



EL SIGNIFICADO DE LA NECESIDAD Y EL DETERMINISMO EN SPINOZA

Claudio Marín Medina

Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago de Chile - Chile.

 <https://orcid.org/0000-0001-5058-9042> |  claudio.marin@ubo.cl

MARÍN MEDINA, Claudio El significado de la necesidad y el determinismo en Spinoza. *Transformação: Revista de filosofia da Unesp, Marília*, v. 47, n. 1, e0240076, 2024.

Resumen: El problema del determinismo y la libertad en el ser humano ha sido un debate filosófico siempre fructífero. En esta discusión Spinoza es un referente al respecto, pues ya desde la publicación de sus obras ha generado controversia en torno a la problemática. Este trabajo busca clarificar el concepto de necesidad que utiliza Spinoza en su filosofía, para así desentrañar el sentido del determinismo que construye a partir de él. Dentro del análisis muestro que en la filosofía de Spinoza no hay una clara distinción entre necesidad lógica y necesidad metafísica. Además, argumento que los conceptos de contingencia y posibilidad son cuestiones *de dicto* y no *de re* en la filosofía del autor. Es decir, que ellas no son propiedades de las cosas mismas, sino maneras de hablar sobre ellas. Finalmente, concluyo que la tesis de Spinoza en torno al determinismo se debe entender principalmente como una teoría necessitarista, la cual puede ser compatible con un determinado sentido de la libertad en el ser humano.


Palabras clave: Spinoza, determinismo, libertarismo, compatibilismo, necessitarismo.

MARÍN MEDINA, Claudio The meaning of necessity and determinism in Spinoza. *Transformação: Transformação: Unesp journal of philosophy, Marília*, v. 47, n. 1, e0240076, 2024.

Abstract: The problem of determinism and freedom in the human being has always been a fruitful philosophical debate. In this discussion Spinoza is a reference in this regard, since since the publication of his works he has generated controversy around the problem. This work seeks to clarify the concept of necessity that Spinoza uses in his philosophy, in order to unravel the meaning of determinism that he builds from it. Within the analysis I show that in Spinoza's philosophy there is no clear distinction between logical necessity and metaphysical necessity. Furthermore, I argue that the concepts of contingency and possibility are *de dicto* and not *de re* issues in the author's philosophy. That is to say, that they are not properties of the things themselves, but ways of speaking about them. Finally, I conclude that Spinoza's thesis on determinism should be understood mainly as a necessitarianist theory, which can be compatible with a certain sense of freedom in the human being.

Keywords: Spinoza, determinism, libertarianism, compatibilism, necessitarianism.

Recibido: 20/06/2023 | Acepto: 01/08/2023 | Publicado: 13/02/2024

 <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n1.e0240076>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

EL SIGNIFICADO DE LA NECESIDAD Y EL DETERMINISMO EN SPINOZA

Claudio Marín Medina¹

Resumen: El problema del determinismo y la libertad en el ser humano ha sido un debate filosófico siempre fructífero. En esta discusión Spinoza es un referente al respecto, pues ya desde la publicación de sus obras ha generado controversia en torno a la problemática. Este trabajo busca clarificar el concepto de necesidad que utiliza Spinoza en su filosofía, para así desentrañar el sentido del determinismo que construye a partir de él. Dentro del análisis nuestro que en la filosofía de Spinoza no hay una clara distinción entre necesidad lógica y necesidad metafísica. Además, argumento que los conceptos de contingencia y posibilidad son cuestiones *de dicto* y no *de re* en la filosofía del autor. Es decir, que ellas no son propiedades de las cosas mismas, sino maneras de hablar sobre ellas. Finalmente, concluyo que la tesis de Spinoza en torno al determinismo se debe entender principalmente como una teoría necesitarista, la cual puede ser compatible con un determinado sentido de la libertad en el ser humano.

Palabras clave: Spinoza, determinismo, libertarismo, compatibilismo, necesitarismo.

INTRODUCCIÓN

Típicamente el debate entre la posición determinista y sus teorías contrarias se presenta a partir del siguiente argumento (Cornman *et al*, 1990):

1. Si la tesis del determinismo es verdadera entonces no hay actos libres.
2. La tesis del determinismo es verdadera.
3. No hay actos libres.

Un determinista aceptará tanto 1 y 2 y, por ende, su conclusión 3. Un libertario niega la premisa 2, pero acepta la premisa 1, rechazando de este modo la conclusión. La aceptación de la premisa 1 convierte tanto al determinista como al libertario en un incompatibilista. Por su parte el compatibilista acepta la premisa 2, pero niega la premisa 1, rechazando así la conclusión.

¹ Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago de Chile - Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5058-9042>. E-mail: claudio.marin@ubo.cl.

Pero, ¿cuál es el sentido de la premisa 2? La tesis del determinismo puede significar por lo menos dos cuestiones, las cuales podrían complementarse, pero no son interdependientes, ya que se podría aceptar una de ellas sin, necesariamente, aceptar la otra. Estas tesis, de acuerdo a Cornman y otros (1990), son:

- I. El mundo no puede ser de otra manera, es decir, en el mundo no existen realmente posibilidades o alternativas, negando con ello que, al *decidir* por una alternativa, tengamos efectivamente *opciones*. Toda la realidad estaría construida a partir de relaciones necesarias de causa y efecto y no sería posible escapar de dicho encadenamiento causal. Lo anterior haría imposible la existencia de algo así como una voluntad libre o libre arbitrio, pues el libre arbitrio supondría la idea de que una elección es posible porque al momento de realizarla existen realmente posibilidades de acciones alternas. Este sentido del determinismo se opone directamente a la existencia del *libre arbitrio* o la *posibilidad de decisión* en un sujeto. Esta es la tesis también denominada “necesitarista”.
- II. No existe un agente del cual dependa, en última instancia, la ocurrencia de un evento. Es decir, los eventos que yo creo o pienso que produzco no dependen en última instancia de mí y, en definitiva, no sería cierto que yo soy un agente causal, más bien sería un individuo pasivo al cual simplemente le ocurren cosas. Dichos eventos no dependerían en última instancia del individuo, porque ellos estarían determinados por una cantidad indefinida de factores externos a un sujeto o, siendo internos, estarían fuera de su control. Dentro de los factores externos podrían encontrarse el ambiente físico o cultural; mientras que, dentro de los factores internos, pero que están fuera del control de un sujeto, podrían encontrarse la genética o los procesos biológicos subpersonales. Así, este sentido del determinismo se opondría a la *libertad de acción* y, por ende, a la idea de agente causal. Un sujeto, en sentido estricto, no sería libre de hacer lo que hace, pues no sería causa de aquello que dice hacer. Así, puesto que de un individuo (por ejemplo, un ser humano) no se puede decir que es causa de tal o cual evento, tampoco se le puede atribuir responsabilidad frente a ningún hecho.

