

Taula
(UIB) núm. 9 Juny 1988

**LA REFLEXIÓN SOBRE EL
MAL EN LAS CARTAS
A VAN BLIJENBERGH**

**Miquel Beltrán Munar y Joan Lluís
Llinàs Begon**

Como ha observado Deleuze (1981), la presión epistolar a la que van Blijenbergh sometió, insolentemente, a Spinoza, llevó al filósofo a plantearse, en su correspondencia con el comerciante de Dordrecht (1), ciertas cuestiones que sólo en esas cartas desplegaría por extenso. Van Blijenbergh, que no puede entender que el mal no exista, siendo así que se da la mala voluntad [como, vg., cuando el alma de Adán quiere comer del fruto prohibido (vid. Carta XVIII)], escribe a Spinoza requiriendo de éste que le revele su visión respecto a ese tema. Spinoza le responde adelantando la tesis de que, desde el punto de vista del decreto de Dios, es imposible que ocurra algo que no sea querido por El (porque la voluntad de Dios es su mismo entendimiento, y Dios no puede entenderse a sí mismo). En esa medida, ninguna acción puede ser considerada pecar contra Dios (el comer de Adán contra el precepto divino no es comer del fruto contra la voluntad de Dios, porque no pudo ser —advierte Spinoza— que Dios no quisiera que Adán realizara esa acción si de hecho la llevó a cabo).

De modo que Dios debe ser responsable del mal, si éste existe. Pero los pecados, el error o la maldad no son algo positivo, y ello significa que carecen de (que no expresan) esencia. Esto es así porque, en primer lugar, todo cuanto existe supone en sí mismo (sin referencia a lo demás) perfección (pues la existencia es perfección) por su misma esencia. Esto es, toda esencia es perfecta en sí misma. Así, "la decisión o voluntad determinada de Adán de comer del fruto prohibido; Esta decisión o voluntad determinada, considerada por sí sola, implica tanta perfección cuanta realidad expresa" ("*Sumo, exempli gratiâ, consilium sive determinatam Adami voluntatem ad edendum de fructu prohibito: hoc consilium sive illa determinata voluntad in se solâ considerata tantum perfectionis includit, quantum realitatis exprimit*") (Carta XIX). Realidad debe entenderse como esencia, porque ambas cosas son una en la *Ethica*.

Y sin embargo, en tanto que comparamos las esencias, algunas nos parecen más perfectas que otras. Sucede además que al cotejar las esencias de distintos hombres, creemos poder concluir que pertenece a la esencia de todo hombre seguir la virtud (en tanto que algunos pueden moderar sus pasiones y no guiarse, en sus acciones, por la concupiscencia, nos aventuramos a pensar que es pertinente a la esencia de todo hombre vivir virtuosamente). Así decimos que quien no actúa según la razón está privado de un apetito mejor (el apetito de la virtud). Pero la privación que le atribuimos existe sólo con respecto a nuestro entendimiento, y no al divino; en realidad no se da privación, sino negación (en la medida en que podemos *negar* de toda esencia aquello que no pertenece a su naturaleza, pero no podemos sostener que está *privada* de ello). No cabe entonces la comparación ni aún entre esencias sucesivas (o estados) expresados por un mismo hombre en momentos distintos, y así ocurre que, al plantearle van Blijenbergh lo siguiente: "... si yo me comparo, después de haber caído de un estado más perfecto y de haber sido privado, por mi propia

imprudencia, de mi condición primera, tal como salí de las manos del creador, cuando era más perfecto, entonces debo juzgar que soy peor que antes de eso; pues no fue el creador, sino yo mismo el que me conduje a este estado, puesto que yo tenía el poder suficiente, como usted mismo reconoce, para preservarme del error", (*"Si verò me ipsum, postquam perfectiore statu excidi, eoque propriâ orbatus imprudentiâ, cum primâ meâ formâ, quâ ex manu mei Creatoris prodii, & perfectior eran, comparo, me esse deteriore, quàm antea judicare debeo: nam non creator; sed ego me ipsum eò redegi; vires enim mihi me ab errore praeservandi; uti & tu fateris, suppetebant"*) (Carta XX), Spinoza no se molesta siquiera en desarrollar en detalle el problema de la culpa.

