalista fundada en la necesidad y la potencia.

Palabras clave: ontología spinoziana, epistemología política, prejuicio, inmanencia.

Foundations of Spinozian philosophy: immanence and demolition of transcendence from the perspective of political epistemology

Abstract

This article examines the foundational elements of Spinoza's ontology to show how the doctrines of absolutely infinite substance, radical immanence, and expression ground both his ethics and his political philosophy. These concepts reveal the rupture Spinoza introduces into the Western theological-metaphysical tradition by dismantling any transcendent basis for moral and political order.

This rupture is also epistemological and political: Spinoza's critique of theological imagination and finalism exposes the mechanisms through which ideas sustaining obedience and domination are produced and maintained. His ontology of immanence is inseparable from a theory of prejudice, social imagination, and the ways in which knowledge structures collective life.

The article analyzes key notions of Part I of the *Ethics*—*Deus sive Natura*, immanent causality, the relation between infinite and finite, and the status of modes—showing their convergence in the concept of expression, which links infinite *potentia* with finite determinations and enables a naturalistic political theory grounded in necessity and power.

Keywords: spinozist ontology, political epistemology, prejudice, immanence.

Introducción

El presente artículo examina los fundamentos de la ontología spinoziana con el propósito de mostrar que su doctrina de la sustancia absolutamente infinita, la inmanencia radical y la noción de expresión constituyen el andamiaje conceptual desde el cual se articulan su ética y, especialmente, su filosofía política. Sostengo que la comprensión adecuada de estos elementos no solo permite reconstruir la arquitectura conceptual de la Ética, sino también visibilizar la ruptura que Spinoza introduce en la tradición teológico-metafísica occidental, ruptura que desmantela todo fundamento trascendente del orden moral y político.

Sin embargo, esta ruptura no es solo ontológica: es, ante todo, epistemológico-política. La desactivación del imaginario teológico y de la metafísica del finalismo constituye una crítica radical a los modos en que se producen, circulan y se imponen las ideas que sostienen la obediencia, la dominación y la legitimidad del poder. La ontología inmanentista de Spinoza es inseparable de una teoría sobre el origen de los prejuicios, sobre los mecanismos de la imaginación social y sobre el modo en que el conocimiento —adecuado o inadecuado— estructura la vida común. Desde este punto de vista, la ontología no solo funda una política, sino un modo de acceso a lo político.

Para ello, analizo los ejes centrales de la primera parte de la Ética: la identidad *Deus sive Natura*, la causalidad inmanente, la relación necesaria entre lo infinito y lo finito, y el estatuto ontológico de los modos. Estos conceptos convergen en la noción de expresión, operador que articula la potencia infinita de la sustancia con las determinaciones finitas de los modos y que, en su nivel político, permitirá pensar la composición de potencias individuales y colectivas. Finalmente, examino el rechazo spinoziano del finalismo, entendido como uno de los prejuicios fundamentales de la metafísica tradicional, cuyo desmontaje prepara el terreno para una teoría política fundada en la potencia y en la necesidad natural.

Orden ontológico: la sustancia y los caracteres de la inmanencia

Para comprender la peculiar ontología que subyace al corpus político spinoziano, se hace menester remitirse a la primera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, donde se abordan las cuestiones ontológicas fundamentales del pensamiento de Spinoza. Es allí donde se edifica la arquitectura conceptual que hará posible la comprensión de la ética, la antropología y la política derivadas de esa ontología¹, siguiendo una lectura epistemológica

¹ Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje...* (p. 202). El autor desarrolla aquí la tesis central de que el pensamiento político spinoziano es indisociable de su ontología, afirmando que “la verdadera política de Spinoza es su metafísica”. Esta identificación implica que la estructura misma de la sustancia única

política. Pero esta arquitectura no opera únicamente en el plano de las nociones metafísicas: ella define un régimen de inteligibilidad que permite comprender la vida humana como parte de la Naturaleza y no como excepción privilegiada. Esa reintegración ontológica es, al mismo tiempo, un gesto epistemológico: desmantela la ilusión antropocéntrica según la cual el hombre sería un “imperio dentro de un imperio”.