Un determinista en sentido *duro* estaría de acuerdo con estas dos maneras de entender la tesis determinista². Pero también podría existir una teoría que sostenga que la realidad es determinista en el primer sentido, pero no así en el segundo. Dicha teoría estaría muy próxima a las ideas de una postura compatibilista respecto del conflicto entre libertarismo y determinismo.

² Es decir, siguiendo a Smilansky (1994), un *determinista duro* sería aquel que niega la tesis libertaria del libre arbitrio y, al mismo tiempo, es un incompatibilista. Por ende, un determinista duro afirmará la incompatibilidad del determinismo con la responsabilidad moral.

Algunos autores han interpretado la filosofía de Spinoza como la de un pensador que afirma un determinismo duro, con todas las consecuencias que ello puede tener desde la perspectiva moral y política (Smith, 2005). Sin embargo, no deja de ser extraño que, en su filosofía, y particularmente en su obra cumbre (la *Ética*), el autor se haya dado la tarea de mostrar el camino que debería seguir el ser humano para lograr su libertad.

¿Cómo entender esta tensión entre una reconocida aceptación del determinismo y, al mismo tiempo, la idea de que el ser humano puede ser libre en algún sentido? Creo que para dilucidar la cuestión primero es fundamental comprender el concepto de “necesidad” que estaría fundando el determinismo spinociano. Pienso que de esta forma se podrá llegar a un entendimiento más claro del significado de su determinismo y así atisbar el sentido que la libertad humana tiene para el autor.

Para tal efecto, en primer lugar, analizaré el concepto de “necesidad” que utiliza Spinoza, dentro del contexto mayor de las categorías modales que ocupa; para así, posteriormente, dilucidar el sentido de su tesis determinista. Conjuntamente con lo anterior, intentaré evidenciar que la tesis determinista de Spinoza se asocia con el primer sentido de determinismo expuesto previamente, pero que no existirían (por lo menos en su metafísica general) pruebas concluyentes de que su determinismo también afirmaría el segundo sentido. Es decir, buscaré mostrar que la tesis determinista de Spinoza solamente afirmaría de manera categórica el necesitarismo. De esta forma la filosofía de Spinoza, respecto de la cuestión del determinismo, no se podría entender como un determinismo duro, sino como un determinismo compatibilista.

1 LA NOCIÓN DE NECESIDAD EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Hay un común acuerdo entre los intérpretes de que la tesis del determinismo forma parte del núcleo de la metafísica de Spinoza, para quien la naturaleza y todo lo que en ella ocurre se deriva necesariamente de la actividad inmanente de Dios, lo cual forma parte esencial de la comprensión de lo que es Naturaleza y lo que es Dios.

Si el sistema spinociano se basa en la tesis determinista, la idea de “necesidad” lo debe atravesar completamente. Comprender claramente una tesis determinista implica poder alcanzar un entendimiento adecuado de la noción de “necesidad” que está en su base. Considerando esto como punto de partida, pretendo, en esta primera parte del trabajo, clarificar dicho concepto en la filosofía de Spinoza a partir de la elucidación de dos cuestiones:

1. ¿Cuál es el sentido de “necesidad” empleado por Spinoza al sostener que Dios o la sustancia única es *necesariamente infinita* (2000, E1p8) o que es *necesariamente existente* (2000, E1p11)?

2. ¿Cuál es el sentido de “necesidad” que utiliza el filósofo al sostener que todas las cosas *se derivan necesariamente* de la naturaleza de Dios (2000, E1p16)?

A partir de un análisis de estas interrogantes irrumpirá, a mi parecer, una tercera pregunta:

3. ¿Se está utilizando la idea de “necesidad” en el mismo sentido en ambos casos?

Para poder abordar dichas interrogantes me serviré –a modo de un breve marco conceptual– de ciertos elementos de la discusión sobre modalidad, principalmente desde la lógica y la metafísica. Mediante ello pretendo mostrar, por una parte, que en la noción que Spinoza utiliza de “necesidad” existiría una indistinción entre un nivel lógico y un nivel metafísico de la misma. Es decir, argumentaré que Spinoza utiliza la noción de “necesidad lógica” y de “necesidad metafísica” como equivalentes. Por otra parte, propondré que la noción de “necesidad” que utiliza Spinoza fundaría un determinismo basado en la tesis necesitarista (I) expuesta en la introducción, pero que no habría evidencia suficiente para argumentar que su determinismo *también* aceptaría la tesis (II). Clarificando esta distinción, se hará una aproximación a las consecuencias que ello acarrea para entender el lugar que tiene en su sistema la noción de “posibilidad” y “contingencia”, que me parece son útiles para entender la idea de “libertad humana”, lo cual se discutirá al finalizar la segunda parte del trabajo.

1.1 BREVES CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA NOCIÓN DE NECESIDAD

Las lógicas modales están contenidas dentro de las llamadas “lógicas extendidas” –extensiones de la lógica clásica–, y que han sido impulsadas “[...] por la creencia de que los cálculos estándar de oraciones y de predicados, aunque resulten irrefutables, no son totalmente adecuados” (Haack, 1982, p. 200). Un sistema es la extensión de otro si comparte su vocabulario, y si sus teoremas e inferencias válidas dan cuenta de ese vocabulario; y además debe poseer su propio vocabulario involucrado en sus propios teoremas e inferencias. Pero existen verdades lógicas o argumentos válidos que no encuentran un vocabulario adecuado para dar cuenta de sus operaciones, y allí es donde este tipo de lógicas aparecen (Haack, 1982), agregando al vocabulario lógico los marcadores de “necesidad” (L) y “posibilidad” (M).

Para poder comprender la manera en que opera esta lógica se distinguen dos tipos de conceptos: por un lado, los conceptos de verdad o categorías de verdad, que corresponden a los valores de verdad de la lógica clásica; y, por otro, tenemos los conceptos modales o categorías modales de posibilidad y necesidad. Estas categorías modales califican la forma en

que se da la verdad de una proposición. Von Wright (1970) refiere cuatro clases de modos básicos de cómo esto se daría, aunque dos de ellos son relevantes para nuestro análisis, a saber:

1. Modos aléticos o modos de verdad: expresados por los conceptos posible, necesario, imposible, contingente.
2. Modos epistémicos: referidos a los modos en que la verdad de una proposición es dada respecto del conocimiento.