Pero si atendemos a la *Ethica*, "el arrepentimiento es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma" [*"Poenitentia est Tristitia, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero Mentis decreto fecisse credimus"* (XXVII de la *Affectum Definitiones, Pars Tertia*)]. Esta, como toda tristeza, es "el paso del hombre de una mayor a una menor perfección" [*"est hominis transitio à majore ad minorem perfectionem"* (III de la *Affectum Definitiones*)]. Y sin embargo, la menor perfección a la que descendemos, en cuanto tal perfección o realidad (esto es, considerada como tal) es buena. Por ello la idea de que somos culpables de ese desventurado paso (idea a la que acompaña la *Poenitentia*) es en realidad una idea confusa o inadecuada, porque se supone con ella la existencia del libre albedrío o la libre decisión (decreto) del alma de entristecerse, lo cual de hecho no es así, porque el hombre depende —en sus afectos como en sus acciones— del decreto (de la voluntad- entendimiento) de Dios.

Vivamente contrariado por el necesitarismo spinoziano, van Blijenbergh no acierta a comprender, y objeta: Si los decretos de Dios son tales que tanto el justo como el impío realizan las acciones que Dios quiere

que realicen, ¿qué objeto tiene que el hombre se esfuerce en seguir la virtud?. A este respecto escribe: "¿Qué razones habrá para que yo, si puedo librarme de la acusación del juez (2), no cometa ávidamente todos los delitos?, ¿por qué no hacerme rico por medios detestables?, ¿por qué no haré, sin distinción alguna, todo lo que nos gusta y cuanto nos sugiere la carne?" [*Quaenam ergo supersunt rationes, quò minùs facinora quaevis (si modò judicem effugio) avidè perpetrem? cur non detestandis mediis divitias mihi acquirò? cur absque discrimine, & quò caro trahit, id, quod lubet non perpetro?*] (Carta XX).

Spinoza, percatándose de lo imposible de la conveniencia con van Blijenbergh, contesta en parte elusivamente a sus objeciones: "Ni puedo silenciar mi gran asombro cuando usted dice: Si Dios no castigara el delito (es decir, como un juez, con una pena que el delito no llevara consigo, pues sólo a éste nos referimos) ¿qué razón me impide que cometa ávidamente todo tipo de crímenes?" (*"Nec reticere possum, mesid summopere mirari, quod dicis: si Deus delictum non puniret, (hoc est, tanquam judex tali poenà, quan ipsum delictum non inferret: id enim solùm nostra est Quaestio), quaenam ratio impedit, quò minùs quaevis scelera avidè perpetrem?"*). Spinoza esgrime dos razones: "Por mi parte, no hago esas cosas, o procuro no hacerlas, porque chocan abiertamente con mi peculiar forma de ser y porque me alejarían del amor y del conocimiento de Dios". (*"Quantum ad me, ea omitto, vel omittere studeo, quia expressè cum meà singulari naturà pugnant, méque à Dei amore, & cognitione aberrare facerent"*). (Carta XXI).

La primera razón no dirime la disputa, porque si ocurriera, inversamente, que "con la naturaleza de alguien fuera acorde el ahorcarse, ¿se darían razones para que no se ahorcara?... suponiendo que tal naturaleza fuera posible, afirmo... que si alguien ve que él puede vivir mejor en la cruz que sentado en la mesa, obraría muy neciamente si no se