Spinoza, en la primera parte de la *Ética*, llamada *De Dios (De Deo)*, se dedica al estudio de Dios o la sustancia, es decir, al estudio ontológico en su sentido más radical. En primer lugar, explica lo que entiende por realidad a partir de la ecuación *Deus sive Natura* o *Deus sive Substantia*. Con esa identidad, Spinoza rompe con una larga tradición teológico-metafísica², al proponer una ontología de la sustancia no trascendente, no clausurada sobre sí misma, y defender una concepción causal inmanente³.

En esta perspectiva, Dios es identificado con la Naturaleza, la cual “no es inerte, sino que posee un principio de actividad interna [que] es potencialidad infinita” (Rodríguez, 1981, p. 115). Es decir, la Naturaleza no es un marco estático, sino una potencia absolutamente activa, cuya productibilidad es constitutiva de su esencia. Esta Naturaleza no depende de nadie para existir, pues su esencia incluye necesariamente la existencia⁴. Al respecto, Muñoz (1993) explicita mejor la identidad que existe entre Dios y la naturaleza y afirma:

(Dios sive Natura), el *conatus* y la potencia (*potentia*) constituyen el fundamento de una práctica política dirigida a la liberación colectiva, oponiéndose a toda forma de transcendencia del poder (*potestas*).

² Marilena Chaui, en su texto *Spinoza: poder y libertad*, hace un análisis minucioso de toda la tradición metafísica que antecedió a Spinoza. La filósofa brasileña explica que la metafísica fue fundamental en la política, ya que sirvió para la utilización de la imagen de Dios, específicamente para la construcción de la monarquía por derecho divino. Hizo esto, dice Chaui (2000), “fraguando a la divinidad como persona trascendente (esto es, separada del mundo); dotada de voluntad omnipotente y de entendimiento omnisciente; eterna (imaginando la eternidad como tiempo sin comienzo y sin fin); creadora de todas las cosas a partir de la nada (confundiendo a Dios con la acción de los artífices y artesanos); legisladora y monarca del universo, que puede, a la manera de un príncipe que gobierna a su placer, suspender las leyes naturales por actos extraordinarios de su voluntad (los milagros) y castigar o recompensar al hombre (creado por Él a Su imagen y semejanza, dotado de libre-arbitrio y destinatario preferencial de toda la obra divina de la creación)”. (p. 114)

³ Rubín (2012) hace manifiesto que con Spinoza, “la idea de transcendencia es sustituida por la de inmanencia, de tal manera que Dios se concibe en el mundo. Dios es la causa inmanente de todas las cosas, y por eso todo lo que es, es en Dios. (...) Dios, como causa inmanente, es entonces causa eficiente del mundo, causa activa por excelencia, que permanece idéntica en un todo, aunque quepa distinguir momentos en la producción” (p. 129). Esta fundamentación ontológica —el llamado “panteísmo” o “inmanentismo absoluto” de Spinoza— disuelve la división entre un creador trascendente y su creación, configurando un universo unificado y necesariamente determinado donde la divinidad se expresa en y a través de las leyes naturales. Este giro no es solo metafísico, sino que tiene profundas implicaciones éticas y políticas: al no existir un plan divino trascendente o una moral revelada, el bien y el mal se redefinen en términos de lo que aumenta o disminuye nuestra potencia de existir, y la autoridad debe buscarse en el conocimiento de las causas inmanentes que rigen la Naturaleza, y no en mandatos sobrenaturales.

⁴ Para Marilena Chaui (2000) la sustancia, es un ser que “existe en sí y por sí mismo, que puede ser concebido en sí y por sí mismo y sin el cual nada existe ni puede ser concebido. Toda sustancia es

Para entender qué es naturaleza, es necesario partir del concepto de la substancia infinita que, por ser tal, es omniabarcadora; por consiguiente no puede existir Dios por un lado y substancia por otro: substancia o Dios es lo mismo. La característica de infinito dice, de por sí, que tampoco pueden existir separadamente Dios y la naturaleza: ésta es el ser eterno e infinito al que también llamamos Dios. En este caso, 'eterno' se opone a 'creación de la nada' (p. 135).

La concepción ontológica inmanente de Spinoza muestra que la funcionalidad de la igualdad Dios-Naturaleza tiene consecuencias éticas y políticas⁵. Al no existir dualidad entre divinidad y naturaleza, la vida, la potencialidad y el *conatus* son inseparables del ser unívoco y de sus modos finitos. Como afirma Muñoz (1993), "nada hay fuera de la naturaleza; el hombre es una modificación de aquella. Quedan así los humanos sujetos a las mismas leyes naturales, leyes que tienen carácter necesario" (p. 135).