La idea de necesidad conlleva una larga tradición filosófica, marcando la diferencia entre verdades necesarias y verdades contingentes, tanto desde la modalidad alética como epistémica. De acuerdo a Haack (1982) sería posible distinguir por lo menos estas cuatro categorías al respecto:

1. Verdad necesaria: la que no puede ser de otra manera,
2. Verdad contingente: lo que puede ser de otra manera,
3. Negación de la verdad necesaria: lo que es imposible o contradictorio,
4. Negación de la verdad contingente: lo que es posible o consistente.

Dentro de las verdades necesarias, es tradicional distinguir entre verdades lógicamente necesarias (verdades que lógicamente no pueden ser de otra manera, y sus negaciones son lógicamente contradictorias) y verdades metafísicamente necesarias, que son necesarias *simpliciter*. Una verdad es lógicamente necesaria en tanto que es analítica, es decir, una proposición de tal tipo es verdadera únicamente en virtud de su semántica y las leyes lógicas a partir de las que se deriva. Frege (1972) fue uno de los primeros lógicos en dar una explicación de la analiticidad: A es analítica si, o bien A es una verdad lógica (enunciados lógicos analíticos en sentido amplio), o bien A es reductible a una verdad lógica por medio de la sustitución de sinónimos (enunciados analíticos en sentido restringido).

Por otra parte, dentro de los enunciados modales es posible distinguir entre aserciones *de dicto* y *de re*. Las primeras tratan sobre aquellas en que los modos refieren a si la conjunción de los elementos de una proposición es verdadera o no (por ejemplo: “*es necesario que* $2 + 2 = 4$ ”); las segundas tratan sobre la manera en que los modos refieren a una propiedad – “*Sócrates es necesariamente un animal racional*”. Esta distinción es importante para el análisis que realizaré, ya que creo que Spinoza operaría con ella.

1.2 LOS SENTIDOS DE LA NECESIDAD EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Ya en textos tempranos Spinoza desarrolla el concepto de necesidad manteniendo cierta claridad y consistencia. Uno de los primeros argumentos que sostiene sobre una idea de necesidad parte de una crítica a la noción vulgar de “libre arbitrio” de Dios, negando la idea tradicional de que Dios podría haber hecho las cosas de una manera distinta y sosteniendo que de la perfección de Dios se deduce la necesidad de sus designios. En los *Pensamientos Metafísicos (CM)* afirma:

Nosotros, en cambio, después de haber mostrado que todas las cosas dependen totalmente del decreto de Dios, decimos ahora que Dios es omnipotente; pero, como hemos entendido que él decretó ciertas cosas por la simple libertad de su voluntad y que, además, es inmutable, decimos ahora que no puede hacer nada en contra de sus decretos y que eso es imposible simplemente porque repugna a la perfección de Dios (Spinoza, 2006a, *CM*, 266/12).

Este concepto de “necesidad”, de carácter fuertemente metafísico, se opone a la noción de “posibilidad” y “contingencia”, a las cuales le atribuye un rol puramente epistémico. Según el autor, hablamos de cosas como “posibles” o “contingentes” sólo en la medida que ignoramos sus verdaderas causas, no siendo ellas afecciones reales de las cosas (Spinoza, 2006a, *CM*, 242/5). Se puede afirmar que ya desde los orígenes del pensamiento de Spinoza se instala la idea de que las cosas posibles o contingentes no son propiamente reales, no son parte del entramado de la naturaleza y que, por lo tanto, nuestros enunciados modales aléticos sobre la posibilidad o contingencia de ciertos hechos o cosas son errores epistémicos, debidos a la finitud de nuestras capacidades de entender.

En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento (IE)*, Spinoza ahonda más en estas nociones modales en torno al concepto de “idea”. A partir de aquí, la comprensión del sentido de la necesidad estará estrechamente ligada con la distinción entre “idea ficticia” e “idea verdadera”. Una idea ficticia es un cierto tipo de percepción, en donde un sujeto afirma la existencia o esencia de algo sin entender plenamente aquello que está afirmando, esto es, sin dar cuenta de la causa de dicha existencia o esencia (Spinoza, 2006b, *IE*, 19/23). Por su parte, una idea verdadera es aquella que surge de nuestro sólo entendimiento, que permite que las cosas sean concebidas “o bien por su sola esencia o por su causa próxima” (Spinoza, *IE*, 34/5), ya si ellas mismas son causa de sí o son causadas por otro.

Esta distinción permite comprender las nociones modales que allí plantea Spinoza que son las siguientes (Spinoza, 2006b, *IE*, 20/1):

1. Imposible: aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista;
2. Necesaria: aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista;

3. Posible: aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir que depende de causas externas nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella.

Dirimir en torno a la posibilidad de algo se asocia con el conocimiento de las causas en la medida que las desconocemos. La posibilidad misma ya no es una propiedad de las cosas (*de re*), sino un modo de hablar sobre las cosas (*de dicto*). Lo anterior muestra el carácter peculiar de la concepción spinocista de la necesidad y su relación con la posibilidad, pues lo que Spinoza define como “posible” es más bien una definición apropiada para “contingente”³, y por ello Spinoza sostiene que dicha propiedad no pertenece a las cosas mismas sino a sus modos de hablar.

Pero Spinoza también trata más detenidamente estas cuestiones en la *Ética* (*E*). Sobre la definición de *causa sui* levantará su concepto de “necesidad” al sostener que “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente” (2000, *E1d1*).

En *E1p8e2* encontramos los distintos sentidos que tendrá el concepto de “necesidad” a lo largo de la *Ética*. Desde una perspectiva que puede ser más propiamente epistemológica, Spinoza sostiene que quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo. El hombre, para tener un verdadero conocimiento de las cosas, debe conocer la causa de ellas. Pero esta causa tiene a su vez dos maneras de darse: o bien puede estar incluida en el propio concepto de la cosa definida, o ser externo a ella. Esto muestra que el concepto de necesidad es un puente que se tiende entre las causas intrínsecas y las causas extrínsecas. Sin embargo, para el filósofo, el conocimiento verdadero de la necesidad de la sustancia (no así de los modos) se deriva de su sola naturaleza o esencia, es decir, al concebirla como *causa sui*. Esta idea comienza a explicitarse en *E1p7* (“A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir”), lo cual finaliza en la exposición y demostración de *E1p11* (“Dios [...] existe necesariamente”).