colgara en ella" (*"Si melius cum alicujus naturâ conveniret, ut seipsum suspenderet, an rationes darentur, ut se non suspenderet?... ejusmodi dari naturam, sit possibile, tunc affirmo... si quis videt, se commodius in cruce posse vivere, quàm mensae suae accumbentem, eum stultissimè agere, si se ipsum non suspenderet"*) (Carta XXIII). La segunda razón resulta crucial (y es tratada abierta y extensamente en la *Ethica*; su complejidad es mucha y no la expondremos aquí). Pero en otro lugar de la carta Spinoza sostiene una diferencia ética entre esencias: "Si usted me pregunta si el ladrón y el justo son igualmente perfectos y felices, le contesto que no" (*"Si igitur interrogas, numne fur, & justus aequè sint perfecti, beatiquè? respondeo, non"*) (Carta XXIII). La felicidad depende del conocimiento y amor de Dios, del cual nos aleja la impiedad. El caso es que los justos son más perfectos que los ímpios porque poseen más realidad, y la realidad es potencia de obrar. El ímpio está invariablemente sometido a la tristeza o a alegrías malas (no-útiles al esfuerzo de perseverar en su ser y "reactivas", como diría Deleuze, porque dependen de la tristeza infligida a otros modos), y de ello resulta que establece relaciones no compositivas con los demás (y la relación natural de movimiento y reposo de su cuerpo resulta tanto más commovible, porque está sometida a una gran mayoría de causas exteriores cuya potencia es mayor que la suya). De este modo el conocimiento del mal, que Spinoza define en la *Ethica* (*Propositio VIII, Pars Quarta*), es el mismo ser consciente del afecto de la tristeza, consciencia que se sigue necesariamente del propio afecto, porque "esta idea está unida al afecto de la misma manera que el alma está unida al cuerpo" (*"At haec idea eodem modo unita est affectui, ac Mens unita est Corpori"*) (*Demonstratio* de la misma proposición)). Lo anterior nos llevaría al tema de cómo la tristeza es o no esencia, y de por qué dicho conocimiento (obvio en nosotros), no se da en Dios. Pero estas cuestiones serán tema de otro estudio. Aquí hemos querido, meramente, sostener que

en su correspondencia con van Blijenbergh Spinoza responde –aún cuando a veces solapadamente– a la cuestión esencial planteada por el comerciante, a saber, que si bien Dios no es el juez (en el sentido humano), seguir la virtud es útil en order a alcanzar y procurar una mejor producción de los afectos.

NOTAS

(1) La correspondencia entre van Blijenbergh y Spinoza fue escrita íntegramente en holandés. Según Gebhardt Spinoza tradujo las cartas al latín para sus *Opera Posthuma*. Blijenbergh era comerciante en Dordrecht, clavinista y escribió varios tratados sobre religión.

(2) Van Blijenbergh no puede concebir a Dios como juez, y da a la Escritura el valor de verdad infalible y revelada. Spinoza, a su vez, confiesa no entenderla ("aunque he dedicado a ella varios años"). La conciliación entre ambos era inviable.

BIBLIOGRAFÍA

AKKERMAN, Folke (1977): *Vers une Meilleure edition de la Correspondance de Spinoza?*, en Revue Internationale de Philosophie 119-120. 4-26.

CAMPBELL, John (1980): *Spinoza's Theory of Perfection and Goodness*, en The Southern journal of Philosophy 18, 259-74.

CARNOIS, Bernard (1980): *Le désir selon les Stöiciens et selon Spinoza*, en Dialogue 19, 255-277.

COURTOIS, Gérard (1977): *Innocence et Responsabilité selon Spinoza*, en Arch. Phil droit 22, 97-111.

- DELEUZE, Gilles (1981): *Spinoza: Philosophie Pratique*. Les Editions de Minuit.
- FRANKENA, William (1977-78): *Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, en Philosophia (Israel) 7, 15-44.
- GALLEGO SALVADORES, Juan José (1976): *Posible Fundamentación del Sistema Spinoziano a través de su Correspondencia* (I), en Estudios Filosóficos 25, 303-32.
- GALLEGO SALVADORES, Juan José (1978): *Posible Fundamentación del Sistema Spinoziano a través de su correspondencia* (II), Estudios Filosóficos 27, 63-108.
- HARVEY, Warren Zev (1978): *Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, en Iyyun 28, 225-224.
- MORRISON, J.C. (1985-6): *The Ethics of Spinoza's Ethics*, en The Modern Schoolman. St. Louis 63, 173-91.
- RODIS-LEWIS, Geneviève (1986): *Questions sur la Cinquième Partie de l'Ethique*, en *Révue Philosophique de la France et de l'Étranger* 111, 207-21.
- ZAC, SYLVAIN (1977): *Vie, Conatus, Vertu. Rapports de ces Notions dans la Philosophie de Spinoza*, en Archives de Philosophie 40, 405-28.