En ese mismo sentido, Deleuze (2008) señala que "no hay ninguna jerarquía en los atributos de Dios, de la sustancia" (p. 27). Esto supone la eliminación de toda estructura de emanación degradante: no existe distancia ontológica entre la sustancia y sus modos, sino una continuidad absoluta fundada en la inmanencia.

La causalidad inmanente implica, además, un riesgo para las filosofías que buscan sostener jerarquías ficticias. Deleuze (2008) lo explica con precisión:

Que Dios sea tratado como causa emanativa puede andar porque hay todavía distinción entre la causa y el efecto, pero como causa inmanente, de modo tal que ya no podemos distinguir muy bien la causa del efecto, es decir Dios y la criatura misma... eso se vuelve mucho más difícil. La inmanencia era ante todo el peligro. (Ibíd.)

Así, al ser la sustancia inmanente, esta se relaciona con lo creado sin despegarse jamás de ello, en una continua producción infinita que implica la presencia del efecto en la causa. Por eso Spinoza (2009) afirma que "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas" (p. 73). En este tipo de causalidad, la causa permanece en el efecto, y el

sustancia por ser causa de sí misma (...) y, al causarse a sí misma, causa la existencia y la esencia de todos los seres del universo". (p. 114)

⁵ Deleuze (2000) ha concluido que una ontología con las características expuestas por Spinoza – monista, inmanente y centrada en la potencia (*potentia*)– tiene consecuencias prácticas inmediatas y radicales, entendiéndose en el orden de la ética y la política. Para Deleuze, la Ética spinoziana no es una teoría abstracta, sino un "tratado de la vida" que disuelve la distinción entre especulación y práctica: comprender que somos modos finitos de una única Substancia nos conduce necesariamente a una ética de la alegría, basada en los afectos activos que aumentan nuestra potencia de actuar, y a una política que se opone a toda transcendencia (sea religiosa o estatal) para organizar la "composición de encuentros" entre los cuerpos y la "multitud" como expresión colectiva de esta misma potencia. Ver, *Spinoza: Filosofía práctica* (p. 28).

efecto no se separa nunca de la causa; de ahí que la sustancia sea eternamente activa y productiva.

Rubín (2012) desarrolla con claridad esta idea al sostener que el concepto de inmanencia permite que el productor y lo producido actúen “al mismo nivel, es decir, la producción la efectúa una causa inmanente y no transitiva, el efecto se produce sobre la misma causa y no en ningún lugar fuera de la misma” (p. 130). La inmanencia constituye, entonces, la base ontológica de una realidad en permanente proceso de expresión y composición.

Una de las consecuencias que se desprende de la ontología inmanente es el naturalismo spinoziano, entendido como una actitud filosófica que defiende, siguiendo a Hoyos Sánchez (2012), que “la Naturaleza, y las cosas en ella, son las únicas realidades existentes, oponiéndose, de este modo, a todo sobrenaturalismo, es decir, a la idea de que más allá de este mundo natural, hay otro mundo trascendente no natural” (p. 99).

Este naturalismo no es meramente descriptivo, sino ontológico: todo cuanto existe lo hace como expresión de la potencia divina. Por ello la ontología inmanente de Spinoza es un naturalismo no mecanicista, elemento anticartesiano⁶, cuyo núcleo es la idea de una esencia absolutamente productiva. Allendesalazar (1988) lo formula así:

En razón de su esencia o de su naturaleza, es infinitamente expresivo o productivo. Pero no se trata de una expresión mística o de una producción misteriosa, sino todo lo contrario: por deducirse la potencia de Dios o su producción directamente de su definición, esta potencia o producción resultan absolutamente inteligibles (p. 49).

Este enfoque desmitifica toda visión jerárquica o sobrenatural de la realidad. Así, tanto los seres humanos como los animales poseen los mismos caracteres naturales u ontológicos.