De aquí se podría concluir que la necesidad parecería jugarse en dos sentidos: en el lógico, cuando se refiere a la sustancia como *causa sui* (la necesidad de Dios estaría *implicada* en el propio concepto de Dios, siendo así típicamente una necesidad lógica); y en el metafísico, cuando se refiere a los modos, que son causados necesariamente por Dios.

En el campo lógico la idea de analiticidad aparece con toda su fuerza, pues determinar la existencia de una sustancia no es más que deducir aquello que está implícito

³ “Aquello que no es ni necesario ni imposible que sea el caso”, que sería una definición aceptada de “contingente”, versus “aquello que no es necesario que no sea el caso”, que sería una definición más apropiada para “posible”, y que de hecho es como se define en lógica modal: $Mp = \neg L\neg p$.

en su definición⁴, cosa que se hace por ejemplo patente en *E1p7d* al demostrar la necesidad de la existencia de la sustancia. Pero, por otra parte, para determinar la existencia de los modos, este ejercicio analítico al parecer no podría ser llevado a cabo, porque la definición de cualquier modo nunca incluye su existencia, es decir, de su esencia no se deriva su existencia como sí ocurre en el caso de la sustancia. Parecería entonces, que es en la relación sustancia-modo donde surge con más fuerza una idea de necesidad metafísica, lo cual se discutirá a continuación.

En *E1p8e2*, Spinoza da cuenta de cuatro características acerca de la definición verdadera:

1. La verdadera definición de cada cosa solamente implica la naturaleza de la cosa definida,
2. Dado esto, ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos,
3. De cada cosa existente se da necesariamente una causa determinada,
4. Esa causa en virtud de la cual existe cada cosa existente debe estar o bien contenida en la misma definición, o bien debe darse fuera de ella.

Por lo tanto, puesto que existir es propio de la naturaleza de una sustancia, su definición debe conllevar la existencia como necesaria; ella debe concluirse de su sola definición.

Spinoza presenta la demostración de la existencia necesaria de Dios afirmando el principio de razón: “A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto por qué existe como de por qué no existe” (2000, *E1p11dem*). Dicha causa o debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella. Por lo tanto, si no hay una razón o causa que impida que una cosa exista, entonces existe de manera necesaria.

E1p16 trata sobre cómo los modos se derivan necesariamente de la naturaleza divina, al sostener que: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito” (Spinoza, 2000). Esta proposición sería la clave para comenzar a entender el argumento determinista que Spinoza formulará en la Primera Parte de la *Ética*, pues precisamente daría cuenta de la necesidad de la producción divina (Della Rocca, 2008; Nadler, 2006).

Pero, antes de dilucidar dicho argumento, cabe notar que en la demostración de la proposición recién citada, Spinoza da cuenta del importante rol que ocupa el estatus

⁴ Las condiciones que cumple una definición verdadera Spinoza las expone en *E1p8e2*, lo cual se desarrollará a continuación para hacer más entendible este punto.

de la definición: el entendimiento concluye varias propiedades de la sola definición de la cosa dada, es decir, que de la sola definición se siguen realmente ciertas cosas. Y como más cosas se siguen según mayor sea la realidad que expresa la cosa definida, de Dios, que posee absolutamente infinitos atributos y que expresan cada uno una esencia infinita, de ello se siguen necesariamente infinitas cosas de infinitos modos. La necesidad de la naturaleza por la cual Dios existe es la misma en cuya virtud obra. Tal como afirma Spinoza: de la potencia de Dios se siguen necesariamente todas las cosas.

Pero si todas las cosas ya están implicadas en la esencia de Dios y el entendimiento las puede derivar de ella (de la esencia), ¿no habría también entonces en la producción de los modos necesidad lógica? Si es así (y al parecer así es), podría sostenerse que Spinoza utiliza de manera indistinta la necesidad lógica y la necesidad metafísica, pues la forma en que se deduce la existencia de Dios es la misma forma en que se *deducen* las cosas de la sola definición de Dios, que, además, es la misma forma en que Dios *produce* dichas cosas⁵. Así, parece ser que para nuestro autor esta distinción es inútil, como si la lógica en su sistema no pudiera sino ir acompañada de contenido.

Hay dos proposiciones de la Primera Parte de la Ética que son el eje respecto de las relaciones modales: la 29 y la 33. En *E1p29* Spinoza aborda la contingencia de manera directa, poniendo de manifiesto el estatus que le dará a la misma, afirmando que: “En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo” (Spinoza, 2000). En la demostración hay dos planos que aparecen unidos: por un lado, Dios, la substancia única, no puede ser llamada contingente; y los modos, los cuales se derivan de ella, tampoco, ya que estos se dan en cuanto la naturaleza divina es considerada en términos absolutos, o en cuanto se la considera como determinada a obrar de cierta manera.

De aquí Spinoza concluye que todas las cosas están determinadas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir sino también a obrar de cierta manera, y por ello nada es contingente.

En *E1p33* Spinoza afirma que las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna manera y en ningún otro orden que como lo han sido. El primer escolio de dicha proposición tiene sentido conclusivo: “[...] en las cosas no se da absolutamente nada por lo que se digan contingentes”, y expone por primera vez las definiciones de algunas modalidades: una cosa es necesaria ya sea en razón de su esencia, ya sea en razón de su existencia; es

⁵ Pero quizás este punto se podría interpretar de una manera más precisa utilizando la distinción *freguena* ya expuesta, afirmando que si bien en ambas situaciones hay una idea de analiticidad en juego, en el caso de cómo se deduce la existencia de Dios a partir de su esencia o definición sería un ejemplo de analiticidad en sentido “amplio”, mientras que en el caso de cómo se deduce la existencia de las cosas a partir de la sola esencia o definición de Dios sería un ejemplo de analiticidad en sentido “restringido”. Pero esto solamente lo presento acá como una intuición, pues por ahora no podría decir más al respecto.

imposible cuando su esencia implica contradicción, o cuando no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa; y algo es contingente sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En este caso Spinoza aclara que en tanto que de algo se nos oculta el orden de las causas, a eso lo llamamos contingente o posible (2000, *E1p33e1*).

Por lo tanto, en la Primera Parte de la Ética Spinoza utiliza la noción de “necesidad” por un lado en sentido metafísico, una necesidad *simpliciter* cuyo sentido podemos encontrar fundamentado en *E1p8e2* (cosa que también está claramente expuesta en *E1p19e* y *E1p20c1*), donde se afirma que tanto la esencia como la existencia de Dios son una verdad eterna. Pero la primera definición acerca de la *causa sui* no tiene este sentido, sino que allí se sostiene una necesidad lógica que es analítica, lo cual nos lleva a concluir que Spinoza no distingue entre necesidad lógica y necesidad metafísica cuando se refiere a la existencia y esencia de Dios.

