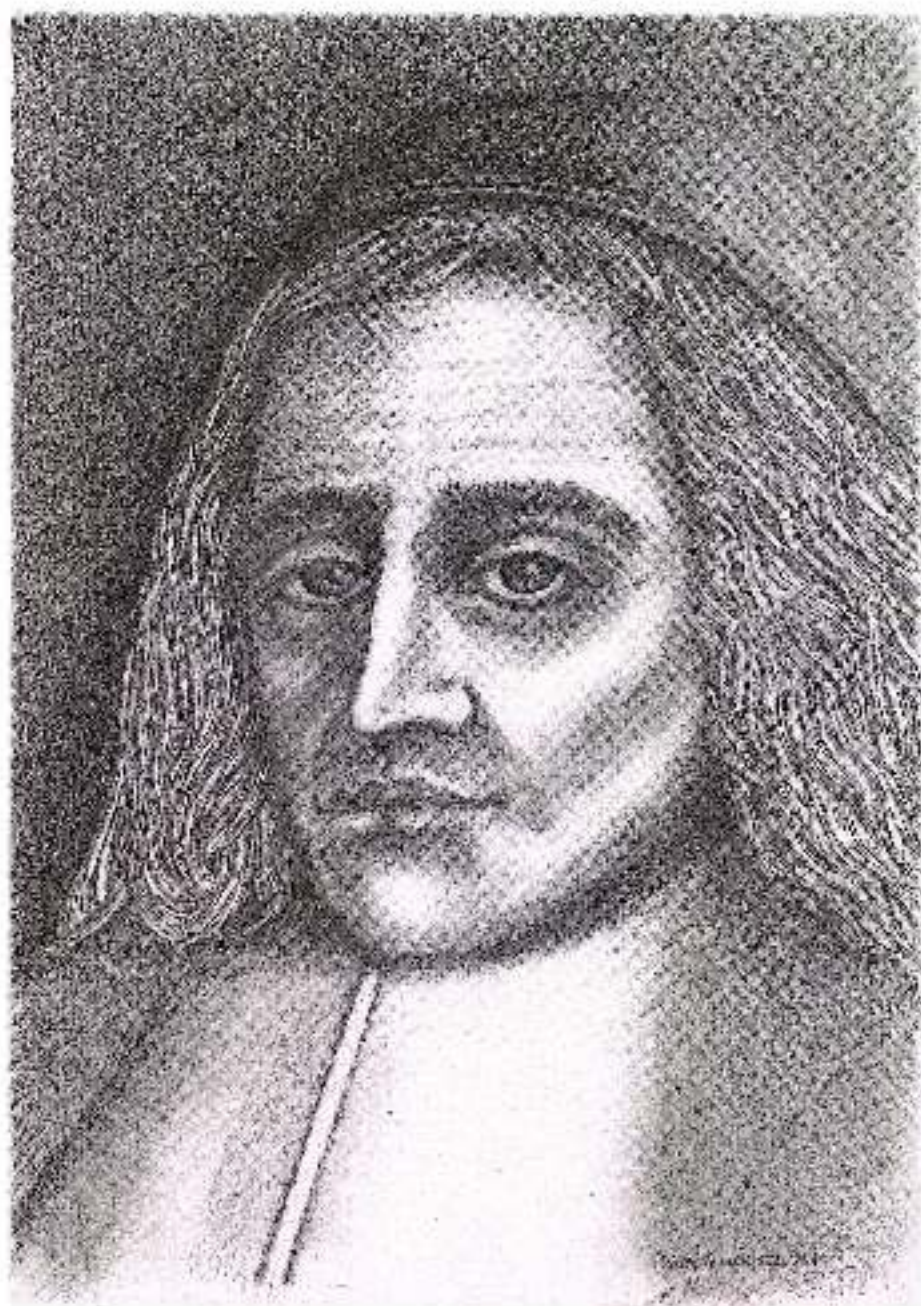


ISSN 0120-0216



aleph



octubre/diciembre 2011, año XLV

No. 159



ISSN 0120-0216

Resolución No. 00781 Mingobicrno



Ilustraciones de carátula e interiores de contracarátula:
Retratos a lápiz de Baruch Spinoza,
elaborados por Pinar González-Gómez (Madrid, 2011)

Consejo Editorial

Luciano Mora-Osejo
Valentina Marulanda
Heriberto Santacruz-Ibarra
Lia Master
Jorge-Eduardo Hurtado G.
Marta-Cecilia Betancur G.
Carlos-Alberto Ospina II.
Carlos-Enrique Ruiz

Director

Carlos-Enrique Ruiz

Tel-Fax: +57.6.8864085

<http://www.revistaaleph.com.co>

E-mail: aleph@une.net.co

Carrera 17 N° 71-87

Manizales, Colombia, S.A.

Impresa en Editorial Andina
Diagramación: Andrea Betancourt G.

octubre/diciembre 2011

aleph

El psicoanálisis ^{no} es
ayuda a entender el ^{no} ~~psicoanálisis~~
movimiento ~~psicoanálisis~~
tica de muchos filóso-
sofos. Aquí en este
trabajo, ^{escribiremos} ~~se trata~~ del
caso de Spinoza.

Obvio para que no
tanto a Spinoza como a
un momento del psico-
análisis, sino más bien
la costura, en el orden
de acceso al ^{psicoanálisis}
ta ^{psicoanálisis}, al menos
en mi caso personal.
pregunta el conocimiento
del psicoanálisis y de-
pués el conocimiento
de Spinoza.

De las múltiples
combinaciones del psicoanálisis
movimiento de Spinoza con

Guillermo Arcila-Arango
(de sus notas sobre Spinoza en cuaderno de 1971)

Consideraciones sobre vida y pensamiento de Baruch Spinoza

Guillermo Arcila-Arango

Comentadores superficiales de Spinoza, por ejemplo Voltaire, así como el enciclopedista Bayle en su diccionario filosófico, hablan con desprecio y con horror de su pensamiento. Por lecturas ligeras de su obra, se le ha tratado de destructor de la moralidad tradicional y de ateo.

Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632, en el seno de una familia acomodada, de confesión judía, que había emigrado de la península Ibérica, a raíz de las persecuciones religiosas que produjeron tantas muertes y tanta destrucción de riquezas y de valores, como las que se experimentaron hace pocas décadas en acciones antisemitas, por los nazis. Los abuelos y los padres de Spinoza permanecieron en España y Portugal como cripto-judíos, que para preservar vida y bienes hacían pública confesión de fe católica, pero conservaban en el fondo de sus corazones y en el interior de sus hogares la confesión tradicional judía.

A raíz de los cambios políticos en los Países Bajos, con el advenimiento de la República Holandesa y el

Conferencia pronunciada, sin texto escrito, en la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, el lunes 21 febrero de 1977, a propósito de los 300 años de la muerte de Baruch Spinoza. Transcripción de cinta conservada en la fonoteca de la Revista Aleph.

establecimiento de un país que se perfiló claramente como una de las potencias comerciales de la época, se alcanzaron unas relativas libertades, lo que permitió que número importante de familias de origen sefardita, como la de los padres y abuelos de Spinoza, emigrara a Amsterdam.

Spinoza pertenecía a familia acomodada, lo que permitió que fuera educado hacia la vida religiosa, a la profesión de Rabino en la comunidad judía de Amsterdam. En esta comunidad el acceso a las distintas ramas del saber y de la tradición judía se hacía a través del hebreo y del español, así que prácticamente el español fue uno de los idiomas nativos de Spinoza. Cuando más tarde, a consecuencia del desarrollo del pensamiento filosófico que lo separaba de cualquier clase de confesión religiosa, Spinoza fue excomulgado de la sinagoga de Amsterdam, escribió su defensa "Apología en relación con mi expulsión de la sinagoga", en idioma español. Hay varias referencias, también en la obra de Spinoza, a su permanente vínculo con la lengua española, por ejemplo en la *Ética* donde habla acerca de la muerte refiriéndose a Calderón de la Barca, quien padeció deficiencia arterioesclerótica a causa de la vejez. Esto para indicar una de las posiciones fundamentales en el desarrollo de la personalidad de Spinoza.

El desarrollo de su pensamiento lo llevó a apartarse de la confesión judía y de las demás religiones. Siendo un joven de tan grandes progresos en la comunidad judía, hubo temor de que su pensamiento pudiera desencadenar cualquier tipo de persecución contra los judíos en la misma Holanda. Parece que razones de tipo político determinaron la expulsión suya de la Sinagoga, como para lavarse las manos en la eventual responsabilidad con el pensamiento spinozista. A la muerte de su padre, y después de la expulsión de la Sinagoga, quedó importante fortuna que en virtud de tradiciones judías y gentiles se sometió a querrela, puesto que la hermanastra Rebeca la reclamaba toda, aunque iba en contra de la legislación. Spinoza defendió sus derechos ante los tribunales holandeses exigiendo que se le diera la parte de fortuna que le correspondía de acuerdo con las leyes. Al ganar el pleito, Spinoza le regaló toda su fortuna a su hermanastra, salvo una cama. Es una anécdota que ilustra el amor al derecho y la justicia, también su desprendimiento y su apartamiento de los apetitos corrientes que inspiraban a la mayor parte de sus antiguos correligionarios y al ambiente mercantil holandés.

Spinoza entonces quedó en pobreza absoluta y para ganarse la vida se consagró a la profesión de pulir cristales para lentes de aparatos de óptica. De esta manera adquirió profundo conocimiento del desarrollo de la física en el siglo XVII, en especial de las partes correspondientes a la luz, a la óptica, etc., conocimiento tan profundo que el filósofo Leibniz cuando escribió un tratado sobre óptica le envió los manuscritos a Spinoza para que conceptuara sobre las ideas que exponía en él.

Una vez desprendido de la comunidad judía, Spinoza no se unió a ninguna comunidad religiosa, para conservar la libertad de su pensamiento, pero adquirió amistades valiosas, por ejemplo la de Frans van den Enden, médico-biólogo que le enseñó el latín y quien murió refugiado en Francia, condenado a la horca a causa de sus ideas políticas. Otro grupo de amigos personales de Spinoza era cierto número de holandeses interesados en el desarrollo filosófico, pertenecientes a la secta de los "Colegiantes". Estos amigos inspiraron mucha de la actividad intelectual de Spinoza, en el sentido de vencer los obstáculos a su pensamiento.

A raíz de las persecuciones religiosas del siglo XVII, Spinoza no publicó sino dos obras en vida, una, los "Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos" (1663), tratado que elaboró a solicitud de uno de sus discípulos, en el que expone de manera objetiva el pensamiento cartesiano, y hace reservas de algunos aspectos. La otra obra fue el "Tratado teológico-político" (1670), con las iniciales del autor BDS, pero identificada con rapidez por sus amigos y discípulos. Spinoza fue objeto de creciente hostilidad a causa de las ideas expuestas en este tratado teológico-político. Decidió entonces no publicar nada más durante su vida, y solamente ese grupo de amigos, de plena confianza, recibían sus manuscritos y los discutían en reuniones privadas, le llevan los comentarios y los interrogantes, quien les respondía a ellos. De esta manera se desarrolló una actividad, dijéramos, clandestina.

La gran obra de Spinoza, la *Ética*, fue publicada varios meses después de su muerte. El *Tratado Político* que dejó incompleto a su muerte, fue publicado también en forma póstuma. El corto *Tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*, escrito en holandés, fue hallado en 1851. Otra obra que quedó incompleta fue el *Tratado de la reforma del entendimiento*, tuvo publicación póstuma.

De manera que debo insistir en que fue un ambiente muy especial en el cual se desarrolló la vida sentimental y de pensamiento de Spinoza. También a través de cartas dirigidas a amigos en Holanda y fuera, se nos muestra esta actividad. Hay una colección como de 70 cartas dirigidas a personalidades de la época, entre las cuales se destaca Heinrich Oldenburg, quien residía en Londres y fue durante mucho tiempo secretario de la Sociedad Real Inglesa, que era centro del pensamiento filosófico y especialmente de la filosofía natural, como se decía en la época, el incipiente pensamiento científico occidental.

La mayor parte de las obras de Spinoza, como en la mayoría de los filósofos de la época, fue escrita en latín y algunas de ellas traducidas posteriormente al holandés y a los distintos idiomas europeos. El latín era el idioma universal del mundo culto de la época.

La enfermedad que lo llevó a la muerte el 21 de febrero de 1677, fue la tuberculosis pulmonar, adquirida en la infancia y agravada por el polvillo producido en el pulimento del cristal. A su muerte hubo que vender los muebles para poder pagar el entierro.

¿Qué es lo que Spinoza legó al pensamiento europeo? En los textos de historia de la filosofía aparecen caracterizaciones de su pensamiento, que deben ser sometidas a interpretaciones y análisis. Una de ellas, por ejemplo, que el pensamiento de Spinoza es una continuación del pensamiento de Descartes, como discípulo de éste. Otra caracterización es el panteísmo, o por lo menos una expresión sui-generis del panteísmo. Otra es la de un rígido determinismo, por una consecuente negación de la libertad humana, de la responsabilidad humana, y de las concepciones populares del bien y del mal. Otra es su misticismo. Al final de la *Ética* él habla del amor intelectual a Dios, y entonces se le describe como místico. Hegel decía que Spinoza no había rebajado a Dios a la categoría de materia, sino que había elevado la materia a la categoría de divinidad, que había divinizado el universo, o deificado la naturaleza.

Numerosos poetas, franceses e ingleses, que leyeron a Spinoza, recibieron una fuerte impresión, en el sentido de la elevación de todo lo existente, del valor de todas las cosas y de una especie de fascinación poética, e inclusive religiosa, a partir de los fenómenos de la naturaleza humana y de la naturaleza en general.

La cuestión del panteísmo de Spinoza, el desarrollo de la teología spinozista, se puede entender como el desarrollo de líneas de pensamiento teológicas hasta un extremo tal en que el concepto tradicional de Dios queda completamente disipado. Una de las características de ese pensamiento filosófico es la afirmación de que la totalidad del ser es una, que no hay sino una sola sustancia, que es la naturaleza o Dios. Está la famosa frase de Spinoza: *Deus sive Natura*, Dios o la Naturaleza. De manera que Spinoza hablaba en ciertos momentos de Dios, y en otros de la naturaleza en su totalidad. Si Spinoza habla de la naturaleza en su totalidad, como el ser supremo, realmente en ese momento ha abandonado la concepción teológica tradicional, de un Dios espiritual, o de un Dios personal, de un Dios antropomórfico, que está separado de su creación. Spinoza nos lleva a identificar a Dios con la naturaleza, al abandono de la concepción tradicional de Dios y a emprender la comprensión de la naturaleza en general, en su totalidad. Esto para la época era un pensamiento profundamente peligroso. Sabemos, por ejemplo, que Descartes con la profundidad de su pensamiento, llegó un momento en que se abstuvo para mantener protegidas sus convicciones religiosas tradicionales. Lo mismo encontramos en Leibniz, en quien las concepciones religiosas tradicionales fueron interferidas y da viraje para preservar la tradición.

Spinoza no se detiene en nada de aquello. Consecuente con las premisas lleva el pensamiento hasta las últimas consecuencias, y podríamos decir que anticipa el pensamiento de los hombres de ciencia, como aparece en los siglos XIX y XX, cuando se abandona en la actividad científica el concepto de Dios. De manera que esto del panteísmo podría llamarse pan-naturalismo, puesto que la naturaleza y Dios son iguales. Y se puede hablar con la misma propiedad tanto de una, la naturaleza, como del otro, Dios.

En cuanto a la caracterización en el pensamiento de Spinoza del determinismo total, en la concepción de los fenómenos de la naturaleza, en realidad sabemos que las ciencias naturales, que empezaron a desarrollarse con notable intensidad en el siglo XVII, eran esencialmente deterministas, en la física, en la astronomía, en la química. La concepción de la causalidad de los fenómenos naturales es casi la premisa del pensamiento científico europeo. Lo que hizo Spinoza también fue llevar esto no solamente al aspecto de la física, o al atributo de la extensión, como dice él,

sino también al atributo del pensamiento, y a los fenómenos de la vida anímica humana. Este determinismo, consecuente con la posición científica, lo lleva entonces a negar el concepto tradicional del libre arbitrio, del libre decreto en nuestras decisiones, o de libertad personal, y por lo tanto a una concepción completamente diferente de la ética, y del bien y del mal.

Precisamente una de las afinidades entre el pensamiento psicoanalítico de Freud y el pensamiento spinozista, es que esa igualdad mantiene la afirmación de que todos los fenómenos psicológicos son determinados por otros fenómenos psicológicos, que todo lo que ocurre en la mente humana tiene una causa por razón de ser que lo hace comprensible. Este pensamiento de los actos fallidos que parecen productos de la casualidad, del azar, están profundamente determinados por actividades síquicas en niveles profundos, que la teoría psicoanalítica describe como pertenecientes al inconsciente síquico. Freud extendió en una forma concreta, a través de la observación y del análisis científico, la aplicación de principios determinísticos que desde el punto de vista filosófico Spinoza había llevado hasta las últimas consecuencias.

Los filósofos de la época, del siglo XVII, contemporáneos de Spinoza, comprendieron el estudio de la mente humana y del ser humano como un fenómeno también de la naturaleza, y por lo tanto al cual se le deberían aplicar las mismas causalidades de determinismo que se le aplicaban a la materia.

La concepción de Spinoza de la libertad es bastante diferente de la concepción tradicional. Spinoza, determinista y determinista en relación también con campos relacionados con el espíritu, mantiene un concepto de la libertad completamente diferente del tradicional. Para Spinoza ser libre es determinar por causas inmediatas que están dentro de la propia organización de cada uno. Forzar significa actuar por determinación o causas inmediatas que están fuera de la propia organización de uno. Es un poco un concepto más bien jurídico de la libertad el que sostiene Spinoza que un concepto tradicional. Para él todo acto es determinante. Pero un acto es libre cuando nace de causas inmediatas que están en la propia organización, y es obligado o forzado, compulsivo, cuando nace de situaciones extrañas a la propia organización del individuo. De acuerdo con este pensamiento de la libertad, Spinoza en su

época, desde el punto de vista político, fue un defensor de la libertad de pensamiento, ya que el pensamiento humano, o la razón humana, o la capacidad que cada uno de nosotros tiene de comprender los fenómenos, es lo que nos es más propio, es el resultado supremo de nuestra propia actividad vital. Por tanto, la libertad de pensamiento fue para Spinoza una de las condiciones necesarias para la organización social.