⁶ Se sigue a Gilles Deleuze (1999), quien identifica en la filosofía spinoziana un naturalismo radical como el verdadero sentido de la reacción anticartesiana. Según el autor, “Descartes había dominado la primera mitad del siglo XVII llevando hasta su extremo la empresa de una ciencia matemática y mecanicista; el primer efecto de ésta era desvalorizar la Naturaleza, retirándole toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente, todo ser inherente. (...) En la reacción anticartesiana, al contrario, se trata de restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas o de potencia” (p. 219). Para Deleuze, Spinoza es la figura central de esta reacción, ya que su ontología no solo rechaza el dualismo cartesiano, sino que concibe la Naturaleza (Dios o la Substancia) como un único plano de inmanencia, absolutamente productivo y autónomo. Esta Naturaleza no es un mecanismo inerte, sino un poder creativo y generativo (*natura naturans*) que se expresa necesariamente en todos los modos y seres existentes (*natura naturata*). Así, el naturalismo spinoziano no es un materialismo reductivo, sino una afirmación de la plenitud y la potencia activa del ser, fundamento último de una ética de la alegría y una política de la liberación basada en las capacidades immanentes de los cuerpos y las ideas.

De ahí que Rodríguez afirme que “Dios, la naturaleza, es la vida, potencia infinita; los restantes seres y ‘cosas’ poseen vida, son en Dios o en la naturaleza” (Ibíd.).

Este naturalismo tiene también un alcance práctico. La tesis doctoral de Hoyos Sánchez (2011) argumenta que el naturalismo pertenece al orden de lo práctico, y de allí extrae dos puntos fundamentales para comprender el enlace entre el plano ontológico y el político:

La primera tesis que caracteriza al naturalismo práctico puede enunciarse así: sin finitud, sin vulnerabilidad, sin fragilidad, y en definitiva, sin padecimiento, no hay ética, ni política posibles (...) y en segundo lugar, el naturalismo práctico arguye que la ética y la política no deben dirigirse a cercenar la parte pasional de la naturaleza del hombre. Y ello porque todo deber ser impuesto desde fuera, esto es, sin tomar en consideración nuestra naturaleza, es inútil y, en realidad, imposible. (p. 25)

Así, tanto la ética como la política representan una continuación de la naturaleza a un nivel racional, no mediante la negación de las pasiones, sino mediante su comprensión, composición y orientación. El ideal spinoziano no es la supresión de la pasionalidad, sino la transformación de las pasiones en afectos activos que permitan modos de vida más potentes y libres.

Infinito–finito: lo Naturante y lo Naturado

Dentro de la distinción clásica entre *Natura naturans* y *Natura naturata*, Spinoza recupera un vocabulario tradicional pero lo reorganiza completamente desde una clave inmanentista. La *Natura naturans* corresponde al aspecto productor, es decir, a la sustancia en su potencia infinita de existir y actuar; mientras que la *Natura naturata* remite al conjunto de cosas producidas, a los modos finitos que siguen necesariamente de la esencia de Dios. La diferencia no es jerárquica sino funcional: expresa dos caras del mismo ser único. Así, Spinoza (2009) distingue entre la Naturaleza en sí —la sustancia— y aquello que de ella se sigue, permitiendo visualizar de modo más claro cómo se articulan las relaciones entre lo infinito y lo finito. Para ilustrarlo, remite al escolio de la proposición XXIX, donde afirma:

Por Naturaleza Naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es Dios, en cuanto considerado causa libre. Por Naturaleza Naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de

Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse. (p. 84)

La distinción muestra que no hay ruptura entre el plano de producción y el plano producido: ambos constituyen expresiones necesarias de la misma realidad sustancial. En sus clases, Deleuze (2008) explica la diferencia entre un ser infinito y uno finito recurriendo al análisis de la propia noción de sustancia. Su argumento se centra en la ilimitación de Dios y la limitación del hombre, señalando:

Si fuésemos sustancia, la sustancia se diría en varios sentidos, al menos en dos. Se diría en un primer sentido: Dios, sustancia infinita. Se diría en un segundo sentido: yo, ser finito. En efecto, en el primer sentido la sustancia sería algo que existe por sí mismo, pero si yo fuese sustancia, lo sería en un sentido muy diferente, puesto que no existo por mí mismo. En tanto soy una criatura finita, un ser finito, existo, suponemos, por Dios. No existo por mí mismo. Tercer sentido: si mi cuerpo mismo es sustancia, es todavía en otro sentido, puesto que el cuerpo es divisible, mientras que no se supone que el alma lo sea. (p. 43)

Estas aclaraciones muestran el desplazamiento que genera Spinoza al reintegrar al ser humano en el seno de la Naturaleza, revocando las prerrogativas antropocéntricas que tradicionalmente lo ubicaban fuera o por encima del orden natural. Si el hombre no existe por sí mismo, si no es causa de sí, entonces su ser está siempre expuesto a las influencias de otros cuerpos finitos que lo afectan constantemente. De ahí que “nada existe de cuya naturaleza no se siga un efecto” (Spinoza, 2009, p. 95): toda cosa finita participa necesariamente de la red causal infinita que constituye la Naturaleza.