Ahora bien, cuando Spinoza se refiere a los modos en tanto que se derivan necesariamente de la naturaleza divina, es decir, en tanto se entiende a Dios como su causa (*natura naturans*), estamos frente a una necesidad metafísica. Sin embargo, ella también podría entenderse como una necesidad lógica, en tanto que la esencia y la existencia de los modos también se *deduce* del concepto de Dios. Lo anterior ratificaría el hecho de que para Spinoza no habría una distinción entre necesidad lógica y necesidad metafísica.

Entonces ¿qué sucede con las nociones de “contingencia” y “posibilidad”? Pareciera que la sinonimia con la cual Spinoza opera entre la necesidad lógica y la necesidad metafísica, por un lado, y la manera de concebir lo posible como contingente y viceversa, extiende un puente entre el plano lógico-metafísico y lo epistémico. Las cuestiones referidas a los modos, siempre dependen del conocimiento de la causa mientras que en el caso de la substancia se deriva de su propia definición, es decir, de su esencia.

Es hasta tal punto incuestionable para Spinoza el intercambio entre las definiciones de “contingencia” y “posibilidad”, que la definición de “posibilidad” que ofrece en *IE* (ya citada más arriba) es *la misma* que ofrece para “contingencia” en *E1p33e1*.

El carácter epistémico de la noción de contingencia (o posibilidad) es ratificado en *E2p31c*, donde se afirma que en el único sentido en que se puede hablar de contingencia de las cosas es respecto a nuestro conocimiento sobre la duración de ellas:

De aquí se sigue que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles. Pues no podemos tener ningún conocimiento adecuado de su duración (*por la prop. precedente*), y esto es lo que tenemos que entender por contingencia y posibilidad de corrupción de las cosas (*por 1/33e*). Ya que (*por 1/29*), aparte de esto, no se da nada contingente (Spinoza, 2000).

Esta idea ratifica la tesis de que Spinoza utiliza este concepto consistentemente en toda su obra. Pero principalmente es coherente con su noción de necesidad en Dios (Dios

como *causa sui*) y desde Dios (Dios como causa de las cosas), pues ambas implican que en la realidad no hay nada propiamente contingente.

Resulta por lo menos extraño que Spinoza sólo realice una distinción entre lo “contingente” y lo “posible” muy avanzado en la *Ética*. En efecto, solo en las definiciones de la Cuarta Parte aparecen los conceptos respectivos, los cuales según el autor no habían sido distinguidos con anterioridad “porque allí no era necesario distinguirlos con precisión” (Spinoza, 2000, *E4d4*). Allí define “contingencia” y “posibilidad” de manera tal que ambas quedan circunscritas al ámbito de los modos. Pero, extrañamente, en relación con el concepto de “contingencia”, realiza un giro respecto de lo planteado en *E2p31c*. Pues ahora, de acuerdo a la nueva definición, la contingencia no se presenta como un fallo de nuestro conocimiento, sino que se entendería como una cierta propiedad de las cosas singulares, en la medida que en su esencia no hay nada que afirme o niegue su existencia. Es decir, algo es contingente en la medida que no encontremos la imposibilidad de que aquello exista o no exista, en donde la posibilidad de dicha existencia o inexistencia no se encuentra en la definición o esencia de la cosa misma⁶. Por su parte, la definición de “posible” sí tiene el componente epistémico del cual ya hemos hablado en relación con lo contingente, pues por “posible” Spinoza entiende cualquier cosa singular en la medida en que desconocemos las causas que determinan la aparición de un modo finito⁷.

Ahora bien, ¿esto quiere decir que existe una contradicción o una inconsistencia en el tratamiento que Spinoza realiza de estos conceptos en la *Ética*? Creo que no, pues al parecer las definiciones presentadas en la Cuarta Parte se pueden integrar, en la medida que se refieren a las mismas cosas singulares o modos finitos. En efecto, aquello que es contingente, lo es en la medida que en su propia esencia no se encuentra la causa de su existencia; pero si la cosa existe entonces debe tener su razón en una causa externa a ella, y en la medida que desconocemos esas causas, catalogamos como “posible” a esas mismas cosas. En otras palabras, no se puede decir en sentido estricto que la contingencia sea una propiedad de las cosas, pues precisamente es la negación de una propiedad (la negación de tener en la propia esencia la razón de la existencia o la inexistencia) y que, por ello, al no encontrar la razón de la existencia o inexistencia de la cosa en ella misma, y al intentar buscarla en causas externas y tampoco encontrarlas, es que llamamos a esas mismas cosas “posibles”. Por ello, tanto el concepto de “contingencia” como el de “posibilidad” mantendrían su carácter puramente epistémico y se encontrarían acordes con el modo de definir que sostiene Spinoza, que se encuentra en el ya citado *E1p8e2*. En efecto, si la definición de una cosa se da por su causa y si la causa de una cosa puede estar en ella misma o fuera de ella, se llamará “contingente” a aquella cosa de la

⁶ “Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a su sola esencia, no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya” (2000, *E4d3*).

⁷ “Llamo posibles a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a las causas por las que deben ser producidas, no sabemos si están determinadas a producirlas” (2000, *E4d4*).

cual no concebimos su causa en ella misma y se dirá “posible” a aquella misma cosa de la cual no podemos concebir su causa fuera de ella. Pero, tanto lo uno como lo otro, siguen siendo fallos en nuestro conocimiento, pues para Spinoza todo en la naturaleza tiene una causa por la que existe o por la que no existe (2000, *E1p11dem*).

2 EL DETERMINISMO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Ya había mencionado que el argumento determinista que Spinoza desarrolla en la Primera Parte de la *Ética* se inicia en *E1p16*, que es donde se expresa la forma que los modos se derivan necesariamente de la naturaleza divina. Pero es en *E1p22* y *E1p23* donde dicha tesis adquiere un significado más preciso y obtiene su mayor rendimiento.