Otro aspecto importante del pensamiento de Spinoza, relacionado con su determinismo, es la esclavitud y la libertad humana, y el aspecto del bien y del mal. A través del estudio de las pasiones humanas, de los sentimientos humanos, de la vida afectiva del ser humano, de los impulsos que mueven al ser humano, Spinoza llega a una concepción muy diferente de la ética, que a grandes rasgos podría ser una defensa de la alegría como el bien supremo, y un rechazo de la tristeza o del dolor como el mal. Esto no podría llevar a pensar en el sentido de una concepción hedonista de la ética en que el bien se confunde con el placer y el mal con el dolor. Sin embargo hay algo que es peculiar en la ética de Spinoza, en consonancia con el concepto de libertad y de autodeterminación. Él piensa que toda tristeza es mala, que la tristeza es el resultado de la disminución en nuestra potencia de obrar, de nuestra potencia de perseverar en nuestro ser, que el conocimiento de nuestra propia actividad positiva, la claridad y la distinción con que sintamos nuestro ser nos trae alegría; cualquier debilidad en nuestras acciones nos trae sentimiento de tristeza. Hay alegrías para Spinoza que son completamente pasivos, que son el resultado del interjuego entre nuestra propia naturaleza y factores puramente externos. Hay alegrías que nacen de nuestra propia actividad, que son producto directo de la plenitud de nuestro propio ser, a las cuales se refiere Spinoza como el bien supremo.

¿Cuál es la actividad para Spinoza que realmente expresa nuestra autodeterminación? Es la capacidad de entender, de comprender, de conocer, es una alegría que es la alegría pura y el bien supremo. De manera que en la *Ética* de Spinoza la suprema alegría, el supremo bien, está ligado al conocimiento verdadero de las cosas. De esta alegría surge el conocimiento de la naturaleza, de las leyes que la rigen, del conocimiento que como seres humanos no somos un dominio fuera de la naturaleza, sino que somos parte de ella, de este conocimiento nace una alegría suprema. El conocimiento de la naturaleza origina una alegría y un amor por todas

las cosas del universo, es lo que lleva a Spinoza a su concepto, mencionado con anterioridad, en relación con su posible misticismo, del amor intelectual a Dios, a través del conocimiento, de la naturaleza, ya que Dios y Naturaleza son conceptos intercambiables. A través de esto nace una alegría superior acompañada de un amor hacia todas las cosas.

Entrar en mayores detalles sobre el sistema de pensamiento de Spinoza, su encadenamiento interno, no corresponde a esta intervención pública en la conmemoración del tercer centenario de su muerte; es más bien tema de un curso regular como el que vengo orientando en el programa de Filosofía de la Universidad de Caldas. Pero quería aprovechar la fecha para rendir homenaje a la memoria de Baruch Spinoza.



Fragmento de escultura de Spinoza en La Haya

Spinoza, la insurrecta razón de las emociones

Ben-Ami Scharfstein

Traducción del inglés: Aldemar Giraldo-Hoyos

Su nombre era Baruch en Hebreo, Bento en Portugués y Benedictus en Latín; su apellido era Spinoza, de Spinoza o Despinozaⁱ. Su madre murió cuando tenía seis años y su madrastra, cuando tenía 21; su padre, cuando tenía 22. Con motivo de la muerte de su padre, él y su hermano Gabriel asumieron el negocio familiar de importación y exportaciónⁱⁱ. Al igual que otros judíos españoles y portugueses, la familia había huido a Ámsterdam debido a la persecución religiosa. No todas las ciudades holandesas aceptaban a los judíos y, aún en Ámsterdam, donde se les dio el extraordinario privilegio de vivir fuera de un gueto, el gobierno los obligó a declarar que eran fieles a la ley de Moisés y que creían en Dios y en una vida futuraⁱⁱⁱ.

La influencia de la persecución sobre la vida judía en Europa ayuda a explicar, tanto la osadía del pensamiento de Spinoza y el formal ostracismo que lo aisló de la comunidad judía, como la muerte que lo había separado de sus padres. La muerte y el ostracismo lo liberaron de la mayoría de los límites sociales sobre su libertad para filosofar. La respuesta

El presente texto es una forma abreviada de: Ben-Ami Scharfstein, A comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant, State University of New York Press, 1998. El título para esta publicación corresponde a iniciativa de la Revista.

creativa hace su vida no menos ejemplarizante que el juicio y la muerte de Sócrates. De allí el siguiente recuento, relativamente detallado.

Forzados a escoger entre la emigración y la conversión, muchos judíos hispano-portugueses se habían convertido al Catolicismo. Inseguros de su sinceridad y talvez celosos de sus éxitos, los inquisidores trabajaron con un celo inquisitorial para desenmascarar a aquellos que permanecían judío-conversos, llamados en ese momento Marranos. Gracias a las amenazas y las torturas, los inquisidores forzaron a los judío-conversos a informar sobre otros en igual situación. Para realizar su trabajo, enviaron espías a Ámsterdam con el objeto de descubrir a los judío-conversos que se habían despojado de su disfraz, por lo cual sus propiedades en España y Portugal podían ser embargadas y sus familiares castigados por permanecer en esos sitios; los inquisidores los asumieron como judíos secretos. Tales víctimas de la Inquisición fueron aclamadas por los judíos de Ámsterdam como mártires^{iv}.

En la época de Spinoza, Ámsterdam era una floreciente metrópolis de unos 180.000 habitantes, con una comunidad judía de aproximadamente 5.000 miembros. Debido a que la comunidad estaba tan ampliamente constituida de refugiados o sus descendientes inmediatos, incluyendo muchos antiguos judío-conversos españoles o portugueses, estuvo sujeta a fuertes tensiones sociales. Entre los judíos nuevamente denunciados había aquéllos que habían estudiado teología y medicina en universidades ibéricas y preferían una fe bíblica desacralizada con una moralidad universal. Algunas veces se mofaron de los rabinos y las creencias ortodoxas predominantes^v.

La vida religiosa, civil y económica de la comunidad era administrada por un consejo electo de seis hombres respetables, la mayoría, empresarios. El consejo designaba sus rabinos. Oficialmente responsable de la conducta de los judíos que administraba, tenía que ser cuidadoso de no ofender sensibilidades cristianas^{vi}. Sus normas se aplicaron aún contra

ⁱ Los cristianos tendían a suponer que los judíos incrédulos minarían también a la Cristiandad. Los teólogos calvinistas habían acusado a la comunidad Judía-Portuguesa de producir numerosos incrédulos. Los teólogos holandeses, tratando de convertir a los judíos, recibieron respuestas desmedidas. Por lo tanto, los predicadores cristianos se dirigieron a los Estados Generales de Holanda para solicitar que se tomaran medidas contra los blasfemos cristianos. En 1677 la congregación judío-portuguesa de Leiden prohibió a sus miembros la participación en discusiones sobre asuntos de fe con cristianos. Esta prohibición fue ineficaz. Cfr. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, pp. 136, 272-73)

prominentes miembros, por las multas y la amenaza de ostracismo de la comunidad. Sus registros muestran que una excomunión podía durar sólo un día, aunque su promedio de duración era de varios meses. El castigo por medio de la excomunión era normalmente revocado cuando la persona acusada hacía una declaración pública de arrepentimiento. El caso de Spinoza fue muy excepcional, el cual no tuvo tiempo límite y estuvo marcado por un amargo lenguaje^{vi}.

Durante las dos semanas antes de la excomunión de Spinoza, el consejo estuvo preocupado por el reasentamiento de centenares de refugiados judíos del sur de Alemania^{vii}. El edicto de excomunión fue publicado en la sinagoga el 27 de julio de 1656. Spinoza tenía, en ese momento, 24 años. El edicto declaró que el consejo había tratado por diversos medios y promesas (aparentemente incluyendo una oferta de un subsidio regular), de apartarlo de su mal camino. Pero habiendo fracasado en conseguir la enmienda y, al recibir, por el contrario, más y más información sobre las abominables herejías que practicaba y enseñaba y sobre sus monstruosos hechos, y teniendo para ello numerosos testigos dignos de confianza, quienes han depuesto y dado testimonio en este sentido en la presencia del mencionado Spinoza, se convencieron de la verdad de este asunto^{viii}.

No se sabe exactamente a qué ideas y actos se refiere esta excomunión. Sin embargo, hay pistas. Una es banal, cuya justificación conocemos, pronunciada contra Juan de Prado en febrero de 1658². Otra clave es una carta enviada en abril de 1657 por William Ames, el jefe de la misión cuáquera, a Ámsterdam. Describe una conversación con una persona sin nombre, casi seguramente Spinoza, quien, parece, tradujo los panfletos misioneros cuáqueros al hebreo. Ames describe “un judío en Ámsterdam que es expulsado por los judíos (como él mismo y otros lo dijeron) debido a que no tuvo otro maestro que la luz”^{ix}

² Juan de Prado era un cripto-judío que había estudiado filosofía, medicina y teología en España. Practicaba un tipo de deísmo, de acuerdo con el cual el judaísmo, el islamismo y el cristianismo tienen el mismo fin, están basados en la ley natural e igualmente pueden llevar a la salvación. El y su esposa escaparon de España y, por consiguiente, de la Inquisición. Cuando llegó a Rotterdam, se unió a una sinagoga y practicó la medicina, pero fue tan pobre que tuvo que depender de la caridad de la comunidad. Un poco antes de la excomunión de Spinoza, Prado hizo una confesión pública de arrepentimiento por haber causado escándalo de palabra y hecho. En febrero de 1658 fue excomulgado por perseverar “en sus malas y falsas opiniones” y servir de instrumento “para influir negativamente en una cantidad de estudiantes jóvenes”.

Otras pistas son proporcionadas por dos informes hechos en 1659, antes de que Spinoza hubiese abandonado Ámsterdam, al tribunal inquisicional de Madrid. El informe, más filosófico que informativo, elaborado por un fraile agustiniano, habla del Dr. Prado y de alguien cuyo nombre familiar era de Espinoza... quien había estudiado en Leiden y era un buen filósofo... Ellos mismos le dijeron que habían recibido la circuncisión y habían observado las leyes de los judíos, pero que habían cambiado su punto de vista..., que Dios existe solamente en un sentido filosófico; y que, por consiguiente, ellos habían sido expulsados de la sinagoga...^x

Mientras los comerciantes que dominaban el consejo judío estaban probablemente menos interesados en las creencias de los individuos que en la solidaridad comunal y en la seguridad en un medio potencialmente hostil, Spinoza aclaró que, para él, el asunto crítico era la libertad de expresión. No sólo es el intento de limitarla en vano, dice él, sino que aquellos que sufren en su nombre son héroes, quienes piensan que es “una cosa gloriosa morir por la libertad... La única lección que se puede tomar a partir de su muerte es emularlos, o al menos, venerarlos”^{xi}.

Aislado de la comunidad judía, Spinoza se volvió amigable con grupos cristianos relativamente librepensadores. Estos grupos incluyeron, además de los cuáqueros, Menonitas y Colegiantes (asociación protestante del siglo XVIII en Holanda), quienes reaccionaron a la persecución calvinista dispensando al clero y orando en pequeños grupos o collegia. Mientras estaba en Ámsterdam, Spinoza hizo parte de un círculo filosófico de tales personas, algunas de las cuales siguieron siendo sus correspondientes^{xii}. Desde el punto de vista de ellos, Spinoza puede ser descrito como “un semi-cuáquero, un colegiante semi-incrédulo”^{xiii}.

Spinoza se mudó de Ámsterdam a la Villa de Rijnsburg, cerca a Leiden, luego, en 1663, a otra villa, Voorburg, en donde trabajó en sus escritos filosóficos, incluyendo una versión preliminar de su *Ética*. A mediados de 1665, antes de terminar la *Ética*, empezó a escribir el *Tractatus Theologico Politico*. Como él lo explicó en una carta, tiene varios propósitos: interpretar la Biblia para exponer los prejuicios de los teólogos, los cuales previenen a los hombres del pensamiento filosófico; para contrarrestar la opinión de las personas comunes, quienes lo acusan falsamente de ateísmo; y para vindicar la libertad a filosofar, que es suprimida por “la

excesiva autoridad e imprudencia de los predicadores^{xxv}. El *Tractatus*, publicado en 1670 y luego traducido al holandés, era anónimo, pero Spinoza fue identificado pronto como su autor. El escándalo se propagó por toda Europa, no solamente por su llamado a la libertad filosófica, sino también por su opinión de la religión común: como mera superstición basada en el miedo y la codicia, con una ridícula creencia en milagros; con su separación entre la razón, dirigida hacia la verdad, y la fe, dirigida a la obediencia, como también, por el sometimiento a las leyes del estado; también hizo parte de ese escándalo, su oposición al texto de la Biblia a favor de la "ley divina universal", la cual exige justicia, caridad, decencia y obediencia a la moralidad^{xxv}.

En 1670, Spinoza se mudó a Leiden (The Hague), en donde murió a la edad de 44 años, presumiblemente de tuberculosis. En el prefacio a sus trabajos póstumos, su amigo Jarig Jelles habla de su interés por la óptica, en la cual podría haber sido sobresaliente, y continúa: "pasó la mayor parte de su tiempo investigando la naturaleza de las cosas, reduciendo descubrimientos al orden, y comunicándolos a sus amigos... Era tal ardor por la búsqueda de la verdad que, de acuerdo al testimonio de aquellos con quienes vivió, durante tres meses sucesivos no salía a la luz"^{xxvi}.

El único trabajo que Spinoza publicó bajo su propio nombre (en 1663) fue su intento para demostrar *Los Principios de la Filosofía de Descartes, a través del método matemático*, o sea, a través del método Euclidiano. Este trabajo fue acompañado por un corto e independiente apéndice, *Pensamientos Metafísicos* (*Cogitata Metaphysica*). Los trabajos póstumos de Spinoza incluyen el *Breve tratado sobre Dios, el Hombre y su bienestar* (*Korte Verhandlung van God, de Mensch en deszelfs Welstand*), un inacabado *Tractatus Politicus*, un *Compendio de gramática hebrea*, correspondencia erudita de Spinoza, el *Tratado sobre la corrección del Intelecto* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*), publicado por primera vez a fines del siglo XVIII- y sobre todo, como se expresa en la portada, la *Ética Demostrada en Orden Geométrico* y dividida en Cinco Partes, las cuales tratan:

I. De Dios

II. Del Origen y Naturaleza de la Mente

III. Del Origen y Naturaleza de los Afectos

IV. De la Esclavitud Humana, o del Poder de los Afectos

V. Del Poder del Intelecto, o de la Libertad Humana

Las siguientes páginas sobre Spinoza están dedicadas a La *Ética* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*). Aunque su título completo expresa que será demostrada en orden geométrico, no hay explicación previa para suavizar la dureza con la cual se presentan las ocho definiciones y los seis axiomas del primer libro. Luego vienen treinta y seis proposiciones, cada una seguida de una demostración. La demostración se basa en las definiciones iniciales, en las proposiciones previamente demostradas o en ambas. Termina, como en la geometría Euclidiana, con Q.E.D (Lo que se quería demostrar). Esta estructura- definición, axioma, proposición, demostración- se conserva, con variaciones e interpolaciones informales, a través de la *Ética*. Algunas veces se agregan postulados o lemas (proposiciones subsidiarias) o escolios (un escolio es una nota amplificante) y una demostración puede tener corolarios.

Spinoza, sin duda, toma la idea del rigor demostrativo en la filosofía de acuerdo con los estándares de su tiempo. No se debe esperar que, algo más que Proclo, deba ser fiel a los estándares de rigor formal de hoy^{xvii}. No sorprende, entonces, que no alcance el rigor, e inclusive, la claridad que busca. El único ejemplo anterior encontrado aquí del rigor intentado, matemático y metafísico, es el de Proclo, pero tales intentos tienen una historia relativamente larga y complicada.

Spinoza es lo suficientemente flexible sobre su método para asumir que éste puede dar una presentación muy exacta de la filosofía de Descartes, en nada ajeno a él, aunque piensa que muchas de las doctrinas de Descartes son falsas. Aunque Spinoza no lo expresa así, el costo puede ser que (supone él) las premisas de su formalización de Descartes sean defectuosas^{xviii}. Spinoza sabe que su tipo de deducción- aquélla de una variedad de cosas a partir de un concepto aislado- no es lo mismo que una deducción matemática: a un corresponsal le admite, de buena gana, que a partir de la definición de una figura geométrica por sí sola, tal como un círculo, sólo puede deducirse una propiedad antes de que el círculo haya sido relacionado con otras cosas, por ejemplo, los radios dibujados desde su centro.

Para deducir más a partir de su definición, sostiene Spinoza, la extensión “debe ser definida por un atributo, el cual expresa esencia eterna e infinita. Pero, quizás”, agrega él, “si la vida lo permite, yo discutiré este asunto con usted en algún otro momento más claramente”^{xxix}.

Evidentemente, la actitud de Spinoza hacia la deducción es metafísica (en esto, él es como Proclo y Avicenna). Su deducción pretende ser formal, pero requiere la definición metafísica de las esencias de las cosas, a partir de las cuales se deducen luego las propiedades^{xx}. Sus cartas tienen repetidas expresiones de confianza en la certeza a priori de su tipo de deducción. Como creyente en las esencias íntimas, él expresa que no necesitamos la experiencia para definir cosas cuya existencia, idéntica con su esencia, “sigue de su definición”. De hecho, continúa, “ninguna experiencia podrá jamás enseñarnos esto: porque la experiencia no nos enseña la esencia de las cosas”^{xxi}. A un corresponsal que le pregunta sobre la posibilidad de un método perfecto, Spinoza responde que “el entendimiento no está, como el cuerpo, sujeto a accidentes” y que el verdadero método consiste sólo en el conocimiento del entendimiento puro, y de su naturaleza y leyes^{xxii}.

El método de Spinoza le permite considerar “las acciones y propiedades humanas justo como si fueran líneas, planos y cuerpos”, y lo libera de la apelación a cualquier autoridad pero no a la razón^{xxiii}. En su elogio, el traductor de Spinoza dice que “la elección de Spinoza del método axiomático representa nada más y nada menos que un impresionante compromiso con la honestidad intelectual y la claridad”^{xxiv}. Yo rechazo lo *impresionante*, estoy de acuerdo con la *honestidad* y agrego: el sentido del orden, la autocontención, la vigorosa fe en la razón y, junto con éstos, una fuerte defensa contra la controversia y el dolor socialmente infligido (como un armadillo enrollado en sí mismo, la *Ética* presenta una superficie que está blindada en cada punto).

Excepto en aquellos momentos en los cuales Spinoza explica informalmente, su texto es denso con un *staccato* de sentenciosas verdades que se mueven hacia adelante, hacia atrás y hacia adelante nuevamente. Esta densidad, con su aire de incontrovertible, tiene un efecto imponente, el cual podemos identificar como la retórica de Spinoza, retórica informalmente aumentada con un desprecio mordaz. Si uno suspende las propias

creencias y sigue el argumento en detalle, es fácil caer en el ritmo del pensamiento de Spinoza. El fuerte efecto que puede lograr no se puede transferir en recopilaciones (incluyendo la mía y tal vez, incluso, la de Spinoza). El se sentiría traicionado por mi fracaso para dar a su pensamiento la continuidad verificable en sí misma.