Lo presentado en este capítulo respecto de la identidad Dios–Naturaleza–Sustancia encuentra un excelente resumen en el propio Spinoza (2009), quien escribe:

Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de sus naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden concebirse; y, por último, que todas han sido determinadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por capricho absoluto, sino en virtud de su naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia tomada absolutamente. (p. 95)

Este pasaje permite cerrar la explicación del vínculo entre lo infinito y lo finito, preparando el paso hacia el estudio específico de los modos y su relación con la sustancia mediante la noción de “expresión”.

Considerando la ontología inmanente previamente expuesta, es indispensable aclarar el estatuto de aquello que existe en la sustancia sin ser sustancia: los modos singulares o finitos. Spinoza (2009) señala que:

Ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, 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. (p. 81)

Los modos, por tanto, carecen de existencia necesaria; no son *causa sui*, sino efectos determinados por otras cosas igualmente determinadas. De ahí que Spinoza (2009) defina: “por modo entiendo las afecciones de una sustancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (p. 47). En la lectura de Hoyos Sánchez (2012), “los modos no tienen una esencia que implique necesariamente su existencia, es decir, no son causa sui. En este sentido los modos son contingentes” (p. 107).

No obstante esta contingencia, los modos no constituyen una degradación ontológica respecto de la sustancia; más bien, como observa Santiago Díaz (2009):

Las cosas finitas y la sustancia se identifican, existe una identidad de ser, plenamente afirmativa en los modos. Siendo la sustancia inmanente al mundo, las cosas participan en ella pero no degradadas como la doxa platónica sino que en su composición tienen un grado de perfección propio de su singularidad que hace que sea, en esencia, eterna expresión sustancial. (p. 4)

Este uso del término “expresión” es fundamental. Spinoza afirma en la demostración de la proposición XXXVI que “todo cuanto existe expresa la naturaleza, o sea, la esencia de Dios de cierta y determinada manera” (Spinoza, 2009, p. 95). De ahí que más que decir que los modos “participan” en la sustancia, sea más riguroso decir que cada modo expresa la potencia infinita de Dios bajo un modo finito de ser. La mediación entre la sustancia y los modos es el atributo, que funciona como un plano de inteligibilidad: “los infinitos atributos componen un puente interaccional comunicando sustancia con modo” (Díaz, 2009, p. 5).

Deleuze (1999) sistematiza esta doble dinámica expresiva:

En primer lugar, la substancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación. (...) El primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la esencia de la substancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas. En efecto, Dios produce infinidad de cosas porque su esencia es infinita; pero porque tiene una infinidad de atributos, necesariamente produce esas cosas en una infinidad de modos de los que cada uno remite al atributo en el que está contenido. La expresión no es en sí misma una producción, pero llega a serlo en su segundo nivel, cuando a su vez es el atributo el que se expresa. (p. 10)

El concepto de *expresión*, entonces, captura la manera en que la potencia infinita se determina sin perder su carácter ontológico: cada modo es una forma singular en que la potencia se manifiesta. Su importancia no se limita a la metafísica. Antonio Negri (1993) destaca su impacto político al afirmar que el atributo —centro del sistema expresivo— “debe ser la norma de organización, debe ser la regla expresa del proceso de transformación de la espontaneidad en organización, debe ser la lógica de las variantes del infinito” (p. 108). La expresión, por tanto, anticipa la transición del estado natural al estado político, entendido como articulación y ampliación de potencias individuales.

Aunque este capítulo no se ocupa plenamente de las consecuencias políticas, estas referencias permiten entrever cómo la estructura ontológica prepara el terreno para una teoría política fundada en la potencia y no en la trascendencia.