En *E1p22* Spinoza expresa: “Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto que está modificado por una modificación tal que por él existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito” (Spinoza, 2000). Mientras que en *E1p23* el filósofo afirma: “Todo modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse necesariamente o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita” (Spinoza, 2000). Si se analizan este par de proposiciones se puede entender que la segunda es la explicitación de la primera. Pues lo que expresa *p22* es que todo lo que se sigue de una modificación necesaria e infinita de algún atributo de Dios es también necesario e infinito; mientras que *p23* va a sostener que los modos necesarios e infinitos son los que cumplen con el hecho de derivarse de una modificación necesaria e infinita de algún atributo divino. Se podría afirmar que esta es la esencia de todo sistema determinista, pues como Bennett sostiene, expresaría la noción básica de “necesidad”, aquella explicitada en el axioma *K* de la lógica modal (Bennett, 1984) y que expresa la forma de la necesidad que es la base de todos los sistemas modales⁸. Esto querría decir que de la necesidad de la relación entre modos que son infinitos se deduce la necesidad de cada uno de dichos modos.

Pero lo anterior se aplica a los modos divinos que son infinitos, lo que no implica en principio que dicho razonamiento se pueda extrapolar los modos finitos (como cada uno de nosotros, por ejemplo). Por tal motivo Spinoza ingresa una tercera proposición que irá cimentando su argumento determinista.

En *E1p28* Spinoza (2000) afirma que:

Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir

⁸ El axioma *K* sostiene que: $L(p \rightarrow q) \rightarrow (Lp \rightarrow Lq)$, esto es que, si es necesario que de una cosa se siga otra, entonces, tanto la una como la otra son necesarias y se sigue una de otra.

y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito.

Esta proposición explicitaría la forma en que la necesidad opera en los modos finitos, es decir, el modo en que el determinismo se expresa en un mundo como el nuestro. Así, cada cosa finita es determinada a existir y obrar por otra cosa finita que es también determinada por otra, y así en una regresión hasta el infinito.

De alguna forma, en estas tres proposiciones presentadas, Spinoza operaría con su teoría definicional y, por ende, con el principio de razón suficiente, como se expuso en su momento. En efecto, tanto en los modos infinitos como en los modos finitos, puesto que su esencia no implica la existencia (*E1p24*), su existencia debe ser buscada en otro. En el caso de los modos infinitos aquello otro es una modificación infinita que se deriva necesariamente de algún atributo divino, mientras que en los modos finitos aquello otro es un modo finito también.

Así Spinoza fundamenta ontológicamente el orden en que se define la existencia y esencia de todo lo existente: a) por un lado, Dios o la sustancia que, por ser causa de sí, se define por sí misma y existe por sí misma; y, b) por otro lado, tanto los modos infinitos como finitos que por ser en otro se definen por otro (y la unión de “a” y “b”, según *E1a1*, es todo lo existente). En ambos casos opera un principio de necesidad que se encuentra tanto en lo absolutamente infinito (Dios), lo infinito (los modos infinitos) y lo finito (los modos finitos).

Pero Spinoza argumentará que dicho principio de necesidad no es distinto en el caso de Dios y en el caso de los modos (ya sean finitos o infinitos), sino que en definitiva es uno y el mismo principio el que determinaría tanto a Dios a obrar y existir como a las cosas creadas (infinitas o finitas) a obrar y existir. Por ello Spinoza (2000) sostiene en *E1p28* que: “En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo”. Y creo que la demostración del propio Spinoza para esta proposición es clave para entender la tesis que sostengo, esto es, que la idea de necesidad con la cual Spinoza explica la existencia de Dios es la misma idea con la cual se explica la existencia de las cosas. En efecto, tal demostración sostiene que:

Todo lo que es, es en Dios (*por 2/25*); pero Dios no puede llamarse cosa contingente, porque (*por 1/11*) existe de forma necesaria y no contingente. Además, los modos de la naturaleza divina también se han seguido de ella necesaria y no contingentemente (*por 1/16*), y ello en cuanto que se considera la naturaleza divina determinada, o bien de modo absoluto (*por 1/21*) o bien de cierto modo, a actuar (*por 2/ 28*). Por otra parte, Dios no sólo es causa de estos modos, en cuanto que simplemente existen (*por 1/24c*), sino también (*por 1/26*) en cuanto que se consideran determinados a obrar algo. Y, si no son determinados por Dios (*por la misma 1/26*), es imposible y no contingente que se determinen a sí mismos; y, al revés (*por 1/27*), si son determinados

por Dios, es imposible y no contingente que se vuelvan a sí mismos indeterminados. En consecuencia, todas las cosas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a existir y a obrar de cierto modo, y no se da nada contingente (Spinoza, 2000, E1p28d).

Así, nada hay de contingente en la naturaleza y todo se ordena, existe y obra de una manera necesaria. Pero si esto es así, entonces Spinoza puede afirmar lo que se puede entender como la conclusión de su argumento determinista⁹, lo cual expone en E1p33: “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de cómo han sido producidas” (Spinoza, 2000).

Como vemos, esta *última* proposición expresa el primer sentido de la tesis determinista que expuse en la introducción de este escrito, es decir, la idea de que el mundo no ha podido ni puede ser de otra manera de la que es, no existiendo nada contingente en él, sino que todo está determinado de manera necesaria. Así, por lo tanto, en el caso de un ser humano, cuando afirma decidir algo en realidad no está decidiendo nada, pues para poder decidir deben existir opciones, siendo la negación de la existencia de opciones precisamente una de las consecuencias de esta manera de entender el determinismo. En otras palabras, el determinismo de Spinoza es una forma de necesitarismo.

Atribuir la tesis necesitarista a Spinoza no está exento de controversia, pues si bien varios comentaristas la sostienen y hay argumentos fuertes para ello¹⁰, existen intérpretes que lo niegan o que proponen una tesis necesitarista más deflacionaria o moderada. Una de estas posiciones es la argumentada por Curley y Walsky (2003), quienes sostienen que en el caso de los modos finitos (por ejemplo, de los seres humanos) cabría un espacio de contingencia, ya que la existencia de dichos modos no es necesaria en virtud de su sola esencia, sino en cuanto que hay una causa externa que los determina a ser y obrar de tal o cual manera. Para sostener la contingencia de los modos finitos, los autores mencionados argumentan a favor de que la metafísica de Spinoza sería consistente con la existencia de mundos posibles, cada uno de los cuales actualizaría una cadena causal infinita conformada por modos finitos. Pero que, dada la absoluta infinitud de Dios, no se podría sostener que solamente existe una cadena causal, sino que ellas deberían ser también absolutamente infinitas desde la perspectiva de la eternidad divina. El hecho de que se actualice tal o cual mundo posible solamente estaría relacionado con el carácter temporal de cada cadena causal y de la finitud de los modos que la constituyen.