Antes de explicar los principales conceptos de la *Ética* de Spinoza, yo resumo su contenido en su propio crudo estilo. Especialmente, debido a que lo que sigue es un resumen, es probable que la secuencia de las ideas sea demasiado rápida para seguirla fácilmente, entonces, para alguien que no esté ya familiarizado con Spinoza, es probablemente lo mejor no tratar de entenderlo detalladamente, sino conseguir una impresión general- la conclusión de la secuencia mostrará hacia lo que esto tiende-. De acuerdo con su concepción de prueba, Spinoza comienza con definiciones. Su primera definición es de *causa de sí* (causa sui). Tal causa, dice Spinoza, es una cuya esencia involucra la existencia, con la cual él da a entender que es imposible concebir la causa, excepto como existente. De acuerdo con la tradición, identifica esta causa con la substancia; pero él agrega, poco convencionalmente, la substancia se concibe a través de ella misma, con lo que quiere decir que el concepto de substancia no se forma- no basado en, no subordinado a - a partir del concepto de algo más^{xxx}. Luego define el *atributo*. Un atributo, dice, es lo que el intelecto percibe como la esencia de la substancia. Después define el término *modo* (usado por Descartes como un equivalente del *accidente* tradicional), como una modificación (“afección”) de la substancia. El modo, dice Spinoza, es diferente a la substancia porque existe en algo más, o en algo más a través de lo cual es concebido también. Luego viene la definición de Dios -probada después como la única substancia posible- como un ser absolutamente infinito. Para Spinoza esto significa que Dios es infinito en todas las formas posibles, o sea, en un número infinito de formas: Él es una substancia que consta de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa un aspecto diferente e infinito de la esencia eterna e infinita de Dios.

De acuerdo con Spinoza, por definición (verdadera) nada puede de alguna manera influir u obligar a la substancia a ser o hacer algo; así, la substancia, determinada por su propia naturaleza sola, es llamada correctamente libre. Lo que no es libre se llama necesario o compelido, lo que

significa que su existencia y sus efectos son determinados por algo más que él mismo. Por definición, la existencia de cualquier cosa que sigue necesariamente a partir de su definición (por ejemplo, substancia o un triángulo) no está afectada por el tiempo ni se explica a partir del mismo, sino que es eterna.

Estas definiciones son seguidas por axiomas, algunos de las cuales (como algunas definiciones) omito. El primer axioma dice que todo lo que es, ya sea en sí mismo o en algo más (un truísmo tradicional que se devuelve (o regresa) a la distinción Aristotélica entre lo que es y lo que no es substancia)^{xxvi}. Hay un axioma que dice que una causa "determinada" dada (limitada, particular) tiene un efecto necesario, y si no hay dicha causa, no puede haber efecto. Otro axioma dice que el conocimiento de un efecto depende de e involucra el conocimiento de su causa. Inclusive, otro axioma dice, convencionalmente, que una idea verdadera debe estar de acuerdo con el objeto de la idea.

Con base en sus definiciones y axiomas, continúa Spinoza, proposición tras proposición, para probar (él está seguro) que no hay nada en la naturaleza cuya existencia y efectos característicos no hayan sido determinados por la necesidad de la naturaleza de Dios (part I, prop. 29). Dios ya no actúa más fuera de la libertad de la voluntad que fuera de la libertad de movimiento y reposo. La voluntad no le pertenece a la naturaleza de Dios (1. 32, corollary 2). Las cosas no pudieron haber sido producidas por Dios en cualquiera otra forma u orden (1.33).

Al finalizar la primera parte de la *Ética*, Spinoza, escribiendo informalmente, dice que los seres humanos piensan que son libres porque son conscientes de sus voliciones y apetitos, pero ignorantes de su deseo y voluntad. Por analogía con su propia actividad al hacer una cosa por ellos mismos, infirieron que el universo tenía una regla o reglas dotadas con libertad, como propias. Ellos, por lo tanto, pensaban en diferentes formas de adorar a Dios para que él pudiera amarlos en una naturaleza particular y directa, para su beneficio insaciable y codicioso. Pero, "la naturaleza no tenía un objetivo fijo a la vista y todas las causas finas son solamente constructos de los hombres"^{xxvii}.

En la segunda parte de la *Ética*, Spinoza continúa su audaz restauración de la uniformidad de la naturaleza; él prueba en su sentido de probar, que

el pensamiento y la materia no son opuestos, como suponía ordinariamente, pero son aspectos paralelos de Dios o la Naturaleza. Los pensamientos individuales, dice al inicio, son modos que expresan la naturaleza de Dios en una forma limitada, particular, y los modos son modificaciones de la substancia, o sea, de Dios. Entonces, Dios debe tener un atributo infinito de pensamiento que está involucrado en los pensamientos individuales (ideas), a través de los cuales son concebidos. Dios es una cosa pensante (2.1). Además, los cuerpos individuales son modos que expresan la naturaleza de Dios en una forma limitada y particular. Así, Dios debe tener un atributo infinito de extensión: Dios es una cosa extensa (2.2)^{xxxviii}.

Debido a que el pensamiento y la extensión son atributos de la misma substancia, el orden y la conexión de los pensamientos e ideas es el mismo que el de las cosas extensas (2.6, 7). Este orden y conexión son también los mismos en los seres humanos, quienes, distintos a Dios, son metafísicamente dependientes (2.20). La mente de un ser humano está constituida por la idea del cuerpo humano (2.13). La interdependencia de mente y cuerpo es tal que la mente no conoce por sí misma, excepto en el grado en que percibe las ideas de las modificaciones del cuerpo (2.23). Pero hasta ahora estas ideas del cuerpo están relacionadas únicamente con la mente humana, por lo que son confusas e inadecuadas (2.28). Las ideas pueden ser claras y adecuadas sólo cuando están relacionadas con el todo infinito, con Dios. Afortunadamente, quien quiera que tenga una idea verdadera sabe y no puede dudar de que es verdad: justo como la luz muestra tanto la luz misma como la oscuridad (una analogía sonora hindú), la verdad es el patrón tanto de sí misma como de la falsedad (2.28; 2.43 and schol.).

Spinoza pasa a los afectos o emociones –odio, ira, envidia y así sucesivamente–. Generosamente determinístico, él insiste en que el hombre, el ser humano, nunca tiene poder absoluto sobre sí mismo. Debido a que las leyes de la naturaleza son siempre y en cualquier parte las mismas, las emociones siguen “desde la misma necesidad y virtud (poder) de la naturaleza como otras cosas particulares”. Al igual que otras cosas particulares, las emociones dependen de las causas, sólo a través de las cuales son entendidas^{xxxix}. Las emociones son las modificaciones (afecciones) del cuerpo, ya sea que aumente o disminuya su poder de actuar; y ellas son,

también, las ideas de estas modificaciones (book 3, def. 3). Las ideas de los afectos pueden ser adecuadas y efectivas sólo si las causas de los afectos se entienden claramente. Y debe entenderse que aun cuando el objeto de la mente es el cuerpo, éste no puede determinar el que la mente piense, ni la mente determina el que el cuerpo se mueva o esté en reposo. Sólo un cuerpo influye en un cuerpo (3.2).

Todo, incluyendo a un ser humano, es inherentemente un esfuerzo (conatus) para permanecer en la existencia (una idea estoica, renovada por Hobbes). En la terminología de Spinoza este esfuerzo es una esencia real de la cosa. Nada se destruye a sí mismo —sólo las causas externas, contrarias, pueden forzar a los humanos a dañarse o destruirse ellos mismos (3.4-7). El esfuerzo de la mente sola se llama voluntad. Cuando el esfuerzo está relacionado tanto con la mente como con el cuerpo se llama apetito, cuando es consciente se llama deseo. Este esfuerzo, la esencia del hombre, determina lo que juzgamos como bueno o malo (3.9 and schol.).

El esfuerzo del cuerpo es paralelo al esfuerzo de la mente. De aquí se sigue que cualquier cosa que aumente o disminuya el poder de nuestro cuerpo para actuar, la idea de esta cosa aumenta o disminuye nuestro poder de la mente para pensar efectivamente (3.10, 11). Cuando la mente, al igual que el cuerpo, cambia a una mayor perfección, su emoción es la del goce (o, para el cuerpo y la mente juntos, placer o alegría). Cuando, por el contrario, cambia a una perfección menor, su emoción es la de la tristeza (o, para el cuerpo y la mente juntos, dolor o melancolía).

Cuando puede, la mente trata de imaginar lo que aumentará el poder de acción del cuerpo y de recoger lo que excluirá la existencia de cosas que disminuyen el poder del cuerpo (3.12, 13). Esto explica la naturaleza del amor y del odio. El amor es placer acompañado por la idea de una causa externa que deseamos conservar debido a que creemos que nos ayuda; y el odio es dolor acompañado por la idea de una causa externa que deseamos evitar y destruir debido a que creemos que nos hace daño (3.13 and note).

El amor y el odio son despertados por cualquier cosa que asociamos con sus causas, o sea, por asociaciones incidentales o accidentales y por cosas semejantes (3.14-16). Cuando algo nos causa tanto dolor como placer, ya sea en sí mismo o por asociación o semejanza, nosotros lo amamos

y odiamos (3.17). Estamos tristes cuando imaginamos (o sea, pensamos) que lo que amamos es destruido. Y estamos felices cuando imaginamos que se conserva; y, por el contrario, estamos dichosos cuando imaginamos que algo odiado es destruido, y cuando algo amado se conserva (3.19, 20). La identificación emocional con otras personas nos afecta de acuerdo con la emoción que imaginamos que ellos tienen: estamos tristes cuando imaginamos que alguien (algo, dice Spinoza) que amamos está triste; o, alguien que odiamos está feliz; y estamos alegres, felices o contentos cuando imaginamos que alguien que odiamos está triste, y así sucesivamente. Y, odiamos a alguien que, imaginamos, hace feliz a quien odiamos. Y amamos a alguien que, imaginamos, hace infeliz a esa persona (3.21-24). Cuando somos indiferentes a una cosa (Spinoza da a entender, persona) que imaginamos que es como nosotros, somos afectados por la misma emoción que suponemos que afecta a la misma cosa. Cuando la emoción se relaciona con la tristeza es lo que llamamos compasión. Por esto es que no podemos odiar una cosa por la que sentimos compasión, sino tratar de liberarla del sufrimiento y destruir las causas de éste. La voluntad de hacer lo bueno, que es el deseo que nace de la compasión, es la benevolencia (3.27 and schol.).

Todo el mundo es afectado naturalmente por la benevolencia, y así, en ausencia del odio y aún del amor, nos esforzamos por hacer lo que pensamos que hace feliz a la gente y evitamos lo que imaginamos que la entristece. Tal "imitación de emoción" nos lleva a amar u odiar cosas simplemente porque otros las aman o las odian; y cuando tal amor u odio coincide con nuestro previo amor u odio, la emoción se vuelve más fija o constante. Pero si creemos que las emociones que tienen otras personas son opuestas a las nuestras, las nuestras son inconstantes (3.31). Por esta dialéctica de las emociones odiamos a aquéllos que imaginamos que nos odian, aun sin causa; y amamos a aquéllos que nos aman, aun sin causa, siendo el resultado odio o amor recíprocos (3.40, 41).

Ahora, vienen las proposiciones que son críticas a la posición moral integral de Spinoza:

El odio se incrementa al ser retornado pero puede ser destruido por el amor... El odio completamente conquistado a través del amor se convierte en amor, y el amor es, por lo tanto, mayor que si el odio no lo hubiera

precedido (porque el goce del amor como tal se incrementa por el esfuerzo de desechar la tristeza del odio y por la idea que acompaña el esfuerzo, de la persona una vez odiada como una causa de goce)... El goce que surge al imaginarnos que una cosa que odiamos es destruida o afectada por otro mal, no se presenta sin alguna tristeza de la mente (3.43, 44, 47)^{xxx}.

Como se pregunta Spinoza, ¿podemos controlar nuestras emociones? Y responde diciendo que una emoción que afecta el cuerpo —el poder del cuerpo para actuar—, afecta simultánea y similarmente a la mente. Debemos entender que, así como una afección del cuerpo no puede ser controlada o reprimida, excepto por una causa corporal opuesta y mayor, así, una emoción no puede ser controlada excepto por una emoción opuesta y más fuerte (4.7). Y debemos entender que una emoción dirigida hacia algo que imaginamos (pensamos) como existente en el futuro distante es mucho menos intensa que aquella dirigida hacia algo en el presente. Por esta razón el deseo que surge del (equivalente emocional de) conocimiento de lo bueno y lo malo puede ser controlado por otros deseos más violentos que surgen de otras emociones, incluyendo los placeres del momento (4.8, 14-16).

El esfuerzo humano por existir, la esencia del hombre, es más fuerte cuando surge de la alegría que cuando proviene de la tristeza. Cuando surge de la alegría, es definido tanto por el poder humano como por la fuerza de la causa externa de la alegría (4.18). Por lo tanto, la razón, que exige sólo lo que es compatible con la naturaleza, manda que todas las personas se amen. Esto significa que deben buscar su propio beneficio, actuar según las leyes de su propia naturaleza (4.18 and schol.). Cuando todo el mundo se rige por las leyes de la propia naturaleza, dice Spinoza, necesariamente desea lo que juzga que es bueno, que es lo que aumenta su capacidad de ser, de actuar, de vivir, de existir realmente. Todo el mundo, necesariamente rechaza lo que juzga como malo, lo cual disminuye esta capacidad (4.19, 21). Como lo muestra la experiencia y lo prueba la filosofía, la forma razonable para conservarse uno mismo es actuar en una forma razonable, virtuosa. No hay nada que sepamos que es seguramente bueno o malo, excepto lo que lleva a o impide el entendimiento (4.27).

Los seres humanos disienten solamente en la medida en que carecen de conocimiento y son afectados por emociones negativas (4.32, 33).

En la medida en que son guiados por la razón - lo cual significa, estar guiado por lo que se sigue de la naturaleza humana, como es definida por la razón,- ellos siempre están, necesariamente, de acuerdo entre ellos mismos. De esta manera, los humanos son más cercanos el uno al otro cuando cada uno de ellos actúa en la forma más razonablemente egoísta (4.35 and cor. 2).

Las emociones, sabemos, pueden ayudar o impedir la fuerza o el poder del cuerpo para actuar. Esta es la razón por la cual el gozo y la alegría son buenos y la tristeza, mala (4.41, 42). Pero aunque el placer, un tipo de gozo, es en sí bueno, un dolor, un tipo de tristeza, es en sí mismo malo, cuando el placer es tal que limita tercamente la capacidad del cuerpo para reaccionar, es malo, y cuando el dolor restringe un mal placer, es bueno (4.43). El odio hacia otros humanos es siempre malo, al igual que las emociones relacionadas con la envidia, la burla, el desdén, la ira y la venganza. Esto debido a que odiar es desear algo malo a la persona odiada y hacer el mal es doloroso y limita nuestra capacidad de sobrevivir (4.45 and cors.). El odio convierte a quien odia en miserable, mientras que la persona que trata de superar el odio a través del gozo es feliz. Cuando el amor logra superar al odio, aquéllos conquistados por el amor se entregan con gozo y son fortalecidos por su sumisión.

Para una persona guiada por la razón, la lástima, que es un tipo de tristeza, es mala e inútil. En vez de lástima, uno debería tratar de actuar tan bien como sea posible y hacerlo con gozo (4.50 and schol.). La autoestima, si se origina fuera de la razón, ayuda a la capacidad de actuar; mientras la humildad- la tristeza por la que uno considera la falta de fuerza propia - la obstruye (4.52, 53). El arrepentimiento, que es el mal de la tristeza después de un mal deseo, no se origina a partir de la razón (4.54). En cuanto al miedo a la muerte, un hombre libre es guiado, no por el miedo, sino por el deseo razonable del instinto de conservación. "Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría es una meditación sobre la vida, no sobre la muerte (4.67)^{xxxii},"

Si una emoción, un afecto, no se atribuye a una causa externa, sino que está unida con otros pensamientos y se entiende dentro de la secuencia necesaria de causa efecto, el amor y el odio por la causa externa se destruye (5.2). El afecto, entonces, deja ser una idea confusa e inadecuada y

se vuelve una idea adecuada, clara y distinta, separada del pensamiento de una causa externa. Mientras más entiende la mente que todas las cosas son necesarias, mayor es la fuerza que ejerce sobre los afectos (4.6). La mente entiende mejor al relacionar todos los afectos del cuerpo o imágenes de cosas con la idea de Dios (5.14). Entender a Dios es entender las causas de todas las cosas en una forma tal que uno no pueda odiar a Dios (5.18). Ni puede alguien que ame a Dios esforzarse por hacer que Dios lo ame a cambio. Luchar por el amor de Dios sería luchar, absurdamente, para que Dios no fuese Dios (5.19).

En Dios existe, necesariamente, una idea “que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad” (5.22)^{xxxii}. La existencia de la mente solo está limitada en el tiempo en la medida en que expresa la existencia actual del cuerpo. Pero la mente concibe las cosas “con una cierta necesidad eterna, a través de la esencia de Dios” y lo que se concibe en esta forma debe ser eterno. Por lo que, “la mente humana no puede ser destruida absolutamente con el cuerpo” (5.23)^{xxxiii}.

Todo lo que sabemos a través del más elevado tipo de conocimiento es una fuente de la mayor alegría posible, acompañada de la idea de sí mismo y, por lo tanto, de Dios como su causa (5.32 and cor.). Está orientada a Dios como eterno, el amor que nace del más alto género de conocimiento es el eterno amor intelectual de Dios (5.33 and cor.). Debido a que su infinita perfección está acompañada por una idea de sí mismo como su causa, Dios “se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito” (5.35)^{xxxiv}. Aunque la capacidad de la mente humana para el amor intelectual a Dios está limitada por su naturaleza, este amor es parte del amor infinito de Dios por sí mismo (5.36).

“De esto se deduce que dado que Dios se ama a sí mismo, ama a los hombres y, en consecuencia, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual de la Mente hacia Dios son la misma cosa” (5.36 and cor.)^{xxxv}.

Lo que perece es la imaginación. Lo que permanece, que es el intelecto, es más perfecto (5.39 and cor.). Finalmente- ésta es la última proposición de *La Ética*- “La santidad no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma; ni la disfrutamos debido a que contengamos nuestras lujurias; por el contrario, porque la disfrutamos, podemos refrenarlas (4.42)^{xxxvi}.”

Hasta ahora, sólo he resumido, o mejor, contraído severamente *La Ética*, con un mínimo de interpretación. Al mirarla estrechamente, *La Ética* es, a veces, poco clara o, posiblemente, inconsistente. Por lo tanto, agrego algunas consideraciones sobre un número de conceptos desconcertantes de Spinoza, lo cual explico lo mejor que puedo de acuerdo con la que considero su posición.

Substancia, atributos, modos ^{xxxvii}

Todo, cualquier cosa es, en Spinoza, Dios o substancia. Aquí, la palabra en significa metafísicamente dependiente de. En otras palabras, Dios/Substancia es “anterior por naturaleza” a sus “afecciones”, las cuales son sus modos. Trasciende la suma de sus modos, así como el Dios neoplatónico trasciende la suma de sus emanaciones^{xxxviii}. Por el contrario, para la mayoría de los pensadores europeos, Spinoza insiste en confinar la concepción de substancia a lo que es absolutamente ilimitado y perfecto- es decir, Dios- y lo niega a cualquier cosa finita^{xxxix}. Spinoza también insiste en que los modos de la substancia no son accidentes en el sentido tradicional, sino seres reales^{xl}. E insiste en que la esencia de Dios se revela ella misma en extensión, o sea, en la materia, no menos que en el pensamiento.