Primer acercamiento al tema de la finalidad

Formulado lo referente a la sustancia y a los modos finitos, es necesario abordar las distinciones mediante las cuales Spinoza se aparta de las concepciones tradicionales de Dios, ruptura que constituye la verdadera piedra del escándalo de su pensamiento. Como explica Diego Tatián (2012), lo primero y quizá lo más escandaloso en Spinoza es la absoluta deconstrucción del viejo Dios judeocristiano: un Dios-persona dotado de voluntad y entendimiento, definido como Inteligencia Infinita, Bondad o Amor, omnisciente y omnipotente, juez que castiga y premia y que, sobre todo, crea el mundo a partir de la nada (p. 47). En la filosofía spinoziana circula una sensibilidad antigua, especialmente estoica, que se hace visible en su rechazo de la idea de un Dios creador. Este gesto, que es teórico, ontológico y político, tiene profundas repercusiones antropológicas, pues la visión inmanente

y productiva de la divinidad entra en conflicto con las tradiciones metafísicas que han sostenido la trascendencia como fundamento del orden moral y social.

En este marco, uno de los puntos más polémicos de la *Ética* es el rechazo sistemático del finalismo. Siguiendo a Negri (1993), el finalismo es siempre la hipóstasis de un proyecto preconstituido, la proyección sobre el orden indisoluble de la naturaleza de un sistema de relaciones históricamente consolidado, y en este sentido constituye una apología del orden y del mando (p. 225). Para Spinoza, el finalismo no es simplemente un error interpretativo, sino uno de los grandes prejuicios de los metafísicos y teólogos. En el *Apéndice* del libro I, afirma que los hombres tienden a creer que todas las cosas que están fuera de ellos —la totalidad de la naturaleza— existen para su utilidad, inclinación que Allendesalazar (1988) interpreta como el modelo por excelencia de la representación imaginaria o ideológica que los seres humanos elaboran tanto de sí mismos como de las cosas (p. 31). Dicha tendencia tiene su origen en que “todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y todos poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes” (Spinoza, 2009, pp. 96–97). Este desconocimiento conduce a invertir el orden ontológico, atribuyendo a la realidad finalidades que nacen del propio deseo y no de la estructura de la naturaleza. Como señala Chauí (2000), la imagen de un Dios dotado de intelecto y voluntad libre, así como la del hombre como animal racional provisto de libre arbitrio y orientado a fines, son imágenes nacidas del desconocimiento de las verdaderas causas y de las acciones que determinan todas las cosas (p. 113).

Desde esta inversión se deriva toda una serie de consecuencias: los hombres se creen libres porque son conscientes de sus apetitos sin conocer las causas que los determinan; actúan con vistas a fines y concluyen que la naturaleza entera fue hecha para ellos; cuando encuentran fenómenos que superan su comprensión, postulan la existencia de seres superiores a quienes rinden culto para obtener favores; y, finalmente, interpretan los acontecimientos adversos como castigos derivados de haber ofendido a esos seres superiores. Sobre estas bases imaginarias se erige una metafísica y una política de la trascendencia que Spinoza se dedica a desmontar. En efecto, todo su proyecto filosófico puede entenderse como la demolición del edificio erigido sobre la trascendencia de Dios, de la Naturaleza y de la Razón, según afirma Chauí (2000, p. 113). La ontología spinoziana rechaza toda causalidad final, desata los nudos teleológicos que han organizado la comprensión tradicional del mundo y muestra que el Dios/Naturaleza es causa de sí y causa primera, que opera sin fines y se actualiza eternamente en los modos finitos, como indica Díaz (2009, p. 7).

Comprender que la raíz de los prejuicios radica en la atribución de finalidades a la realidad permite enderezar el orden causal y rectificar las coordenadas mediante las cuales la tradición ha interpretado la Naturaleza. Este desplazamiento no solo desbarata el imaginario teológico-metafísico, sino que abre el camino para examinar las implicaciones más profundas del finalismo.

Conclusión

El recorrido realizado a lo largo de este capítulo ha permitido delimitar los fundamentos de la ontología spinoziana y, con ello, esclarecer la arquitectura conceptual que sostiene su ética, su antropología y, en última instancia, su filosofía política. En la introducción se afirmó que el objetivo era presentar las nociones esenciales —la sustancia, la inmanencia, la productividad del ser, el naturalismo, la relación entre lo infinito y lo finito, la articulación modos–atributos y el concepto de expresión— así como ofrecer un primer acercamiento al problema del finalismo y de la tergiversación metafísica de la realidad. Los desarrollos expuestos han mostrado que estos elementos no constituyen fragmentos aislados del sistema, sino momentos de una única ontología rigurosamente inmanente.