⁹ Tanto Wolfson (1934) en el primer volumen de su clásico *The philosophy of Spinoza*, como Bennett (1984), Nadler (2006) y Della Rocca (2008), en sus obras ya citadas, reconstruyen el argumento determinista de Spinoza de manera equivalente, llegando así a la conclusión expuesta.

¹⁰ En este caso quizás uno de los argumentos más fuertes y depurados es el desarrollado por Garrett (1991), el cual tiene una versión actualizada (Garrett, 2018), en la cual además responde al argumento de Curley y Walsky (2003) por un necesitarismo moderado que, por lo demás, tuvo como referente de crítica a la primera versión del argumento de Garrett ya mencionado.

Entonces, del hecho de que la metafísica de Spinoza soporte mundos posibles, se concluiría que habría un espacio para la contingencia en cada mundo actualizado y, por ende, para estos autores, se haría más plausible o verosímil¹¹ la tesis necesitarista que apoya.

Ahora bien, y volviendo a mi argumento, el necesitarismo que se atribuiría a lo modos finitos no afecta solamente a ellos, sino también y primordialmente a Dios mismo. La Naturaleza no puede actuar sino de la manera en que sus propias leyes la han determinado a actuar. Esta tesis es bastante controvertida dentro de la filosofía de Spinoza, pues el libre arbitrio fue tradicionalmente entendido como una propiedad de Dios y, como ya se mostró en la introducción, esta forma de entender el determinismo precisamente rechaza cualquier tipo de libre arbitrio. Lo que Spinoza está diciendo es precisamente que Dios no pudo haber actuado de otra manera y eso es parte de la perfección divina pues, como sostiene en *E1p33e2*, concebir que Dios pudo haber hecho las cosas de una manera distinta es pensar que Dios no posee la naturaleza perfecta que ya se ha concebido de él.

Pero lo anterior no quiere decir que Dios no sea libre, muy por el contrario, para Spinoza actuar necesariamente de acuerdo a las leyes de la propia naturaleza es la expresión perfecta de su propia libertad pues, como lo expresa en *E1d7*, algo es libre en la medida que “existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar” (Spinoza, 2000).

Spinoza discute, no solamente en la *Ética* (por ejemplo, en *E1p33e2*) sino también en varias de sus cartas (*Ep*), que es un error oponer al concepto de necesidad el concepto de libertad. Por ejemplo, en la Carta 43 a Jacob Ostens argumentará que:

Pues yo he afirmado que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos afirman que de la naturaleza de Dios se sigue que él se entiende a sí mismo. Nadie niega que esto se siga necesariamente de la naturaleza divina, y, sin embargo, nadie entiende que Dios se entienda a sí mismo coaccionado por alguna fatalidad, sino que, de forma totalmente libre, aunque necesaria (Spinoza, 1988, *Ep*, 221-222).

Del mismo modo en la Carta 58 a Schuller, Spinoza expondrá una tesis sobre el concepto de libertad idéntico al que expone en la *Ética*:

Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de la naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve usted, pues, yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad (Spinoza, 1988, *Ep*, 265).

¹¹ La cuestión de la discutible plausibilidad de la tesis necesitarista que Spinoza apoyaría, en el ámbito de los estudios sobre Spinoza está sustentada en buena medida en el argumento de Jonathan Bennett (1984) al respecto, que es uno de los principales críticos de esta idea spinociana.

Lo expuesto aquí en estas cartas, más lo expresado por Spinoza en *E1p33e2*, da cuenta de una distinción crucial en Spinoza: la libertad no se opone a la necesidad, más bien la libertad se opone a la coacción. Dios actúa libremente en el mismo sentido que actúa necesariamente o determinado por sí mismo. Por lo tanto, que la naturaleza de Dios determine sus propias acciones no niega en absoluto su libertad, muy por el contrario, la reafirma.

Podría sostenerse, entonces, respecto del problema del libertarismo y el determinismo con el cual inicié este texto, que Spinoza sería una especie de compatibilista respecto de dicha cuestión por lo menos en Dios, ya que en él no existiría oposición entre ser libre y estar determinado (que es precisamente lo que afirma un compatibilista). Pero obviamente esto no es suficiente para afirmar un compatibilismo en el sentido que lo tiene el problema de la libertad y el determinismo, ya que es un problema en relación con el ser humano.

Sin embargo, podría pensarse lo siguiente: si bien es cierto que un ser humano, por ser un modo finito, estaría coaccionado a actuar de cierta y determinada manera (por lo que se afirma sobre dicho concepto en la Carta 58 y en *E1d7*; y también por *E1p33*). También es cierto que un ser humano, por ser un modo finito, siendo un eslabón dentro de una cadena causal, también en algún punto es causa de múltiples otros modos. Es decir, por el hecho de encontrarse en un entramado infinito de causas y efectos, él también es causa en algunos momentos de ciertos modos. Si ser causa, como Spinoza lo afirma en múltiples oportunidades, es la expresión de la naturaleza de una cosa y si dicha expresión de la naturaleza no es más que ser libre (por la definición de libertad), entonces no se puede negar que, en algunos momentos, cuando un modo finito como el ser humano actúa como causa (en la medida que expresa su naturaleza), actúa de manera libre.

Pienso que este razonamiento es clave para poder entender toda la reflexión que parte en la Tercera Parte de la *Ética* y que creo tiene como uno de sus núcleos el concepto de “causa adecuada”. En efecto, para poder ser causa adecuada” (como Spinoza dice que nosotros podemos ser) en primer lugar se debe aceptar que nosotros podemos ser causa. Así, *ser libre, en el caso del ser humano, no sería estar fuera o por sobre el orden necesario y determinado de las causas, sino ser parte consciente de dicho orden.*

Finalmente, y sólo como una vía posible de entender el problema de la libertad y el determinismo en el ser humano, en donde he mostrado que el determinismo de Spinoza tiene más ingredientes compatibilistas de los que se podrían pensar a primera vista, expongo la siguiente idea del autor:

Además, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni las leyes divinas ni las humanas. Porque las enseñanzas morales, reciban o no de Dios la forma de ley, son divinas y saludables, y el bien que se sigue de la virtud y del amor divino, no es más o menos deseable porque lo recibamos de Dios como juez o porque emane de la necesidad de la naturaleza divina; como tampoco de los males, que se siguen

de las malas obras, son menos de temer porque se sigan necesariamente de ellas. Y finalmente, cuando obramos, ya actuemos necesariamente, ya libremente, siempre somos guiados por la esperanza o por el miedo. Por tanto, está equivocado al afirmar que *yo sostengo que no queda lugar alguno para los preceptos y mandatos* y al proseguir diciendo que *no hay ninguna esperanza de premio o de pena, cuando se atribuye todo al destino y se defiende que todo emana de Dios con necesidad inevitable* [cursivas en el original] (Spinoza, 1988, *Ep*, 222-223; 312).