Ha habido mucho debate sobre si Spinoza toma o no los atributos como si tuvieran una existencia objetiva. Cuando él los define como “lo que el intelecto percibe de la substancia como si constituyera su esencia”, ¿su *si* significa como *si*? El da a entender que las limitaciones humanas nos permiten percibir a Dios como si él fuera materia infinita y pensamiento infinito antes que como simplemente substancia, sin atributos reales porque no está sujeto a calificación. La pregunta, obviamente, sugiere el debate medieval sobre si la atribución de atributos objetivos a Dios pone en tela de juicio su unidad.

Todas las cosas consideradas, en el texto de Spinoza, me parece que favorecen la interpretación objetiva, pero ninguna interpretación carece de sus dificultades. Él afirma que la distinción entre los dos atributos no expresa diferencia real. Pero también dice que sólo el intelecto infinito de Dios es capaz de percibir que el pensamiento y la substancia extensa son uno y el mismo (*Ethics* 2.7 schol.). Al contrario, la mente humana es

capaz de conocer solo lo que la idea de un cuerpo limitado, real involucra, o lo que puede inferirse a partir de su idea^{xlii}. Ya que pensar de algo es pensar de sus atributos, pensar de la substancia es pensar de ella a partir sólo de dos puntos (atributivos) de vista conocidos por nosotros. Que sólo dos del número infinito sean conocidos por nosotros es un hecho inexplicable- Spinoza no vacila al responder preguntas, pero sus respuestas no son necesariamente claras para aquéllos que lo estudian.

Los atributos pertenecen a la jerarquía metafísica. Cada atributo al ser infinito de su clase debe ser relacionado con un modo infinito correspondiente (inmediato). *Debe* porque un atributo, al ser infinito, puede ser la causa directa solamente de algo infinito (1.29). Al modo infinito del atributo de pensamiento – el acto inmutable del pensamiento- se le dan varios nombres, incluyendo la idea de Dios o la idea infinita de Dios (1.21; 2,3, 4, 8), y el de *intelecto absolutamente infinito*^{xlii}. El equivalente (inmediato) de modo infinito de extensión es movimiento y reposo (Ethics 1.32, cor. 2), o precisamente, movimiento. En la *Ética*, Spinoza habla también de un existente necesariamente, modo infinito que resulta de un atributo de Dios “por medio de una modificación mediada” que existe necesariamente y es infinita (1.23). En una carta Spinoza da el ejemplo *del rostro del universo total*, “el cual, aunque varía en infinitas formas, todavía permanece siempre el mismo” Tal vez este “modo infinito mediado” es un principio de orden, tanto de extensión, como de pensamiento^{xliii}.

Lo particular, las cosas finitas, aquellas esencias que no involucran existencia, son determinadas modificaciones de los atributos de Dios (2.25, and cor.) Como se señaló, una cosa finita no puede ser producida directamente por algo infinito, pero puede ser el resultado de éste sólo si el infinito es modificado por una modificación finita. Esta modificación finita es modificada por otra finita y así sucesivamente hasta la infinitud. Por lo tanto, Dios es sólo la causa mediata de cosas finitas; pero todo lo que es, es en Dios y no puede ser concebido sin él (1.28, and schols).

Evidentemente, la jerarquía de Spinoza tiene los siguientes miembros: Substancia o Dios, dos atributos conocidos y un número infinito de desconocidos, dos (sin duda, un número infinito) de modos infinitos “inmediatos” y dos (conocidos) modos infinitos “mediatos”. A partir de los modos infinitos mediatos vienen después sus modificaciones finitas, la serie

interminable de cosas finitas que son los efectos y causas de sus cosas finitas. Esta jerarquía completa es más bien simple y sus niveles intermedios son difícilmente explicados – en la *Ética*, algunos ni son nombrados. Pero Spinoza evidentemente siente la necesidad de esbozar lo que parece un sistema de emanaciones^{xiv}. El enfrenta un problema conceptual como el que enfrenta un neoplatónico: ¿Cómo se hace la transición desde lo perfecto, lo trascendente, a lo imperfecto y temporal? Para Spinoza, el problema equivalente es: ¿Cómo se hace la transición desde lo trascendente, substancia infinita, a lo dependiente, modos finitos?

Determinismo^{xv}

Como Aristóteles, Spinoza define la voluntad no como deseo y suspensión (anulación), sino como afirmación y negación de lo que es verdadero o falso: la voluntad es el juicio que precede e informa al deseo (que experimenta atracciones y repulsiones irracionales)^{xvi}. Para Spinoza, la voluntad es sólo cierto modo de pensamiento, el cual, como un modo, no puede ser la causa libre de sus propias acciones, sino que está determinada por una causa particular, que es determinada por otra causa, etc. (2.48 and schol.). La idea de una facultad general de la voluntad es una ficción, una entidad simplemente universal (2.48, schol.). Hay sólo actos individuales de afirmación y negación –por ejemplo, el acto de la mente que afirma que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos– (2.49). Como lo muestra este ejemplo, los actos del pensamiento y los actos de la voluntad son los mismos, lo cual muestra que la voluntad y el intelecto son lo mismo (ibíd., cor.)

Spinoza es un implacable determinista con respecto a Dios, como también, respecto al hombre. La voluntad y el intelecto de Dios son infinitos –asegura– pero no son más libres que el movimiento y el reposo, modos del atributo de extensión (1.31; 1.32 and cors.). Si Dios fuera libre y si, como resulta, las cosas fueran producidas en otra forma u orden que en el que han sido producidas, la naturaleza de Dios tendría que ser diferente de lo que es. Esta diferencia significaría que Dios es imperfecto y (al cambiarse él mismo o su mente) sujeto al tiempo. También implicaría que su voluntad es falible. La esencia de Dios no es ni su voluntad, ni su intelecto, sino su poder. A partir de su poder todo sigue por necesidad,

incluso Dios – él es su propia causa inmutable - (1.33, 34). ¿Qué podría necesitar Dios, él que debe desear actuar para la producción de algún fin particular? (part 1 appendix)^{xlvii}.

Aunque, para Spinoza, los seres humanos no tienen libre voluntad, su reiterado consejo para nosotros de aprender a volvernos más efectivos en nuestro propio favor implica una capacidad que puede ser considerada, razonablemente, libertad.

Los tres tipos de conocimiento^{xlviii}

Nosotros formamos nociones universales, dice Spinoza, de tres tipos diferentes. El primero, el tipo más primitivo, se adquiere a partir de nociones comunes o universales. Muchas imágenes formadas al mismo tiempo confunden los sentidos, entonces, la mente, incapaz de “imaginar” (percibir) los cuerpos percibidos como individuos definidos, “se los imagina” en una forma confusa, como si ellos fueran generales. La mente, entonces, se expresa a sí misma en nociones comunes – términos “trascendentales”- tales como ser o algo, o universales, tales como, hombre, caballo y perro (*Ethics* 2.40, schol. 1). Spinoza llama a tal conocimiento “confuso”, *opinión o imaginación*. El término *imaginación* es usado por él ampliamente para incluir percepción sensorial, condicionamiento por percepción repetida, conocimiento de oventos pasados y, más generalmente, conocimiento desde la vaga experiencia (2.17., and cor.; 2.40, schol. 1, 2).

El conocimiento del segundo tipo – razón, ratio – junta nociones universales con ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. Al entender en qué concuerdan, difieren y se contradicen varias cosas, la mente puede saber qué es común a ellas, puede contemplar cosas clara y distintamente y puede determinarse a sí misma, internamente, en el sentido de tener ideas que se parecen a las de Dios (o sea, ideas verdaderas) (2.40, schol. 2; 2.29, schol.) Al tener ideas verdaderas, la mente sigue sus propias líneas de pensamiento deductivas, no temporales y ve cosas “bajo el aspecto de eternidad”^{xlix}.

El conocimiento del tercer tipo – conocimiento intuitivo, *scientia intuitiva*- proviene de una idea adecuada de la esencia formal de un atributo

de Dios hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. La diferencia entre los tres tipos de conocimiento está en que entre el descubrimiento de lo desconocido, cuarto término de una proporción por un método mecánico o por un método matemáticamente probado o por discernimiento directo, este último es el tipo de conocimiento por el cual captamos inmediatamente- sin referirnos a una regla- que los números 1 y 2 son a cada uno como 3 (el tercer número dado) es a 6 (2.40, schol. 2). Sólo el conocimiento del tercer tipo puede causar falsedad. Los otros dos tipos son necesariamente verdaderos (2.42). Pero es sólo el tercer tipo, no restringido a generalizaciones, el que resulta en el “amor intelectual de Dios”.

Todo esto muestra qué tanto más conocimiento puede lograr el tercer tipo, de tipo intuitivo, “y cuán más poderoso es que el conocimiento universal que yo he llamado conocimiento de segundo tipo” (5.36, schol)¹.

La inmortalidad de la menteⁱⁱ

Para Spinoza, como sabemos, la mente humana es la idea de un cuerpo humano que existe realmente (2.11, 13). Cuando el cuerpo muere, las ideas ordinarias, confusas e inadecuadas que tenemos de los cambios en el cuerpo humano desaparecen. Aún, Spinoza no cree que el cuerpo y la mente sean lo mismo en relación con la eternidad: Mientras el cuerpo es destruido, algo eterno de la mente permanece (5.23), como una verdad eterna, sin relación con el paso del tiempo. Las verdades que la mente conoce sobre el cuerpo no pueden morir. Al proclamar estas verdades eternas, Spinoza piensa en ellas como ideas reflexivas, como consciencia de sí. En otras palabras, ideas adecuadas – aquéllas conocidas por la forma intuitiva de la razón, son autoconocidas, conscientes de ellas mismas (no es claro si el modo total del intelecto infinito es consciente). Las ideas se retienen eternamente en el intelecto infinito, como la esencia eterna de cada cuerpo particular (5.21, 23, 38). La esencia de “tal o cual cuerpo humano” permanece en Dios como una idea, “bajo la forma de la eternidad” (5,22).

De acuerdo con el difícil concepto de Spinoza sobre la eterna persistencia de una parte del alma, la inmortalidad, en un sentido personal, es la idea compleja o “esencia formal” que permanece, la de un individuo

particular que estuvo, necesariamente, relacionado con un cuerpo particular que ya no existe (2.8). En otro sentido, el concepto de Spinoza es impersonal, limita el conocimiento abstracto (supongo) a la relación mente-cuerpo, tanto en general como respecto de un determinado órgano. Sin el cuerpo, el alma ya no tiene posibilidad de imaginar o recordar nada (5, 21).

Parece irracional tratar de clarificar con ahínco lo que Spinoza mismo dejó tan poco claro. Pero es digno señalar que Maimónides y, antes de él, Alfarabi y Avicenna (y Aristóteles) tenían una concepción análoga, análogamente confusa de la inmortalidad de la parte intelectual del alma (el intelecto activo o el intelecto activo adquirido). Avicenna, inclusive, habla de diferentes grados o cualidades de inmortalidad.

Al principio, Spinoza fue atacado como un ateo secreto y peligroso^{lii}. El más temprano e influyente ataque fue realizado por Pierre Bayle (1647 – 1706). Bayle elogia la decencia personal de Spinoza, pero culpa a su filosofía como absurda y, quizás, con poca sinceridad, como peligrosa. La filosofía de Spinoza despertó tantas objeciones, expresa Bayle, que “su veneno lleva dentro del mismo, su propio antídoto”. De acuerdo con Bayle, la falla básica de Spinoza es su principio en el sentido de que hay sólo una substancia, con infinidad de atributos, de la cual todos los cuerpos y almas que existen son modificaciones. Pero la inmutabilidad de Dios, dice Bayle, es compatible con la naturaleza de extensión, la cual permite la división de sus partes^{liii}.

El radicalismo filosófico de Spinoza y su firmeza sin rencor lo convirtieron en un héroe secreto para los pensadores europeos más radicales. Se le concedió el estatus de un santo filosófico aun por muchos de aquéllos que denunciaron su filosofía. Uno de los denunciadores lisonjeros fue Voltaire. Pero después de que éste leyó a Spinoza cuidadosamente, vaciló en llamarlo ateo y se impregnó de muchas de sus ideas sobre la Biblia y la moralidad; incluso, propuso un Dios a partir del cual fluye todo^{liiv}. Entre otros pensadores, más impresionados por el carácter de Spinoza que por su perspicacia filosófica, se pueden incluir – hago una escogencia insuficiente, casi al azar- Moses Mendelssohn, Friedrich Schleiermacher, Bertrand Russel y Karl Popper.

Durante la Ilustración Alemana, el spinozismo fue el centro de la “controversia panteísta”, la cual involucró a Moses Mendelssohn, Jacobi, Lessing, Herder, Goethe y, luego, Kant. Después de un tiempo Kant llegó a asegurar que Spinoza negaba la inteligencia de Dios, propósito y causalidad y lo convirtió en una sustancia primordial ciega e inerte^{lv}. Novalis, sin embargo, honró a Spinoza como el hombre intoxicado de Dios, y Schelling prescribió la iniciación al spinozismo como la condición para acercarse a la verdad filosófica. Aún hoy, Spinoza conserva la capacidad para inspirar a otros.

Spinoza no se ajusta fácilmente a cualquier tendencia filosófica. Valiente como hombre y atrevido como filósofo, fue el primer pensador europeo, después de Epicuro, Demócrito y Lucrecio –favoritos de él– en conceptualizar un universo sin ningún propósito o ningún milagro. También fue el primero, a partir de ellos y los Estoicos, en rechazar la ubicación de la materia en una posición inferior.

Obstinadamente, él insistió en que el único objeto de la mente es el cuerpo, con lo cual dio a entender que la mente no puede separarse de respuestas fisiológicas, una conclusión que podemos seleccionar para clarificarla en términos neurosicológicos, pero no negarla. Casi en la vena de un biólogo evolucionista (como E. H. Hamilton), Spinoza elaboró una ética objetiva, no ligada a la religión, en la que el interés propio es equiparado con la virtuosidad y el interés social^{lvi}.

Desde mi punto de vista, el legado más impresionante de Spinoza es su sicología dialéctica –la identidad, diferencia e interacción de cuerpo y alma, el aumento y disminución recíprocos de emociones y la terapia por la que uno se libera a sí mismo tanto como sea posible y se hace uno mismo más eficaz y más feliz– una terapia por medio del entendimiento objetivo. Pero como el Dios que él se imagina, Spinoza es autónomo y proyecta poco calor humano y poco humor. No se puede negar que su alcance, como el de muchos otros filósofos, supera su control. Posiblemente, su unicidad como filósofo es su capacidad para abarcar tanto- una identificación del místico con la naturaleza, una objetividad de científico y una unificación sistemática de todo lo disperso e inexplicable- y unir todo esto densamente en un sistema causal.

Bibliografía y Notas

¹ The quotation just above is from Spinoza, *Ethics* 5.42, schol; trans. Curley, p. 617.

Antecedentes y Bibliografía: J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig: Von Veit, 1899 (basic documents). D. Levin, *Spinoza*, New York: Weybright & Talley, 1970. Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford: Oxford University Press, 1989. H. M'echoulan, *Être Juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris: Albin Michel, 1991. R. H. Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden: Brill, 1992. I. S. R'evah, "Aux origines de la rupture Spinozienne," *Revue des études Juives*, 4th series, vol. 3, fascicules 3-4 (July-Dec., 1964); *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, The Hague: Mouton, 1959. S. von Dumin Borkowski, *Spinoza*, 4 vols., 1910-1936, Münster. Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, New York: Columbia University Press, 1971. B.-A. Scharfstein, *The Philosophers*, New York: Oxford University Press, 1980, pp. 149-56 (psychological interpretation). A. M. Vaz Dias and W. G. van der Tak, *Spinoza Mercator et Antodidactus*, The Hague: Nijhoff, 1932. A. Wolf, *The Oldest Biography of Spinoza*, London: Allen & Unwin, 1927. Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols., Princeton: Princeton University Press, 1989.

Historia de la Filosofía: H. W. Blom, "The Moral and Political Philosophy of Spinoza," in G. H. R. Parkinson, ed., *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London: Routledge, 1993. G. H. R. Parkinson, "Spinoza," in Parkinson, ed., op. cit. R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, rev. ed., Berkeley: University of California Press, 1979.

Monografías y Artículos: METHOD: H. de Dijn, "Conception of Philosophical Method in Spinoza," *Review of Metaphysics* 40 (September 1986). J. I. Friedman, "Spinoza's Denial of Free Will in Man and God," in J. Wetlesen, ed., *Spinoza's Philosophy of Man*, Oslo: Universitetsforlaget, 1978. H. G. Hubbling, *Spinoza's Methodology*, Assen: Van Gorcum, 1964; "A Short Survey of Recent Spinoza Research," in Wetlesen, ed., *Spinoza's Philosophy of Man*. D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 1989. A. Charles-Saget, *L'Architectur du divin*, Paris: "Les Belles Lettres," 1982. H. Schüling, *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. and beginnenden 17. Jahrhundert*, Hildesheim: Olms, 1969.

METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO: E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, Harvard: Harvard University Press, 1969. L. Lermond, *The Form of Man: Human Essence in Spinoza's Ethic*, Leiden: Brill, 1988. G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford: London, 1964. L. C.

SICOLOGÍA: B. Alexander, "Spinoza und die Psychoanalyse," *Chronicon Spinozanum*, vol. 5 (1927). D. Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza*, New Haven: Yale University Press, 1940. J. Neufeld, *Emotion, Thought and Therapy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

RELIGION Y POLÍTICA: R. J. McShea, *The Political Philosophy of Spinoza*, New York: Columbia University Press, 1968. L. Strauss, "How to Study

Spinoza's *Theologico-Political Treatise*," *Proceedings of the American Academy from Jewish Research* 17 (1947-48), New York: Bloch, 1948; *Spinoza's Critique of Religion*, New York: Schocken, 1965.

Influencia y valoraciones (Sólo una selección sugerida): F. M. Barnard, "Spinozism," in P. Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*. O. Bloch, ed., *Spinoza au XXe sie, cle*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993. Bayle, *Historical and Critical Dictionary, Selections*, trans. R. H. Popkin, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965. L. W. Beck, *Early German Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1969, pp. 352-68, 385-87. O. Bloch, ed., *Spinoza au XXe Sie, cle*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993. R. L. Colie, *Light and Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, rev. ed., Paris: Gallimard, 1962. Gilson, *God and Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1941. L. Kolakowski, "Pierre Bayle, critique de la me, taphysique Spinoziste de la substance," in L. Dibon, ed., *Pierre Bayle*, Paris: Vrin, 1959. G. Santayana, *Persons and Places*, New York: Scribners, 1944. J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London: Athlone Press, 1960. P. Verni, ere, *Spinoza et la pense, e franc., aise* 2 vols., Paris: Presses Universitaires de France, 1954. J. H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, chaps. 11, 12.