En primer lugar, se ha mostrado cómo Spinoza redefine la sustancia a partir de la ecuación *Deus sive Natura*, instaurando una ruptura decisiva con la tradición teológico-metafísica. La sustancia no trasciende el mundo: es su causa inmanente y productiva. Esta relectura transforma radicalmente la comprensión de la realidad, pues elimina la distancia entre creador y creación y sustituye las lógicas de emanación, jerarquía o dependencia por un modelo de continuidad ontológica. Dios, la Naturaleza y la Sustancia son nombres de una misma potencia infinita cuyo modo de existir es producir.

A partir de esta primera tesis —la inmanencia como carácter estructural del ser— se esclareció el naturalismo spinoziano. La Naturaleza es la única realidad efectiva, y los seres humanos, lejos de constituir una excepción ontológica, participan de las mismas leyes necesarias que rigen todo lo existente. De esta afirmación se desprenden dos líneas fundamentales: una, teórica, que sitúa al hombre en el entramado causal del mundo, y otra, práctica, que —como advierten Hoyos Sánchez y Deleuze— permite comprender la ética y la política como prolongaciones racionales de los afectos y de la propia finitud. El naturalismo práctico resulta decisivo para pensar la política como composición de potencias, no como subordinación a trascendencias ficticias.

El análisis de la relación entre lo infinito y lo finito mediante las distinciones *Natura naturans* y *Natura naturata* permitió mostrar que, para Spinoza, no existe ruptura entre los

dos planos: la sustancia infinita se expresa necesariamente en modos finitos que, aunque contingentes en su existencia, no representan una degradación del ser, sino maneras determinadas de la potencia infinita. El ser finito no es una sombra de la sustancia, sino una expresión singular de ella. Por ello el concepto deleuziano de “expresión” adquirió un lugar central: permite entender la articulación entre sustancia, atributos y modos como un proceso de determinación sin pérdida de potencia, y abre la transición hacia la dimensión política del sistema al destacar que los modos —incluido el hombre— son composiciones activas capaces de aumentar o disminuir su potencia.

Finalmente, el rechazo del finalismo mostró el cierre del círculo ontológico. Spinoza desmonta la idea de un Dios providente y voluntarioso, desenmascara los prejuicios derivados de la ignorancia de las causas y revela que el teleologismo es una construcción imaginaria que invierte el orden real de la naturaleza. Este desmontaje no solo depura el pensamiento metafísico, sino que también desarticula los cimientos teológicos y morales que han legitimado históricamente formas de mando, obediencia y autoridad trascendente. Allí donde la tradición introducía fines, Spinoza reintroduce causas; allí donde veía propósito, él ve necesidad; allí donde situaba voluntad divina, él sitúa potencia natural.

En síntesis, la ontología spinoziana, tal como ha sido reconstruida en este capítulo, se presenta como una ontología de la immanencia radical, de la potencia infinita y de la expresión. Esta ontología no solo corrige las deformaciones imaginarias que sustentan el finalismo, sino que prepara las bases para comprender la ética como aumento de potencia y la política como organización racional de los afectos y de las capacidades humanas. La crítica al finalismo funciona, así, como punto de inflexión que permitirá, en capítulos posteriores, indagar las consecuencias que esta ontología tiene para la libertad, el poder, la democracia y la constitución de la vida común. Leída desde esta perspectiva, la ontología no es un mero fundamento abstracto, sino el punto de partida imprescindible para comprender la radicalidad del proyecto spinoziano en su totalidad.

Bibliografía

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

Chauí, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. En A. Borón (Comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 111-141). CLACSO.

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

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.

Díaz, S. (2009). *Spinoza y el cuerpo*. Recuperado el 23 de octubre de 2009, de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diaz65.pdf>

Hoyos Sánchez, I. (2011). *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza. Las fuentes antiguas de la teoría spinozista de las pasiones* (Tesis doctoral). Universidad de Granada. <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/19205/1/19954293.pdf>

Hoyos Sánchez, I. (2012). La ontología naturalista de Spinoza como ontología de la pasión. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, *45*, 95-122.

Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Rubín, A. (2012). Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *29*(1), 127-148. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n1.39432

Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza. (Obra original publicada en 1677).

Tatian, D. (2012). *Spinoza: una introducción*. Quadrata.