Lo anterior mostraría que para Spinoza se puede entender que hay un sentido en que, si bien, las cosas ocurren de manera necesaria, eso no les quita valor a las leyes ni a la esperanza de premios y castigos mediante los cuales nosotros naturalmente actuamos. Pero también ello implicaría que hay un sentido en Spinoza por el cual nosotros debemos entendernos como responsables de nuestros actos, pues de no ser así, ¿de qué manera podría justificar Spinoza que tienen sentido las leyes, premios y castigos humanos, como lo expresa en las cartas citadas? Si esto es así, y como se expuso en la parte introductoria, no sólo no habría evidencia a favor, sino que habría evidencia en contra de afirmar que Spinoza defendería una tesis determinista en el segundo sentido de los expuestos en dicho lugar. Pues, precisamente, ese segundo sentido de determinismo niega que el hombre pueda ser responsable de sus actos, ya que *él no sería causa de ningún evento*. De esta manera, el determinismo de Spinoza sería afín a la tesis compatibilista inicialmente mencionada.

CONSIDERACIONES FINALES

El presente artículo buscaba dilucidar el sentido que Spinoza le atribuye a la necesidad en su metafísica, para, a partir de allí, comprender el significado que dentro de su filosofía adquiere el determinismo.

El análisis desarrollado muestra que para el autor la idea de necesidad posee un fuerte carácter lógico, la que el filósofo no distingue de su alcance metafísico. Se evidencia, además, que esta idea de necesidad opera de la misma forma tanto en Dios o la Naturaleza, como en los modos derivados de Dios, ya sean ellos infinitos o finitos, como el ser humano.

Ya que la metafísica de Spinoza opera bajo el principio de razón y puesto que Dios al ser *causa sui* y determinarse a sí mismo ha creado todo lo posible (por ser él mismo absolutamente infinito), entonces se entiende que el determinismo de Spinoza significa que el mundo no puede ser de otra manera, pues ya todo lo posible de ser ha sido creado por Dios en un orden ya determinado por sus propias leyes. De esta forma, el determinismo de Spinoza adquiere la forma del necessitarismo. Si bien esta tesis necessitarista es apoyada por diversos intérpretes de la metafísica de Spinoza, no es menos cierto que no deja de ser controvertida y ha generado discusiones entre quienes sostienen que es inverosímil o proponen un necessitarismo

más moderado que de alguna forma de cabida a la contingencia en el mundo. Profundizar en torno a este debate sería una tarea que, por su extensión y complejidad, se podría abordar en otro trabajo.

Ahora bien, la tesis necessitarista se opone a la idea de libre arbitrio, pues el libre albedrío requiere la existencia de posibilidades alternas, cosa que en una realidad necessitarista como la que construye Spinoza no existe. Sin embargo, ello no se opone a la idea de que un individuo puede ser causa de otra cosa, es decir, a la idea de que un individuo puede ser un agente causal. En este sentido, en el orden de los modos, cada uno de ellos opera necesariamente como un agente causal. De esta manera, la idea de libertad del ser humano va a estar ligada a la conciencia del mismo dentro de la cadena causal de la que forma parte, es decir, va a estar relacionada con la conciencia que cada uno puede tener como “causa adecuada”.

Este último punto no es analizado en profundidad en el presente trabajo, pues escapa al objetivo primordial del mismo, pero creo que en esta investigación se exponen las tesis claves de la metafísica general spinociana que permitirían profundizar en la manera de entender la libertad humana para el autor. En efecto, todo el desarrollo de la libertad en el ser humano, que Spinoza desarrolla principalmente a partir de la Tercera Parte de la *Ética* estaría, estaría fundado en la idea de “causa adecuada”, la cual se comprende a partir de la tesis necessitarista del autor.

Un análisis más acucioso de la manera de entender la libertad humana a partir de los principios expuestos, mostraría con mayor claridad aún que el determinismo spinociano no niega la libertad de actuar en el ser humano, lo que permite clasificar esta teoría como una forma de compatibilismo. Lo anterior, además, tendría una serie de consecuencias morales, principalmente respecto de la posibilidad de responsabilizar a los seres humanos por sus actos, sin que ello sea contradictorio con esta forma de determinismo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Andrea Pierri por el apoyo en el desarrollo de una versión seminal de este trabajo, gracias a lo cual pude pensar en explayarme en una serie de ideas aquí expuestas.

REFERENCIAS

BENNETT, J. **A study of Spinoza's Ethics**. Indianapolis: Hackett, 1984.

CORNMAN, J.; LEHERER, K.; PAPPAS, G. **Introducción a los problemas y argumentos filosóficos**. México, D. F.: UNAM, 1990.

CURLY, E.; WALSKY, G. Spinoza's Necessitarianism Reconsidered. *In*: ROCCO, J.; CHARLES, H. (ed.). **New Essays on the Rationalists**. New York: Oxford University Press, 2003. p. 241-262. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/0195165411.003.0011>. Acceso en: 10 mar. 2023.

DELLA ROCCA, M. **Spinoza**. New York: Routledge, 2008.

FREGE, G. **Conceptografía**. México, D. F.: UNAM, 1972.

GARRETT, D. Spinoza's Necessitarianism. *In*: YOVEL, Y (ed.). **God and Nature in Spinoza's Metaphysics**. Leiden: Brill, 1991. p. 191-218.

GARRETT, D. **Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2018.

HAACK, S. **Filosofía de las lógicas**. Madrid: Cátedra, 1982.

NADLER, S. **Spinoza's Ethics: An introducción**. New York: Cambridge University Press, 2006.

SMILANSKY, S. The Ethical Advantages of Hard Determinism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 52, n. 2, p. 355-363, jun. 1994. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/2108494>. Acceso en: 10 nov. 2023. SMITH, S. What kind of democrat was Spinoza? **Political Theory**, v. 33, n. 1, p. 6-27, feb. 2005. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591704268640>. Acceso en: 25 mar. 2023.

SPINOZA, B. **Correspondencia**. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

SPINOZA, B. *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.

SPINOZA, B. **Pensamientos metafísicos**. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 2006a.

SPINOZA, B. **Tratado de la reforma del entendimiento**. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 2006b.

WOLFSON, H. **The philosophy of Spinoza** (v. I). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934.

WRIGHT, G. v. **Ensayo de lógica modal**. Buenos Aires: Rueda, 1970.