ⁱⁱVaz Dias and van der Tak, *Spinoza Mercator et Autodidactus*.

ⁱⁱⁱMe, choulan, *Etre Juif a, Amsterdam...*, pp. 22-30. See Spinoza's tribute to Amsterdam's freedom toward the end of the *Tractatus Theologico-Politicus* (chap. 20).

^{iv}Me, choulan, *Etre Juif a, Amsterdam au temps de Spinoza*, pp. 32-34.

^vIbid., pp. 37-41. See also Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, pp. 44-46, and Re, vah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, pp. 276ff

^{vi}Me, choulan, *Etre Juif a, Amsterdam...*, pp. 48-58.

^{vii}"The Marranos of Amsterdam," in Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, pp. 162-64.

^{viii}As translated in Popkin, *The Third Force...*, p. 160. See Re, vah, *Spinoza et Prado*, pp. 57-58

^{ix}"Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam," in Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, p. 121.

^xIbid., p. 61; as translated in Kaplan, *From Christianity to Judaism*, p. pp. 133-34. For the other report see Re, vah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, pp. 66-68; translated in Kaplan, op. cit., p. 134.

^{xi}*Tractatus Theologico-Politicus* chap. 20. Trans. Shirley, p. 297. Also trans. Wernham in Spinoza, *The Political Works*, p. 239.

^{xii}Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, pp. 49-57, where Spinoza's more intimate correspondents are named and described

^{xiii}"The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy," in Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Philosophy*, p. 275.

- ^{xiv}Wolf, *Correspondence of Spinoza*, letter 30, p. 206.
- ^{xv}Quotation from *Tractatus Theologico-Politicus*, chap. 12; trans. Shirley, p. 211.
- ^{xvi}A. Wolf, trans., *The Oldest Biography of Spinoza*, pp. 155-56.
- ^{xvii}In *An Investigation of the Laws of Thought*, London, 1854, the English logician George Boole (1815-1864) finds logical flaws in the first book of the *Ethics*, including vagueness of definitions and axioms, which he tries to remedy.
- ^{xviii}See Lodewijk Meyer's introductory comment to Descartes' "Principles of Philosophy," in *The Collected Works of Spinoza*, trans. Curley, vol. 1, p. 229
- ^{xix}Letter 83, to Tschirnhaus. Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, p. 365
- ^{xx}De Dijn, "Conceptions of Philosophical Method in Spinoza," p. 68
- ^{xxi}Letter 10. Trans. Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, p. 109.
- ^{xxii}Letter 37, to Bouwmeester. Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, pp. 227-28
- ^{xxiii}Quotation from the end of the preface to *Ethics*, Book 3. Trans. Curley, p. 492.
- ^{xxiv}*The Collected Works of Spinoza*, trans. Curley, p. 402
- ^{xxv}"Untraditionally" - see Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, pp. 64-65
- ^{xxvi}*Metaphysics* 1070b.36-1971a.1.
- ^{xxvii}*Ethics*, trans. Boyle, pp. 33, 34. *Ibid.*, p. 40.
- ^{xxviii}*Ibid.*, p. 40.
- ^{xxix}*Ibid.*, p. 84 (preface to part 3).
- ^{xxx}*The Collected Works of Spinoza*, trans. Curley, pp. 518-520
- ^{xxxi}*The Collected Works of Spinoza*, trans. Curley, vol. 1, p. 584
- ^{xxxii}*Ibid.*, p. 607.
- ^{xxxiii}*Ibid.*, p. 607.
- ^{xxxiv}*Ibid.*, p. 612.
- ^{xxxv}*Ibid.*, p. 612.
- ^{xxxvi}*Ibid.*, p. 615.
- ^{xxxvii}Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, chaps. 3-5. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, chap. 1. Gueroult, *Spinoza*, vol. 1, chap. 1; appendixes 3, 10. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, chaps. 2, 7, 11.
- ^{xxxviii}Wolfson, *ibid.*, pp. 75-75. "Prior in nature," *Ethics* 1, prop. 1.
- ^{xxxix}*Short Treatise* 1.2.2. See Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, pp. 71-72, 97-98.
- ^{xl}*Ibid.*, p. 66. Spinoza explicitly rejects the term accident in the *Cogitata Metaphysica* 1.1.
- ^{xli}*The Correspondence of Spinoza*, letter 64 (to Schuller). Trans. Wolf, p. 307.
- ^{xlii}Letter 63. See Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, pp. 238-41.
- ^{xliii}*The correspondence of Spinoza*, trans. Wolf, letter 64 (to Schuller), p. 308. See Wolfson, vol. 1, chap. 12; vol. 2, chap. 17.
- ^{xliiv}Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. 1, pp. 372-375
- ^{xli v}Gueroult, *Spinoza*, vol. 1, chap. 13 ; vol. 2, chap. 18. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, chap. 12; vol. 2, chap. 17.
- ^{xli vi}For Aristotle, see *De Anima* 431-32. The comparison is made in Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, pp. 164-67. In the light of Gueroult, Spi-

noza, vol. 2, pp. 493-95, I have also drawn on Spinoza's Short Treatise for the understanding of his distinction difference between will and desire.

^{xvii}The Complete Works of Spinoza, vol. 1; trans. Curley, p: 442.

^{xviii}Guieroult, Spinoza, vol. 2, chaps. 11-17. Parkinson, Spinoza's Theory of Knowledge, chaps. 7-9. Wolfson, The Philosophy of Spinoza, vol. 2, chap. 16.

^{xix}Parkinson, Spinoza's Theory of Knowledge, pp. 163-64, 170-73.

^{xx}The Collected Works of Spinoza, vol. 1, trans. Curley, pp. 612-13.

^{xxi}Rice, "Mind Eternity in Spinoza." Wolfson, The Philosophy of Spinoza, vol. 2, chap. 20. See also L. Lermont, The Form of Man, pp. 72-75.

^{xxii}See the bibliography of assessments and reactions. Verni, 'ere, vol. 1, gives a broad picture, but mainly confined to France.

^{xxiii}"Spinoza," in Bayle's Historical and Critical Dictionary, trans. Popkin; pp. 301, 303 quoted. See Verni, 'ere, Spinoza..., vol. 1, pp. 288-306

^{xxiv}Verni, 'ere, Spinoza..., vol. 2, pp. 495-527. I. O. Wade, *The Intellectual Life of Voltaire*, Princeton: Princeton University Press, 1969, pp. 693-711 (for Voltaire's emanative God, proposed in the essay, *Tout en Dieu*, see p. 741).

^{xxv}Kant, *Critique of Judgment*, sec. 73; in Zamitto, *The Genesis of Kant's Third Critique*, pp. 252-60.

^{xxvi}See M. A. Nowak, R. M. May, and K. Sigmund, "The Arithmetics of Mutual Help," and D. W. Pfennig and P. W. Sherman, *Kin Recognition*, both in the *Scientific American* of June 1995; and R. Wright, *The Moral Animal*, New York: Pantheon, 1994.



A propósito de Spinoza

Freddy Téllez

La primera impresión que salta a los ojos cuando confronta uno a Spinoza es la independencia y fortaleza de su personalidad. Pensador situado bien por encima de las corrientes hegemónicas de su época y vigilante celoso de su propia libertad. Espíritu libre o pensador autónomo, Spinoza prefigura la libertad de pensamiento y actitud que Nietzsche y Schopenhauer definirán más tarde con esos términos: *Freie Geist* y *Privatdenker*. Algunos ejemplos de ello:



— Su rechazo de la herencia paterna y su cesión en favor de sus hermanas: en ese hecho se esconde una doble determinación. Por un lado, la independencia ante el dinero. Por el otro, la voluntad de defender su propia autonomía y de no permitir que se le cometan injusticias. ¿Por qué? Pues porque Spinoza logró obtener la herencia paterna en juicio contra sus hermanas, quienes querían excluirlo de ese derecho. Cederles la herencia después del proceso indicaba así una fortaleza de carácter poco común. Reparación de una injusticia, desprendimiento ante lo material e independencia personal en un solo acto. Spinoza se negará

igualmente a recibir una rica donación de Simón de Vries: la suma considerable de 2000 florines que le hubiera permitido vivir holgadamente es rechazada con la motivación que ello lo desviaría de sus trabajos filosóficos. El mismo De Vries, años antes de su muerte, le propondrá hacerlo heredero de sus bienes, y recibirá una vez más la negativa de Spinoza, quien le sugiere más bien pensar para ello en el hermano de aquél. De Vries acepta con la condición de que reciba empero una pensión de 500 florines, lo que volverá a parecerle excesivo al filósofo, llegando así a aceptar únicamente 300. Spinoza se habría rehusado asimismo a recibir una pensión de la comunidad judía, antes de su exclusión de la misma, con el argumento que él buscaba sólo la verdad (1).

— Su pensamiento se desarrolla en total independencia de las instituciones educativas de su época (2), y rehusará incluso trabajar en una de ellas. La propuesta de una cátedra en la universidad de Heidelberg, hecha por el príncipe y Elector Palatino Carlos Luis, la rechazará Spinoza por considerarla un obstáculo a sus propios estudios, y con el temor expreso de perder de tal manera su independencia. En la carta en la que declina cortesmente el ofrecimiento principesco mencionará sin ambages preferir su “vida solitaria” y su “tranquilidad” (3). Es por eso que Spinoza no adoptará nunca la postura del profesor “asalariado y parásito”, tan denostada por Schopenhauer (4).

— Su pensamiento mismo, por supuesto, es una prueba contundente de su independencia intelectual. La *Ética* cuestionará nociones hasta ese entonces intocables, y su *Tratado teológico-político* —para no mencionar sino esas dos obras— demolerá la divinización de la Biblia, sentando las bases de una lectura antiautoritaria, individual y respetuosa de la racionalidad, de las escrituras testamentarias.

*

La independencia del pensamiento y la vida de Spinoza se percibe de manera indirecta en el comportamiento que él despierta en su entorno. La excomunión que le impondrá violentamente la comunidad judía, cuando aquel tenía 24 años, constituye una muestra clara de ello. Pero no es la única. Recordemos que Leibniz no se atrevió a visitarlo sino de manera clandestina, y que más tarde se empeñó en proponer que obras como las del filósofo judío sólo merecían ser quemadas, y sus autores la prisión.

Durante el siglo XVIII no se citaba su nombre “por temor de la represión”, nos recuerda un especialista. Y en el café Procope de París, centro de reunión de la intelectualidad de la época, se lo nombraba bajo la denominación de “Monsieur de l'Être” (señor del Ser) (5). La diabolización del pensamiento de Spinoza en ese entonces es un síntoma del fenómeno de linchamiento que caracteriza la intolerancia radical y los procesos de constitución de chivos expiatorios. No hay que olvidar que un fanático judío intentó asesinar al filósofo con un cuchillo. Fue ello lo que lo condujo a vivir más tarde fuera de Amsterdam. Spinoza conservó toda su vida el abrigo que mostraba las huellas del atentado perpetrado contra él. Es pues comprensible que el sello utilizado en su correspondencia comportara el término latino “caute”, es decir, desconfía (o precaución). No es por nada, asimismo, que su *Tratado teológico-político* haya aparecido anonimamente en 1670. Spinoza publicó en vida solamente dos libros. El otro, *Principios de la filosofía de Descartes*, es de 1663. El resto de su obra es póstuma.

*

Se ha llegado a decir que la *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Spinoza es una actitud más naturalista y por encima de la moral que la de Nietzsche, quien no deja de ser, a pesar de sus diatribas contra ésa, un “filósofo predicador” (6). Juicio que contiene una cierta verdad, pero que no explica, sin embargo, por qué son más bien los mazazos antimoralina del pensador de Röcken los que se han impuesto a ese respecto en la historia, antes, mucho antes que el rigor objetivista de la *Ética* de Spinoza. ¿Basta tratar la moral “como si fuera líneas, planos y cuerpos”, para adoptar así una posición deconstructora? No lo creo. Por más desapasionado que parezca el discurso del filósofo judío, su *Ética* no puede dejar de ser la afirmación de la necesidad de una moral, o mejor aún: la necesidad de la explicitación codificada de la moral. Es contra esa pretendida necesidad que el discurso apasionado de Nietzsche se rebela. Él es así un desmistificador mucho más eficaz. Si incluso la naturalización de Dios (*Deus sive Natura*) efectuada por Spinoza no basta para destronar del todo esa alta entidad, tampoco la moral se ve deconstruida por un tratamiento “objetivo”, a la manera de los geómetras.

En suma, no es el grado de apasionamiento u objetividad de un discurso lo que puede garantizar una mayor o menor deconstrucción de la moral. Creer lo contrario es caer preso de la ilusión que hace de la ciencia “algo desinteresado, inofensivo, algo que se basta a sí mismo, inocente y al cual no participan de ninguna manera los malos instintos del hombre”, para citar una de las críticas certeras de Nietzsche al filósofo judío (7). Ahora bien, más allá de esto, la *Ética* de Spinoza continuará conservando su alto valor desmistificador, gracias a la relativización pionera de las nociones de bien y mal, así como de la naturalización de Dios. Es ello, entre otras cosas, lo que Nietzsche percibió al considerar, en una tarjeta postal a su amigo Overbeck del 30 julio de 1881, anterior a la crítica que acabamos de mencionar, que entre los filósofos, Spinoza era el que más se acercaba a él (8).

*

La disparidad entre lenguaje e intención, entre la formulación aparente y lo expresado inaparente, es visible en Spinoza y Kant. Autores en los cuales el lenguaje expresa menos de lo que éste permite pensar por su intermedio. Ello es patente, por ejemplo, en el cierto “sabotaje” de lo trascendental religioso, *mediante un lenguaje religioso*; sin embargo, el uno y el otro se distancian de Dios, principio máximo de trascendencia, sin soltar del todo las amarras. El lenguaje los traiciona, por así decir, sin dejar de serles fieles: extraña paradoja. El término “Dios” connota en ellos más, y a la vez menos de lo que ellos mismos se proponen. De ahí la fidelidad (al lenguaje) y la traición (su “sabotaje”) al mismo tiempo. Ni el uno ni el otro matarán a Dios, contribuyendo, no obstante, de manera decisiva, a su estado mortuorio. También en eso, una vez más, Nietzsche les será superior.

*

De la *Ética* de Spinoza, a Spinoza, único pensador válido de la ética, no hay sino un paso. En él se esconde una lectura ultrasubjetiva y una sobrevaluación, que el neomarxista Antonio Negri propone en su proyecto de “regreso” a ese pensador. Para él, Spinoza es un “subversivo”, según el título expreso de uno de sus libros consagrados al filósofo judío (9). Subversivo de peso, habría que agregar, pues “para pensar hay que

ser spinozista” (10). Ni más ni menos. Por fuera de Spinoza, no hay pues salvación. ¿De dónde procede esa importancia fundamental, para no decir desmesurada, del pensar spinozista? Del hecho, nos dice Negri, que “la actualidad de Spinoza consiste en que el ser no quiere sujetarse a un devenir que no conserve la verdad. La verdad se dice del ser, la verdad es revolucionaria, el ser es ya revolución. [...] Hoy en día, el devenir quiere destruir el ser y suprimir su verdad. El devenir quiere destruir la revolución” (11).

Traduzcamos, para quienes encuentren ese lenguaje algo pesado y demasiado críptico: Spinoza, ese “constructor ético del ser” (12), ayuda a Negri a salvar el proyecto revolucionario amenazado por un devenir que no contenga la verdad, es decir, la revolución. ¿Cuál es ese devenir? Pues sencillamente la continuación de este, nuestro presente. Presente de la crisis del marxismo y del pensamiento de la revolución. Para quienes duden de mi traducción, vuelvo a citar a Negri: “No vale la pena ocultarlo, el ‘regreso a Spinoza’ [...] se revela estar unido a la crisis del marxismo. [Es] un momento de reflexión crítica del marxismo, sobre su eficacia [...], que rehúsa [...] dejarse encerrar en una conciencia negativa, pero que halla un asentamiento ontológico al proponer así una filosofía del porvenir, la imaginación del comunismo. Con, de nuevo, una gran confianza en la razón y la praxis colectiva” (13).

El comunismo, otra vez más, pero ahora spinozista. Esa es la novedad, el reencauche. Puesto que la realidad nos ha contradicho, pareciera afirmar el neomarxista Negri, no nos queda entonces sino la ética spinozista. A falta de Marx, adoptemos a Spinoza. Al menos así podemos burlarnos de la burla que nos ha hecho la realidad, refugiándonos en la pureza de la moral. En realidad, nada nuevo bajo el sol. Del proyecto altamente moral del marxismo, pasemos ahora al proyecto ético de Spinoza, llevado a su máxima expresión, es decir, a su caricatura. Spinoza igual revolución comunista. Ese es el mensaje. De la tumba de Marx a la tumba de Spinoza, mediante la especulación delirante nunca abandonada, y bautizada revolucionaria. Viejo vocablo que se recicla al infinito.

La pesada indignación moral es lo que caracteriza a Antonio Negri; lo que no es sólo una falta de humor filosófico, como decía Nietzsche, sino lo que lo conduce a la vez a querer tener siempre razón, es decir a tener

la última palabra, en particular contra la realidad. Pero “ningún filósofo hasta ahora ha tenido la última palabra” (14). Y no la tendrá nunca. En particular, gracias a la realidad, cambiante siempre.

Notas y referencias

(1) Remito a Jean Colerus, “La vie de B. de Spinoza”, publicada en 1706 y accesible hoy en: Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1954; edición y traducción a cargo de Roland Caillois, Madeleine Francès y Robert Misrahi.

(2) Spinoza estudió en escuelas judías la Biblia y su comentario, el Talmud, en hebreo. El latín lo aprendió con el “libertino erudito” Van den Enden, y la filosofía en su propia lectura, cuando tenía 20 años, de Descartes. Cf. Robert Misrahi, *Spinoza*, París, Jacques Grancher Éditeur, 1992, pp. 8-9.

(3) Ver la carta XLVIII en: Spinoza, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1228.

(4) Cf. Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Zürich, Erster Teilband, Diogenes Verlag, 1977, pp. 173-174.

(5) Cf. Robert Misrahi, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2005, pp. 76-77.

(6) Cf. Y. Yovel, “Amor fati et Amor Dei. Nietzsche and Spinoza”, en: Varios autores, *Spinoza. Science et religion. Actes du Colloque organisé par Renée Bouveresse au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle du 20 au 27 septembre 1982*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1988, p. 91. El párrafo que aquí criticamos de este autor desaparecerá en un libro posterior en el que incluye de manera reelaborada esta ponencia de 1982. Cf. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1989; traducido del inglés por Éric Beaumatin y Jacqueline Lagrée.

(7) Cf. Friedrich Nietzsche, “Die Fröhliche Wissenschaft”, I, 37, en: *Werke in drei Bände*, tomo II, p. 64, München, Carl Hanser verlag, 1966; edición a cargo de Karl Schlechta.

(8) Vale la pena reproducir los términos de la carta: “¡Estoy muy sorprendido, muy agradado! ¡Poseo un predecesor, y no cualquiera! No conocía casi a Spinoza [...] No solamente su tendencia general es, como la mía, hacer del conocimiento el más poderoso de los estados de conciencia, sino que [asimismo] me reencuentro en cinco puntos de su doctrina. Ese pensador, el más aislado e irregular de todos, es el que a ese respecto se acerca más de mí: niega el libre

Spinoza o la alegría del comprender

Gabriel Restrepo

Con probabilidad, el pensamiento contemporáneo más animado no se mueve en la dirección de Hegel a Marx a Kojève y a Fukuyama, ni en la vía de Kant a Wittgenstein, al neopositivismo lógico y a la filosofía analítica, por más fuerte que ésta sea, sino que gira en las órbitas de dos pensadores de la inmanencia, muy distintos empero el uno del otro, lo mismo que bastante alejados en el tiempo: Baruch Spinoza y Nietzsche.

En algún pasaje de su extensa obra, Nietzsche dice “todo lo que se comprende está bien”. Tal expresión bien hubiera podido derivarla de una lectura de los dos Edipos de Sófocles. Y se aplica, por supuesto, con mayor razón a esa fuerza de lo inmanente que denominamos destino: lo que es, tiende a seguir siendo lo que es, algo que siempre forzará a distinguir entre juicios de realidad y juicios de valor, como portal del buen juicio, aunque este sea tan escaso como el sentido común, del que bien se ha dicho que es el menos común de los sentidos.

Lo que varía en esa consistencia del ser es el grado de conciencia de quien lo piensa, para cambiar la misma de-



rrota o derrotero del ser. Y allí se sitúa la épica del sujeto como “esa frágil caña pensante”, según la expresión del gran Pascal, para pensarse a sí mismo en toda la magnitud de su insistencia y transformar la terquedad de las trágicas repeticiones en la divina comedia de la comprensión, casi al modo de Dante.

¿Se comprendió a sí mismo el más contemporáneo de todos los filósofos, Federico Nietzsche, junto a su par en la actualidad, Baruch Spinoza, muy presente aunque distante en tiempo, por su vigencia en el pensamiento contemporáneo,? Como Cioran, el discolo aprendiz de Nietzsche lo ha expresado a la perfección, el maestro alemán no puede definirse sino a partir de la idea del vértigo: el enorme peso de la atracción de la gran tradición filosófica encarnado en Sócrates, el tremendo lastre de la figura de Cristo y del panteón de esos santos que elogia y aún envidia Cioran, entre ellos el muy contemporáneo San Francisco de Asís (no sólo hay que amar a los semejantes, sino a los desemejantes, es una divisa actual que se deriva empero del gran místico de la hermandad universal) y ante todo, en esa recapitulación de las artes, de todas las artes puestas en la escena de la Ópera o de la Obra (*Gesamtkunstbühnespiel*) que liderara en Bayreuth el antiguo amigo y luego enemigo Wagner.

La grandeza del pensamiento de Nietzsche radicó en su enfrentamiento con una tradición de tan enorme poder: ante la atracción, la repulsión, el desvío, el formidable extravío. Pero allí mismo se labró la tragedia de Nietzsche, misma que puede resumirse en el gesto dramático que proclamó su locura: abrazarse al cuello del caballo azotado por el cochero en las calles de Turín y llorar allí como un niño sin consuelo. Con probabilidad Nietzsche no lo sabía, pero nada devela allí al superhombre ajeno a rebajarse a actos de compasión, tan propios de todas las religiones y entre ellas la del budismo, tan caro a uno de sus maestros, el filósofo Schopenhauer, menospreciado luego por el excelso Nietzsche precisamente por esta virtud crucial en el budismo.

Ya inserto en las nieblas tiznadas de la riqueza y pobreza de ese formidable libro de umbral de la locura, el *Ecce Homo*, en el cual es de observar su tránsito a la identificación con el Cristo-dios que había muerto crucificado, el paso a la locura se produjo por un gesto que asimila al gran filósofo con el hermano Francisco de Asís, en una hermandad a distancia

en la cual el pensamiento se ha humillado, es decir, según la etimología, se ha puesto a ras del *humus*, de donde viene la palabra *homo-humus sapiens-demens*. El gran filósofo no podría habitar desde entonces, desgarrado, en el mundo de las certezas del mediodía sin sombra.

Todo pensamiento original, es decir, un pensar que de nacimiento, se mueve en un vértigo parecido al de Nietzsche. La idea de vértigo es así proteica para pensar el pensar. Y vale la pena mencionar tres ideas relativas al vértigo tomado como objeto del pensar filosófico. En primer lugar, el vértigo como oscilación entre dos contrarios, se halla en el camino del oxímoron que, a mi modo de ver, es la condición de toda creatividad o recreatividad. Oxímoron es una figura poética, y por añadidura filosófica, que une en una expresión dos contrarios, como tinieblas luminosísimas o el *festina lente* de los latinos, apresúrate despacio. Por supuesto, el pensador genial transforma el vértigo o el movimiento de vaivén entre contrarios en una cadencia graciosa y continua. En segundo lugar, el vértigo puede concebirse como resuelto o por resolver en uno de los oxímoros más preciosos: la originalidad radica en una aleación sorprendente de pensamiento convergente y de pensamiento divergente. El primero respeta y reconoce la tradición; el segundo la altera. La bisagra entre uno y otro es la pregunta fecunda, la pregunta crucial, la pregunta maestra. En tercer lugar, el vértigo se puede pensar como el limo donde nace y se ejercita la dialéctica que, como se sabe, es la argumentación y contra argumentación en posiciones contrarias, o, como deriva en Hegel, de la confrontación de una tesis con una antítesis. Pero es justamente la virtud del vértigo como atracción y como rechazo experimentados al mismo tiempo, y en el caso del pensador creativo, con gracia, la que define una dialéctica ni sofisticada, es decir, irrelevante, retórica, ni hegeliana o marxista, es decir, con dirección única. La gran dialéctica siempre será un vaivén donde no hay una única respuesta, donde en la ambigüedad y ambivalencia y oscilación se acuna y se acaricia la riqueza del pensamiento cuando nace al alba del pensar.

Esa es la dialéctica inmanente que subyace a Nietzsche y a Spinoza y en ello quizás no alcancen par en ningún otro pensador.

De un temple muy diferente al de Nietzsche es Baruch Spinoza, aunque, como en el caso de éste, el vértigo dé lugar a la dinámica del pensamiento,

pero en el filósofo de los cristales, el holandés sefardí, ese movimiento se produce con gracia y alrededor de un pentagrama formado por el contraste entre la alegría y la tristeza. También disidente, como ha de ser cualquier pensador, porque renunció muy pronto al culto hebreo, de cuya iglesia fuera expulsado, no obstante su filosofía, sintetizada en esa divisa simple y profunda, *deus, sive natura*, dios, o sea la naturaleza, no se entendería muy bien si no es con esa suerte de capicúa del pentateuco (*Ex 3, 13-14*) cuando Dios se revela por primera vez y dice: "yo soy el que soy", una aparente tautología y un anagrama puesto que se lee igual al derecho y al revés (yo soy ese yo soy). Pero también debe abonarse a su ascendencia ibérica, y en particular portuguesa sefardí, esa alegría que domina su pensamiento y que constituye, además, la piedra de toque para distinguir entre pasiones creativas y pasiones tristes ("La alegría es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección", mientras que "La tristeza es el paso del hombre de una mayor perfección a una menor perfección", página 248), en el sentido de potenciar el mayor principio de la *Ética*:

El esfuerzo en virtud del cual cada cosa se esfuerza en perseverar tal cual es (en su ser), nada es fuera de la esencia actual de dicha cosa (Spinoza, Teorema VII, p. 199).

La naturaleza, es decir, Dios, es lo que es. Dios en la naturaleza, Dios como naturaleza, Dios en el mundo, Dios en el ser humano, el ser humano en Dios: panteísmo prodigioso al que sólo le faltaría la idea de evolución, y ahora, con la sorprendente lección de humildad proporcionada por la velocidad mayor a la de la luz de lo que el periódico *Die Zeit* califica como *geisternteilchen*, partículas espirituales, los neutrinos, por su casi carencia de masa y por su ubicuidad en el tiempo que semeja al poder tras-temporal de Dios dibujado por San Agustín en el último capítulo de *Las Confesiones* y que permiten a un intelectual evocar esa alquímica obra tan menospreciada de Edgar Allan Poe, *Eureka*, para configurar con estos ingredientes, más allá de toda teología de la liberación (*Deus, sive populus*; dios, es decir el pueblo) y de toda ética que roza el límite de immanencia y trascendencia como la de Lévinas, Dios en el rostro del otro, una teología según la cual Dios no sólo es la proyección de la especie humana, sino su propio proyecto, su ser y existencia en devenir hasta una lejana plenitud.

En el teorema XXIII del libro cuarto de *La Ética*, Spinoza se refiere a la comprensión como máximo principio de la virtud. Al entrelazar virtud y razón, y aún belleza, como entre los griegos, tan inmanentes ellos también, no obstante su insistencia en la voluntad y en la relativa libertad lo sitúa como pensador moderno.

Del hombre, en tanto que se determina a hacer algo por tener ideas adecuadas, no se puede decir hablando con propiedad, que obra por virtud: tan solo se puede decir esto en tanto en cuanto se determina por el hecho de comprender. (Spinoza, 287)

Y, luego:

Somos activos tan solo en la medida en que comprendemos (Spinoza, 287)

Cuando Baruch Spinoza murió (1632-1677), muy joven, a sus 45 años, faltaban pocos años para el nacimiento del músico Juan Sebastián Bach (1685-1750). En planos diferentes, el goce del ojo del fabricante de lentes, el prodigio para la observación a distancia del siglo XVII, y el placer del oído y de la escucha profunda de Bach, los dos se parecen en el júbilo del crear. Pocas veces se oye a un Bach entristecido, como en la cantata BWV 82 *Ich habe genug*, "ya estoy harto del mundo" que, empero, es una exaltación del ánimo humano que bien pudiera definirse con el oxímoron de una tristeza alegre.

En este oxímoron, alegría y tristeza, se instala el pensamiento de la *Ética* de Spinoza: si se quiere, ya que alegría y tristeza son dimensiones expresivas, la ética se fundamenta en una estética de la vida. Es una ética inmanente, pues no hay principios trascendentes, ni tablas de la ley, que la ordenen. Por tanto, no es una moral con principios abstractos.

En lo que concierne a la bueno y lo malo, tampoco manifiestan nada de positivo, en las cosas, al menos consideradas en sí mismas, no siendo sino modos de pensar, es decir, nociones que formamos al comparar unas cosas con otras. En efecto, una sola y misma cosa puede ser, al mismo tiempo, buena y mala, y también indiferente (Spinoza, 267-268).

Antes de Kant y de modo más sistemático que en el empirismo inglés, fue el primer pensador moderno en pensar la ética como una construcción

social. Incluso el excelente manual de la escuela de la filosofía analítica, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Atudi, Robert, editor. 1995: 759-763), emparenta a Spinoza con el egoísmo radical del empirismo que derivará en la fundamentación de la economía moderna con Smith, algo que me sorprendió a mí mismo cuando recorrí el siguiente pasaje:

Ahorabien, es cuando los hombres viven bajo la conducta de la razón cuando mejor concuerdan por naturaleza. Luego los hombres son más útiles unos a otros, cuando cada uno busca ante todo lo útil que le es propio (295).

También, entonces, se halla en Spinoza una visión eudemonista cuando desprende la ética de la polaridad alegría y tristeza, enmarcada en el famoso *conatus*, el imperativo de cada ser de conservarse en su ser. Responde en ello Spinoza a la gran tradición del estoicismo y de las corrientes griegas y latinas de la sabiduría y del cuidado de sí, en la línea que fuera la clave de Foucault en sus dos últimos seminarios *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la Verdad*.

Lo fundamental, con todo, es la consideración del cuerpo, de las pasiones y de los sentimientos como tema cardinal de la ética y por ella de la política. En América Latina se configuró en los pasados diez años la "Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos", con el "Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social" del CIECS (CONICET-UNC) y el "Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos" del IIGG-UBA que ha publicado seis números de la *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. El interés por estos temas ha aparecido en el mundo desde hace dos o tres décadas. No obstante, la matriz filosófica de estos intereses apunta de modo directo a la *Ética* de Spinoza y a la puesta en escena de la influencia del pensador holandés en la filosofía de Deleuze.

En la evolución de mi propio pensamiento he derivado en los últimos dos años en una formulación de una teoría dramática de la sociedad. Dicha teoría halla mucha inspiración en Spinoza, ante todo porque la acción en los sistemas sociales y en el mundo de la vida se considera regida por pasiones, antes que por acciones racionales, mismas que hasta cierto punto pueden considerarse, incluso desde la misma perspectiva de Spinoza, como pasiones transformadas en acciones racionales, es decir, en

pasiones comprendidas. Después de Dante, que las expuso en el camino del infierno y aún en estado de transformación en el purgatorio, basado en buena medida en el pensamiento de Santo Tomás, las más distintas pasiones son ponderadas por Spinoza, entre ellas por supuesto la envidia (Spinoza: 296, 307) y contrastadas con las virtudes, desde una perspectiva por entero moderna, mucho más sofisticada que la expuesta por Descartes en su *Tratado de las pasiones* (Descartes, 1994), respecto al cual Spinoza se aparta de un modo bastante explícito, en un pasaje que por su elocuencia y profundidad vale la pena transcribir pese a su extensión:

La mayor parte de los que han escrito sobre los sentimientos y la manera de conducirse los hombres, diríase que tratan, *no de cosas naturales y que siguen las leyes ordinarias de la Naturaleza, sino de cosas que estuviesen fuera de ella*. Más aún, diríase que conciben al hombre en la Naturaleza como un Imperio dentro de otro Imperio. Pues creen que el hombre perturba el orden de la naturaleza más bien que seguirle, que tiene sobre sus propias acciones un poder absoluto y que no es determinado sino por sí mismo; y aquí los tenéis ora llorando a causa de ella, bien riéndose de ella, despreciándola o, con más frecuencia aún, odiándola y maldiciéndola; por divino pasa aquel que es capaz de exponer con más elocuencia y sutilidad la importancia del alma humana. Claro está que no han faltado hombres eminentes (y confesamos deber mucho a sus trabajos y a su ingenio), capaces de escribir cosas del todo punto excelentes sobre la manera de vivir, y de dar sapientísimos consejos a los mortales, pero la naturaleza de los sentimientos, su fuerza impulsiva y, por el contrario, el poder moderador del alma sobre ellos, nadie, que yo sepa, lo ha determinado. Sé perfectamente que el muy ilustre Descartes, bien que haya creído en el poder absoluto del alma sobre sus acciones, haya intentado la explicación de los sentimientos humanos en virtud de sus causas primeras, y de demostrar al mismo tiempo cómo el alma puede dominar de un modo absoluto los sentimientos, pero, a mi juicio, no ha demostrado en realidad otra cosa que la agudeza de su mucha inteligencia... (Spinoza, 189-190).

En el primer pasaje del texto, las cursivas develan muy bien el carácter inmanente de la *Ética* de Spinoza. Y en la segunda parte, la alusión a Descartes sirve para que la ética aparezca en toda su complejidad, con todas sus aristas y no sólo con el ideal tan razonable, pero tan poco fre-

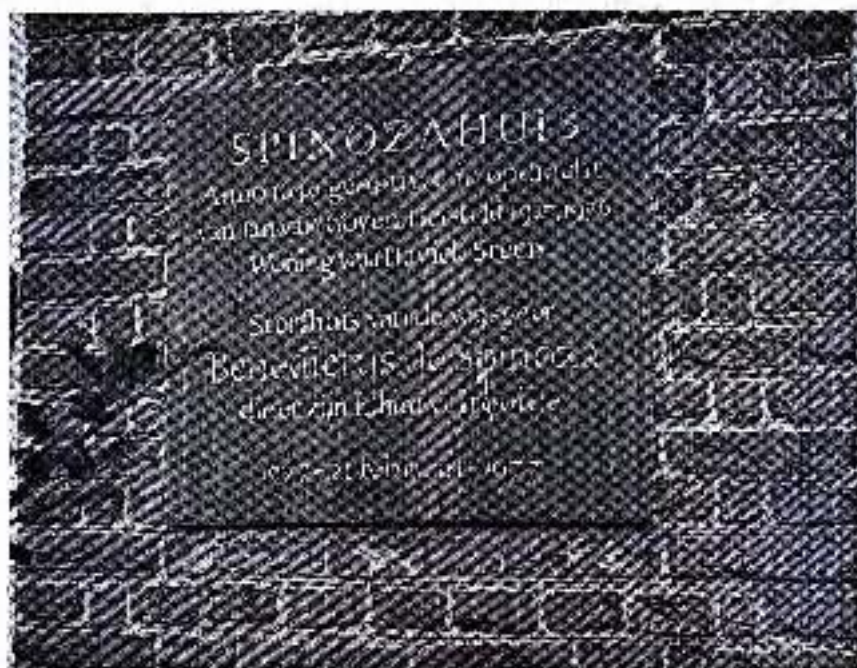
cuenta, del dominio de la razón sobre las pasiones. Sin aventurarse en la psicología, Spinoza empero puede considerarse de esta forma como un antecedente del escepticismo de Freud en torno al poder de la razón y de la conciencia para dar cuenta cabal de los flancos oscuros del ser humano, las pasiones tristes a las que se refiere el filósofo holandés.

Referencias

Audi, Robert, editor. 1995. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, René. 1999. *Discurso del método. Tratado de las pasiones*. Barcelona: RBA editores.

Spinoza. 1967. *Ética. En: Obras completas*. Madrid: clásicos Bergua.



Placa en casa-museo de La Haya

La ética de las pasiones alegres

Carlos-Alberto Ospina H.

*Un humanista es aquel que ama a todos los hombres,
salvo aquellos con los que se encuentra*

Wieslaw Brudzinsky

La guerra de Troya, dice la leyenda, comenzó por una disputa suscitada entre las diosas más bellas: Hera, Atenea y Afrodita, el día de la boda de Tetis y Peleo. Por razones obvias a la ceremonia no fue invitada la diosa Éride (la discordia), quien, en venganza, robó una manzana de oro del jardín de las Hespérides, la lanzó a la mesa en medio de las tres deidades, con la provocadora leyenda: “para la más hermosa”, y de inmediato se marchó. Para dirimir el asunto Zeus escogió como juez al más hermoso de los mortales, el príncipe Paris, hijo de Príamo, rey de Troya; suponía quizás que por no ser un dios resultaría imparcial. Pero aunque no era claro todavía cuál de las tres merecía la manzana, no había dudas de que Afrodita pareció ser la más seductora. Convenció a Paris para que la eligiera a ella, a cambio de entregarle a la más bella de las mujeres, Helena, la esposa de Menelao, el rey de los Aqueos.

Sabemos que Afrodita, la diosa del amor, es reputada como la más hermosa y que cuando Helena escapó con Paris “fue Troya”. Los acontecimientos narrados por el mito,



y recogidos en la *Ilíada*, fueron desencadenados por pasiones: la discordia, la venganza, el orgullo, la seducción, el amor, el deseo, la venganza, etc. Y si nos atenemos a las palabras de los poetas, las pasiones son las que fraguan la historia de los hombres y los pueblos.

Después, con la llegada de la filosofía y el saber racional, se supuso que el sufrimiento humano se debe a que la vida está gobernada por el desorden de las pasiones y el remedio es someterlas al control de la razón teórica. En Occidente, bajo el criterio de la irreconciliable oposición entre razón y pasión (Platón), han surgido posiciones que van desde una atenuación de las pasiones (Aristóteles) hasta posiciones extremas que piden su completa supresión (la religión, el misticismo y el cientifismo), pasando por su sometimiento a la fuerza o por el temor (Hobbes). En cualquiera de los casos, la plenitud del ser humano pareciera consistir en hacer lucir lo más posible su componente espiritual, cultural y racional con el fin de liberarse de la esclavitud de las pasiones y de orientar la vida temporal y terrena hacia un más allá. El trascendentalismo teológico pone por encima del hombre un ser superior, cuya superioridad radica en la absoluta ausencia de deseos y, por ello, se constituye en el modelo final de la existencia, en la única fuente moral de donde brotan las normas y los deberes, lo bello y lo verdadero. El extremo ascetismo del filósofo es el acatamiento a este ideal trascendental, que lo impulsa al mero vivir entre ideas y conceptos, en beneficio del puro intelectualismo, como intentando en vano emular la espiritualidad de ese ser superior.

En el siglo XVII, el más grande para la ciencia moderna, Spinoza, un solitario y rebelde pensador, pareció retomar el papel dinámico y configurador de la historia que los poetas griegos otorgaron a las pasiones. Mientras Descartes pregonó el dualismo alma-cuerpo y la superioridad de la substancia pensante (el alma) sobre la extensa (cuerpo), Spinoza tuvo el atrevimiento de plantear, contra la tradición, la igualdad ontológica entre cuerpo y alma; ninguno domina al otro, por eso no puede darse el hecho de que el alma o la conciencia contenga principios y reglas morales que ha de imponerle a las acciones corporales, porque ella no está para controlar el cuerpo. Su modelo, entonces, fue el cuerpo, como después fue para Nietzsche, hasta el punto de que definió el alma –la mente– como la idea de algo realmente existente, del cuerpo humano (*Ética*, parte II, proposiciones 11,13).

Y para hacer más admirable su pensamiento revolucionario, postuló la existencia de una substancia perfecta y eterna, Dios, que concibió también de consistencia material, pese a que siempre fue definida como una entidad absolutamente espiritual. Una sola substancia y no varias como en Descartes (divina, extensa y pensante); *Deus sive Natura*, reza la conocida expresión latina que designa esa única substancia: Dios o Naturaleza. Esa substancia (la naturaleza) posee incalculable número de propiedades (infinitos atributos) de las cuales, dadas nuestra finitud y limitaciones naturales, conocemos muy pocas. Tales propiedades aparecen en las diversas maneras como existe la naturaleza, es decir, en todas las criaturas y seres singulares donde esa substancia divina se hace manifiesta. El pensamiento y la extensión son atributos que se expresan tanto bajo los modos del intelecto divino y las leyes naturales del movimiento y el reposo (para el caso de la naturaleza o ser infinito), como bajo la forma de alma y cuerpo para el caso del hombre (ser finito). Todo lo que existe es la naturaleza y más allá de ella no hay nada que la trascienda; Dios (la naturaleza) es un ser inmanente, causa de sí mismo (*causa sui -Natura naturans*). Pero cuando afirmamos que algo existe es porque lo concebimos siendo de alguna u otra manera concreta, ya que la existencia no se da en abstracto como pretende la tradición filosófica. Al observar todas las cosas que nos rodean captamos, sin mucho esfuerzo, cuerpos físicos, en reposo o movimiento, y las imágenes e ideas que tenemos de ellos. Así, entonces, entre los infinitos modos como se muestra la naturaleza los únicos que percibimos son el alma y el cuerpo, aunque impropriamente. Por su parte, las cosas singulares son perfectas por ser maneras de ser o existir de la substancia divina; su esencia, entonces, es la perfección por haber sido producidas (*Natura naturata*) por una naturaleza perfecta (E, I, 33, escolio 2). Siendo así, deberíamos comprender, como hicieron los griegos, que hay muchas cosas, sobre todo las humanas, de las que solo nos cabe asombrarnos de que sean lo que son, en lugar de pasárnosla tratando de explicar siempre “por qué”.

Los hombres, en particular, somos perfectos precisamente por lo que para la mirada tradicional son nuestras “imperfecciones”, que ella y la religión piden refrenar o suprimir cuando lo conciben como racional o como un ser culpable, que necesita expurgar sus faltas para volverse bueno. Por el contrario, para Spinoza el hombre está hecho de afecciones,

esa es su esencia y es tan perfecto como puede serlo respecto de ellas. La manera más inmediata de estar en el mundo es como cuerpo animado que los demás cuerpos afectan, porque no somos pura conciencia o espíritu; por esa razón las ideas que tenemos no las tenemos en la conciencia, solo tenemos conciencia de las ideas que expresan el efecto de los cuerpos exteriores en el nuestro, ideas de afecciones. Así que las primeras ideas que nos formamos, las que componen la mente, (E, II, 23) son las que representan lo que le sucede a nuestro cuerpo por efecto de otro. Estas ideas, inadecuadas, son las propias afecciones (*affectio*) corporales cuya huella, las del cuerpo exterior que nos afecta, conservamos en la imaginación.

Esas primeras ideas o afecciones, por más explicaciones racionales que nos den, son determinantes para nuestra vida, son las que más cuentan: El sentimiento, el afecto (*affectus*), y la ocurrencia de pensar (o imaginar, es el primer grado de conocimiento) que alguien me odia o me quiere, porque algo suyo me afectó negativa o positivamente, predispone mi modo de ser y pensar respecto de él. Son ideas inadecuadas, no falsas, que contienen algo verdadero; puede que sólo sea una ocurrencia mía creer que alguien me odia, pero eso es lo que "siento" y este sentimiento, que me limita y determina, no puedo pasarlo por alto. En el momento en el que, mediante la razón (segundo grado de conocimiento), comprenda la causa de ese sentimiento actuaré más libre de la mera afección y decidiré, por mí mismo, lo que más convenga hacer, gracias a haber adquirido una idea adecuada y haber convertido las pasiones en deseos conscientes. En psicoanálisis es como si al hacer conscientes los impulsos inconscientes logramos suprimir síntomas y restaurar el equilibrio psíquico.

Como dijimos, la esencia del hombre son sus afecciones, cuya más clara manifestación ocurre cuando lo mueve el deseo o apetito consciente por ser él mismo. La primera afección, la más natural, que tiene el hombre es el deseo, sentido en cuerpo y alma, por conservar su ser; es el esfuerzo, *el conatus*, dice Spinoza "por medio del cual trata el hombre de perseverar en su ser" (E, III, prop VI, IX, escolio; IV, prop. XVIII). Tal deseo no se relaciona solo con el alma porque sería voluntad y para Spinoza no se trata de un asunto voluntario, posible, sino natural y necesario; tampoco se relaciona solo con el cuerpo porque no superaría la mera condición animal. El hombre no es un ángel, puro espíritu; ni un animal, puro ins-

tinto; él es cuerpo y alma, y sin deseos, ni pasiones no existiría, no podría pensar ni le sería posible buscar la felicidad. En mucha medida la diferencia entre pulsión (*Trieb*), e instinto (*Instinkt*) en Freud tiene que ver con esta concepción. Mientras que ambos impulsos tienen un mismo origen natural, su objeto y fin (el placer) difieren por la plasticidad presente en la pulsión humana. Cuando el hombre no puede obtener el objeto de su deseo, orienta su energía, mediante mecanismos psicológicos como el desplazamiento y la sublimación, hacia un objeto sustitutivo dado por ilusiones, fantasías, obras de arte, la cultura, etc. En todo caso no renuncia a la búsqueda del placer más allá del mero placer funcional u obtención del equilibrio biológico que logra un animal cuando se alimenta de su presa de caza o se une a la hembra. El placer humano es un factor asociado a la actividad productiva, la misma que Aristóteles vinculó a la felicidad y que es diferente al placer primario y hedonista ligado a la obtención de algo externo y pasajero; el mayor placer humano que se siente es por estar vivo, vale decir, por tener aún la oportunidad de continuar en nuestros esfuerzos orientados a desplegar las capacidades humanas.

Admitir que la primera afección del hombre es el deseo consciente por perseverar en su ser, da la sensación de que solo expresa un interés en sí mismo. Pero ello es el resultado de seguir pensando que como el egoísmo y el amor o el cuidado propio son sinónimos, entonces estamos condenados a elegir, y así nos puso a escoger la moral religiosa, entre el egoísmo y el amor o entrega a los demás. En el fondo de esa moral se oculta la consideración del hombre como un ser "imperfecto", pecador, sometido a impulsos indomables, deseando lo prohibido y por eso, más que amarse, está llamado a rechazar esa su naturaleza defectuosa y sentir el afán de corrección y la culpa. Es preciso, según tal mirada, amar a otro ser más poderoso y bueno que uno mismo; a una autoridad superior, supraterránea o terrena, que nos guíe con sus normas y leyes por el sendero que debemos seguir.

Aplicado lo anterior a la vida individual y social del hombre, la confianza en el poder particular de desarrollar nuestras cualidades y capacidades para agradar a los otros, alegrarse de su presencia, contribuir con la nuestra a su felicidad y así atizar el goce de la vida; es suplantada por ideas, metas y finalidades suprahistóricas, tras las cuales se la pasan

ciertos hombres invirtiendo toda una vida de energía, esfuerzos e intenso trabajo intelectual, y se pierde de vista la finitud de la existencia que transcurre inexorable bajo “el cielo estrellado” (Kant) en un mundo de posibilidades, el mundo de las experiencias terrenas, que solo los hombres llenamos de contenido con nuestras acciones y esfuerzos por ser nosotros mismos. Tampoco somos criaturas cuya grandeza está en que, como en Kant, bajo el cielo estrellado obedezcamos “a imperativos categóricos” o normas morales *a priori* que, para ser buenos, debamos imponer a la vida vivida y sentida con pasión. Aunque en el mundo spinozista ya no haya un ser trascendente que nos oprima, ni formas o salidas eternas, no significa que el hombre no quiera “trascender” su condición y tiempo actual, su finitud, pero se trata de darle a la trascendencia el sentido de un horizonte abierto, y no la región donde se sitúa una verdad o idea redentora fija, para que los cambiantes deseos, obras, anhelos y esfuerzos humanos sigan dando sentido dinámico a la existencia, proyectando valores y pautas acordes con el modo de ser de cada cultura y los sueños compartibles de cada individuo.

No hay tal oposición entre amor propio y altruismo, ni el amor propio es sinónimo de egoísmo (Fromm); por el contrario, éste consiste en la más cruda falta de cuidado de uno mismo, que a su vez se deriva de la falta de comprensión de la naturaleza humana. Cuando una persona busca el provecho propio a toda costa: el placer en el poder, el éxito, el prestigio, la acumulación de riqueza, es porque cree, como quien se supedita a los designios de una autoridad superior, que la finalidad de la realización humana está en la posesión de cosas por fuera de sí (solo instrumentos) y no en el desarrollo de sus propias potencias de actuar y en el disfrute pleno de la existencia. Al amarse uno mismo, veremos, se ama a los demás, porque sólo así se puede pensar en el ejercicio y sostenimiento de pasiones alegres y no tristes.

Toda la *Ética* de Spinoza es una teoría de normas morales surgidas “del poder” de los deseos, propios de la naturaleza humana inmanente, y no “del deber” o de las normas, modelos o seres trascendentes que tenemos la “obligación” de obedecer; seres que también se expresan como salidas utópicas únicas o en “grandes y mejores” ideas originales que nunca han existido, y cuya esperada vigencia y realidad jamás podrán garantizarla

en el futuro, nuestras finitas capacidades predictivas o de cálculo racional. Estas salidas lo único que alimentan es el sentimiento de culpa y la ansiedad de perfección, a sabiendas de que el hombre ya es perfecto en su imperfección y de que las normas morales y la propia razón brotan de la fuerza del deseo.

Resurge, así, la concepción griega del mundo, humano y divino, cuando se le restituye al deseo el poder constitutivo que tenía. Entre los griegos hasta las pasiones y los deseos divinos tenían el poder de hacer historia, de cambiar el destino de los hombres; ahora, cuando la moral cristiana habla de un Dios sin deseos y éstos se los atribuyó únicamente al hombre, no es difícil pensar en que los deseos humanos transformen, para bien o mal, el mundo, como resultado de sus renovados y variados intentos, *conatus*, esfuerzos “por perseverar en su ser”.

Vale decir, por insistir en seguir existiendo como humano y no como un ser que, delirando, rebase su condición mortal, para sentir una extraña “pasión por las ideas”, que es como ir más allá de él, tras alguna recompensa, promesa o idea salvadora, religiosa o secular; todo lo cual son puras abstracciones intelectuales cuya luminosa presencia le impide ver la realidad encarnada frente a sus ojos. Quizás fue esto lo que captó muy bien un ironista polaco cuando expresó: “Un humanista es aquel que ama a todos los hombres, salvo aquellos con los que se encuentra” (Wieslaw Brudzinsky). Heidegger, por su parte, tuvo razón cuando dijo que el hombre cuida de su ser, mediante lo que no es él, pero ello está lejos de significar, “no ser él mismo” el mortal que es.

La fuerza o el impulso de cada ser humano por existir (*vis existendi*), surge como una necesidad natural, por lo que no es mala ni buena. La fuerza y las pasiones pueden ser buenas o malas si trabajan para beneficiar o aniquilar la vida, de ahí que sin más no son fuente de “pecado”, ni tenemos que anularlas; más bien, es preciso comprenderlas, hacerlas conscientes y transformarlas en energías para vivir. El alma tiene ideas inadecuadas o, recordábamos antes, afecciones o pasiones entendidas como los efectos que otros cuerpos producen en el nuestro. Mientras algunos individuos nos hacen sentir mal, tristes, y nos quitan energía para actuar; otros nos alegran la existencia. Si creo que alguien me odia, su presencia me pone de mal ánimo, pero si, al contrario, me encuentro con quien me

agrada y siento que me estima, me alegro y su presencia me da fuerzas y ánimo para hacer lo que hago y para vivir. El ser humano mientras vive y se esfuerza por hacerse a un modo de vida, enfrenta fuerzas mayores que las suyas, cosas que lo afectan disminuyendo o aumentando su potencia de actuar, de pensar y vivir, por eso solo cuando comprende cómo lo afectan las cosas puede enfrentarlas con fortaleza y logra establecer uniones que vigorizan su conatus, sus motivos para vivir; de lo contrario será esclavo de ellas, terminará aniquilado por los hombres de pasiones tristes, pasivo ante lo que le pasa y subyugado por pasiones indomables. De ahí que comprender cómo nos afectan las cosas es formar ideas adecuadas, adquirir capacidad para dejarnos afectar por más cosas y tener más pasiones, lo que significa ser más sensible y poder pensar en mayor número de cosas, o sea, ser más libre para actuar, lo que incrementa el deseo de llevar una vida alegre y productiva. Por ejemplo, el libre pensador, no tiene que responderle a un partido, una iglesia o a una idea, por "genial" o salvadora que se considere; y como no hay referentes universales y únicos es libre de pensar lo que más convenga en cada momento a la condición humana. Quien se siente fácilmente afectado por todo, en realidad es porque, con pensamiento estrecho, su mirada ha quedado muy limitada a valorar muy pocas cosas, a responder con una moral estricta a dogmas, principios, normas y obligaciones que hacen inflexible sus acciones y minan su capacidad de sentir. Y ello también es el resultado de no comprender que cuando el cuerpo siente y desea, es porque ha visto lo que desea; el deseo no es ciego, es decir, sentimos y pensamos a la vez, porque el cuerpo siente con el alma y el alma piensa con el cuerpo. Lo demás es caer en abstracciones desencarnadas.

Spinoza, por lo tanto, orienta su ética hacia el logro de una vida alegre a partir de lo que es el hombre como ser natural, desde sí mismo, de su propio dinamismo orgánico que sigue una cadena determinada de causas y fuerzas naturales. Su antropología, en consecuencia, tuvo influencia notable en la teoría de Nietzsche y Freud, además en la concepción sobre la finitud humana que, entre otros, encontramos en Heidegger. Asimismo, igual que ellos, su ética va "más allá del bien y del mal"; y superando la tradicional oposición de ese par de valores morales imaginarios que relaciona la existencia con un ser trascendente, entiende, más bien, "lo bueno y lo malo" como las dimensiones immanentes propias de lo humano.

La vida humana entraña dinamismo, agitación y los sentimientos o afectos (*affectus*) expresan el paso a una mayor o menor perfección y la variación en nuestra potencia de actuar. Bueno es todo lo que favorezca el aumento de esa potencia, y es cuando sentimos gozo; mientras que malo es su disminución, y ello nos hace sentir tristes (IV, 8; 41). Todo lo que predisponga al cuerpo para ser afectado por un mayor número de maneras (IV, 38) es bueno y útil por cuanto amplía y da flexibilidad al pensamiento. Un veneno nos descompone, es dañino para el cuerpo y destruye la vida, mientras que una fruta la favorece y se compone benéficamente con las partes de nuestro cuerpo. Así, lo bueno y lo malo se expresan de manera objetiva como lo conveniente o no para vivir, y su equivalente subjetivo consiste en estar dispuestos a experimentar el gozo, siendo capaces y estando abiertos a propiciar el encuentro con los hombres de pasiones alegres, que acrecienten nuestra vitalidad y capacidad de actuar, y malo es entregarnos a las circunstancias que nos determinan y disminuyen nuestras deseos y fuerzas vitales; entre esas situaciones debilitantes, está dejar nuestras vidas en manos de los hombres de pasiones tristes, cuyo odio o incapacidad para acercarse a los demás los llena de resentimiento y generan malos encuentros.

Esta es la razón por la que la ética de Spinoza adopta como método para la vida buena la fortaleza del carácter, compuesta por dos elementos (V, 41): 1. *La presencia de ánimo* que nos libra del miedo al castigo, al qué dirán los hombres de las pasiones tristes para hacernos daño, el miedo a fracasar, el temor a no ser buenos, sabedores o perfectos y 2. *La generosidad*, el esforzarnos por apoyar al otro, por hacerlo amigo al construir la relación con base en la comunidad de intereses, en lugar de los desacuerdos. La generosidad no acentúa las diferencias, pero tampoco las destruye; las tiene como otras posibles miradas sobre la vida, que si ahora no surgen con fuerza, de seguro tendrán su momento de ebullición. El primer elemento expresa la serenidad del sabio que, con razón apasionada, tan admirablemente encarnó el propio Spinoza; el segundo, la amistad como fundamento de su ética, porque la felicidad solo puede lograrse cuando uno anda acompañado por la existencia. Nadie es feliz sin los otros.

Spinoza no deja de denunciar tres clases de personajes que buscan minar esa fortaleza y el aprecio por la vida: *el hombre de las pasiones*

tristes, el tirano y el sacerdote (Deleuze). El primero, el hombre de las pasiones tristes, o sea, el esclavo que vive temiendo fallar, caer en pecado y perder la esperanza de ser recompensado por sus buenas acciones, por su pasividad, por su fidelidad a la autoridad y por una espera improductiva. Pasiones tristes son la esperanza, la seguridad y el miedo, porque esperar por algo nos hace temer que no suceda y temer nos hace esperar que aquello que atemoriza desaparezca (III, 18). Quien teme y espera, con incertidumbre siempre dependerá de algo o alguien externo, lejos de su poder hacer algo. *El tirano*, necesita de la tristeza del primero para triunfar, le infunde el temor de perder su protección si no lo sigue, y *el sacerdote* que desprecia y se entristece con la condición humana, por eso acentúa la perfección de lo espiritual y pregona valores morales ajenos al curso de la vida. Los tres tienen de común, y a la misma conclusión llegó Nietzsche, que falsifican la vida terrena, no es ella la que interesa, sino como evitar la muerte ofreciendo, incluso, una vida eterna.

La Ética spinozista busca transformar las pasiones tristes en alegres y éstas en acción, porque las pasiones, después de todo, se padecen y esclavizan, sin embargo se trata de alcanzar la libertad mediante el conocimiento (tercer grado) intuitivo y el amor intelectual a Dios (*amor dei intellectualis*), que consiste en estar en armonía con el universo y orden natural. Es la manera como Spinoza escapa de quedarse encerrado en la mera condición natural o finita, porque aunque el alma (la mente) desaparece con el cuerpo, algo de ella es eterno. Las verdades o ideas adecuadas que la mente conoció del cuerpo no desaparecen y estas ideas se mantienen eternamente en el entendimiento infinito, como la esencia eterna de cada órgano en particular (V,21, 23, 38). Atreviendo una interpretación es como si al desaparecer un individuo las leyes que lo regulaban continúan inscritas en la naturaleza, a través de los otros individuos de la especie o en otras potenciales formas de vida. Nietzsche en este punto se apartó de Spinoza porque nunca admitió algo eterno, ni distinto a la perpetua incertidumbre, a lo fugaz y transitorio; no hay alegrías y penas eternas, solo momentos alegres y tristes que “se repiten” en eterno retorno (*amor fati*).

Al asomarnos a algunos aspectos de la ética de Spinoza quisimos mostrar al menos por qué se considera el más grande y osado pensador moderno, cuyas ideas profundamente revolucionarias sobre lo humano

favorecen la defensa de la libertad de pensamiento y de opinión y que el empeño humano por vivir se asume con más fortaleza cuando está impulsado por la alegría y no por la tristeza, de ahí el valor de andar acompañados de hombres de pasiones alegres, cuya serenidad siempre dispense energía para enfrentar la rudeza de la vida y sobre todo el mundo de la relación entre los hombres. Es, entre otras muchas indicaciones, lo que entrega su antropología y ética porque, como pocas, atiende más a la condición humana práctica que a su elaboración teórico-académica. Es preciso advertir, sin embargo, que contra la sensación que pudo haber quedado, después de esta rápida mirada a su pensamiento, el hombre no es un ser restringido a las solas pasiones, aunque ellas sean su esencia, porque uno de los poderes humanos más valiosos es tender a su racionalización lo cual no significa su supresión. La esencia del hombre no es la razón, pero se hace racional en virtud del poder de sus pasiones, comprendiéndolas, vale decir, transformándolas en energía para vivir en comunidad.

La seducción de Afrodita consistió más bien en una astuta salida que pudo encontrar cuando le ofreció a Paris la posibilidad de satisfacer su deseo por Helena, porque respondía a cabalidad con la natural condición humana, que Hera y Atenea pasaron por alto. Paris no aceptó tener el poder de dominar el universo, ofrecido por Hera; o la sabiduría y la victoria prometidas por Atenea, porque mientras estamos hechos de pasiones, el poder, el conocimiento y el prestigio son otras de las tantas ilusiones a las que los hombres de las pasiones tristes se esclavizan, creyendo inútilmente encontrar sosiego y felicidad. Paris, es cierto, no hizo más que responder a su condición humana, pero no comprendió que la causa de su pasión fue haberse convertido en instrumento del destino movido por otras pasiones más poderosas que la suya como la discordia y el orgullo divinos, y por eso no tuvo el valor suficiente para, obrando racional y libremente, enfrentarlo, haciendo uso del buen entendimiento que pedía preferir la armonía de la polis a poner su pasión al servicio de satisfacer el capricho de poderes ajenos al mundo humano.

Deus sive Natura/ Natura sive Deus

Carlos-Enrique Ruiz

Ethica ordine geometrico demonstrata
Benedictus de Spinoza

La razón busca en la virtud felicidad alguna
que congregue seres en cuerpo y alma
en una idea verdadera

El Maestro reflexionó
y la fe en la vida renace de los escombros
producidos por debilidades dispersas
en sendero transitado

Nubes como estrellas en el cielo
con lo turbio de las pasiones
representan obstáculo superable
en el trajín de los días bajo lluvias de acicate
en tierras féculdas

El Maestro recuerda la posibilidad
en pasos por descubrir
del camino de la verdad y la vida
de la esencia activa y la libertad
en nuestra conciencia de los deseos

La piedra persevera y el espíritu labra
la búsqueda propia de utilidad
hacia la alegría como capacidad del cuerpo
por los atributos pensante y extenso

En lo triste y sombrío
se desvirtúan los sentimientos entre neblinas
que merodean por montañas praderas y calles
con la discola algarabía de pensamientos creadores
al acecho de compasión

La Naturaleza ilumina para hacer de la sabiduría
una prolongada meditación sobre la vida

Descansa en paz el Maestro
con el ruego de los dioses
sembrados en las cosas del mundo
en unidad indisoluble con la Naturaleza

¿Por qué Spinoza al buscar la felicidad hizo una filosofía?
Michel Henry

L A V I E

D E

B. DE SPINOSA,

TIRÉE DES ECRITS

D E C E

FAMEUX PHILOSOPHE,

Et du témoignage de plusieurs Personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement.

Par JEAN COLERUS, Ministre de l'Eglise Luthérienne de la Haye.



A L A H A Y E ,

Chez T. JOHNSON, Marchand Libraire,
dans le Pooten.

M. DCC. VI.

La democracia sosegada de Spinoza

Heriberto Santacruz-Ibarra

para Carlos-Enrique y Livia

Acervo cultural / Editores de Buenos Aires, hizo una publicación excelente de la obra completa de Spinoza, en cinco tomos, en 1977, para conmemorar los 300 años de la muerte del filósofo. El primero contiene el estudio clásico de Carl Gebhart, sobre su vida y su obra. Me ha servido también, como fuente principal, el estudio imprescindible de Yirmiyahu Yovel Spinoza, el marrano de la razón, editado en Madrid, en 1995 por Anaya & Muchnik.

La obra de Spinoza es tan compleja y poliédrica como simple y austera su corta vida. Si bien en el ámbito de la filosofía política está antecedido por Maquiavelo y por Hobbes, su compromiso radical con la verdad y con el hombre lo lleva a demoler sin contemplaciones –aunque con prudencia– las concepciones morales y políticas prevalecientes hasta entonces. Trabajo destructor, en parte, pues contribuye a la disolución de las amarras entre el poder civil y el religioso, entre iglesia y estado, por una vía argumentativa diferente de la de Hobbes; trabajo constructor, por otra, puesto que en su filosofía están sólidos ya los cimientos de formas nuevas de concebir la naturaleza, el hombre, el estado, la democracia. Si nos remontamos a su época, no nos queda difícil comprender la saña y la “razón” que asistió a los rabinos que lo expulsaron de su comunidad, tal como nos lo cuenta Yirmiyahu Yovel, en su excelente libro *Spinoza, el marrano de la razón*: “... maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito en reposo y maldito en su vigilia, maldito en su acercarse y maldito en su entrar; y no quiera el Señor perdonarlo, y ardan en él la ira y el celo del Señor...”.

No era para menos. Quince de los veinte capítulos que componen el *Tratado teológico político*, están dedicados a demostrar el carácter histórico de los libros sagrados mediante un tipo de crítica que él inaugura y que deja sin empleo a los sacerdotes y profetas de todos los tiempos, aunque hoy haya todavía quienes se resisten a conseguir otro. Claro que tan revolucionario pensamiento es coherente con su metafísica de la divinidad, en lo que son pares suyos tal vez Aristóteles y Pessoa...

Al afirmar que se trata de una obra poliédrica advierto con ello del riesgo que significa el concentrarse en tan sólo unas cuantas páginas de la misma, como en efecto haré al limitarme a resaltar algunos rasgos, unas pocas ideas sobre la concepción que de la democracia tenía el genio, a lo que se suma la dificultad de que su *Tratado político*, quedó inconcluso, debido a su muerte, precisamente cuando había comenzado a desarrollar sus ideas sobre "el tercer estado, el que es totalmente absoluto y al que llamamos democrático".

No se preocupe... Soy un buen republicano y nunca he tenido otro objetivo que la gloria y el beneficio del Estado, fueron las palabras con las que Spinoza trató de tranquilizar al pintor Hendrick van der Spuyck, dueño de la casa en donde Spinoza vivió sus últimos años, al asustarse y temer un asalto por las sospechas de espionaje que recaían sobre el filósofo.

¿Qué significa que Spinoza se declare sinceramente republicano? Lo más obvio es que no es partidario de las monarquías, ni de los príncipes, ni de los señores, ni, en general, de la sujeción del hombre a la voluntad y a la arbitrariedad de otros. Tampoco a la sujeción supersticiosa de dioses trascendentes. Si bien coincide con Hobbes en que "la virtud del estado es la seguridad", la coincidencia no pasa de allí. Mientras que para el más grande filósofo político de Inglaterra —como es ya de general aceptación—, el contrato social ha de garantizar por todos los medios la paz, lo que surge de la necesidad de la conservación de la vida y de la libertad amenazadas de manera permanente en el estado de naturaleza, para Spinoza no todos los medios son válidos.

Aunado a este rasgo se presenta en Spinoza otro: la férrea defensa "de la más completa libertad de pensamiento y de expresión" (lo que le lleva a declinar la oferta de ser profesor en la Universidad de Heidelberg). Se

trata, es preciso subrayarlo, *de libertad de pensamiento y de libertad de expresión*, las que se fundan en una de las claves de la filosofía espinoziana, la idea de *conatus*, la de que “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”. Y de la esencia del hombre es su pensamiento y la expresión del mismo, por lo que tales libertades han de ser inviolables. Esta observación conviene no perderla de vista, pues cuando se contrasta con Hobbes nos encontramos que su idea de libertad es de otra naturaleza: la de la más estricta “libertad negativa”, como lo manifiesta en el *Leviatán*: “Se entiende por libertad, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y de su razón”¹. El concepto clave aquí en Hobbes es el de “acción”, lo que genera serias dificultades frente al posible absolutismo del estado. (Pero de esto no voy a tratar aquí). Sobrada razón tiene Leo Strauss al considerar a Spinoza como “el primer filósofo tanto demócrata como liberal”.

Dos rasgos más del republicanismo democrático de Spinoza son, por una parte, su carácter representativo. En este sentido es plenamente moderno, pues su democracia no es directa, no es la de los antiguos, según la distinción que muy posteriormente hará con tanta claridad Benjamin Constant, y, por otra, el carácter participativo, según el cual, a diferencia de lo que ocurre en una aristocracia, todos pueden reclamar sus derechos, entre los que se cuentan el derecho a votar y a ser elegidos a las funciones públicas, si bien con varias restricciones. En este sentido, Spinoza se anticipa de manera sorprendente al modelo que David Held —en su libro *Modelos de democracia*— denomina “democracia legal”, que tiene como características fundamentales las siguientes: un estado constitucional; el imperio de la ley, y la intervención mínima del estado en la sociedad civil y en la vida privada.

Después de descartar, por lo ya dicho, el sistema monárquico, Spinoza se concentra en el análisis del sistema aristocrático, como tradicionalmente han hecho casi todos los filósofos, comenzando por los antiguos, especialmente Aristóteles. Tal sistema se considera como el gobierno de

¹ Hobbes, T. *Leviatán*. Barcelona, Altaya, 1994, p.110.

los mejores, pero Spinoza no se hace ilusiones y al respecto nos dice, en el último capítulo de su tratado, lo siguiente:

Si bien un estado en el que no son los mejores los llamados a gobernar, sino los que tienen la suerte de ser ricos, o son primogénitos, parece inferior al estado aristocrático, considerando las cosas como son se verá que es la misma cosa. Para los patricios² los mejores son los más ricos, o los parientes o los amigos. Si al elegir a sus colegas los patricios estuvieran libres de toda afección común y los guiara únicamente la preocupación del bienestar público, no habría régimen comparable al aristocrático. Pero como lo demuestra la experiencia suficientemente, y hasta con exceso, la realidad es muy distinta, sobre todo en las oligarquías³ donde la voluntad de los patricios se libra generalmente de la ley por falta de competidores. Allí los patricios desechan cuidadosamente de la asamblea a los más meritorios y tratan de incorporar a los que dependen de ellos, de modo que en un estado de esa índole las cosas marchan mucho peor porque la elección de los patricios depende de la arbitraria voluntad absoluta de unos pocos, librada de la ley⁴.

La agudeza y el realismo de Spinoza en este punto son impresionantes. A diferencia de otros filósofos, que consideran como formas buenas y legítimas, tanto la aristocracia, como la monarquía, como la democracia, y como formas perversas e ilegítimas las correspondientes corrupciones de tales tres sistemas –tiranía, oligarquía, olocracia⁵–, Spinoza considera que la monarquía es corrupción de la aristocracia, y que esta es corrupción de la democracia. ¿En qué consiste la corrupción? En la paulatina concentración del poder.

Si, como se infiere del texto citado, “considerando las cosas como son se verá que es la misma cosa”, el remedio para tales males está en otro lado que en la búsqueda de hombres virtuosos para el gobierno. Y es esto lo que se puede deducir del análisis, tanto de la forma monárquica, como de la aristocrática, que fue lo que alcanzó Spinoza a realizar, como ya dije.

² “Patricios” es el nombre que da Spinoza a quienes, habiendo sido seleccionados de la masa de la población, pertenecen al poder.

³ Término éste que tanto choca hoy a nuestros gobernantes.

⁴ Spinoza. Tratado político. Obras completas, T. II. Argentina: Acervo cultural, 1977, p.413s.

⁵ Gobierno del populacho, o de “la chusma”.

Spinoza se funda en su poderosa sicología de las pasiones. Puesto que lo que mueve al hombre no es precisamente la razón, sino el deseo ciego y los apetitos: la envidia, la esperanza de alcanzar el honor, los presentes o favores, la astucia, la codicia “móvil de la mayor parte de los hombres”, la riqueza, y una larga lista de características de la naturaleza humana, que no son ni buenas ni malas, que no son vicios, pues todas ellas apuntan al “esfuerzo de todo ser por conservar su ser”, Spinoza se dedica a diseñar, tanto para el sistema monárquico, como para el aristocrático, complejos mecanismos procedimentales –como de relojería– cuyo objetivo es el de impedir la corrupción, basados en el control riguroso de los tiempos de representación, en el número elevado de representantes o de funcionarios de lo que hoy llamamos ramas del poder público, en “los pesos y contrapesos” de los que hoy se habla, y, lo que es más interesante, en la utilización de algunas de las mencionadas características o propiedades de la naturaleza humana a manera de lo que hoy se denomina “incentivos” –el dinero, el goce sexual, y la gloria– como medios para otros fines, como el del buen funcionamiento del estado. Un texto del Cap. VIII, en el que Spinoza muestra la superioridad del sistema aristocrático frente al monárquico, puesto que se parece más al mejor, el democrático, sintetiza de manera clara lo que acabo de expresar. Allí nos dice: “Como en cambio nadie defiende una causa ajena más que cuando cree consolidar con ello su propia situación, es preciso disponer las cosas de tal modo que aquellos que tienen la carga del estado sirvan lo mejor posible sus propios intereses cuando velan con el mayor cuidado por el bien común”.

Otro rasgo o tema fundamental de la democracia de Spinoza, en el que han pensado todos los filósofos políticos –como es también hoy, por ejemplo, en el caso de Rawls– es el de la estabilidad del sistema. Conseguido el diseño de la mejor forma de gobierno, ¿cómo hacer para que las circunstancias siempre cambiantes de todos los aspectos de la vida social, no alteren el marco fundamental, la Constitución del Estado?

Al respecto Spinoza no se anda con rodeos y es severísimo:

Para mantener inmutables las leyes fundamentales del estado habrá que dejar sentado que aquel que proponga en la asamblea suprema la modificación de los derechos fundamentales, por ejemplo la prolongación por más de un año del poder otorgado al jefe del ejército, la disminución

del número de patricios y otras cosas semejantes, será culpado de alta traición. No bastará condenarlo a muerte y confiscar todos sus bienes; un monumento público deberá perpetuar el recuerdo de su crimen⁶.

Un estudio riguroso de la concepción espinociana de la democracia exigiría detenerse en cada una de las cortapisas en el funcionamiento del gobierno, cuyo único objetivo es el de salirle al paso al abuso del poder y, con ello, a la corrupción, por ejemplo el de las “penas pecuniarias” para evitar el ausentismo, “disposición sin la cual muchos descuidarían los asuntos del estado para ocuparse en sus asuntos personales”. Tal estudio, sin embargo, nos llevaría muy lejos, por lo que resaltaré un par de aspectos más que siguen teniendo plena vigencia.

Aunque todas esas disposiciones que diseña Spinoza son lo que hoy podemos llamar “procedimentales”, tienen un aspecto educativo o pedagógico, pues para Spinoza es claro que “los hombres no nacen ciudadanos; se vuelven ciudadanos”⁷. Los caminos para que así ocurra son fundamentalmente dos: la estabilidad de las normas, aspecto en el que no se cansa de insistir, y la eliminación de la impunidad, todo con el fin de lograr la ley suprema del estado, que no es otra que la prosperidad del pueblo, así esta noción se desenvuelva en la de paz o en la de seguridad: “El bienestar del pueblo es la suprema ley a que deben sujetarse todas las leyes divinas y humanas”. Esta es la única norma sustantiva de la filosofía espinociana.

Un rasgo que no podría omitir en esta nota es el de que, de manera coherente con todo el sistema, la concepción política espinociana de la democracia no es perfeccionista: “Querer someter todo al rigor de las leyes es irritar el vicio, más bien que corregirlo. Lo que no puede impedirse debe permitirse, a pesar de los abusos que de ello nazcan”, idea ésta que hace parte del núcleo del liberalismo, lo que exige que no haya “normas suntuarias”, como las llama Spinoza, —fronda jurídica, ha dicho de tales un jurista colombiano—, pues el resultado no es otro que el de la burla de la normas, cuya otra cara es el crimen: “Cuando una ciudad debe estar

⁶ Spinoza. *Op. cit.* p. 387.

⁷ Que de hecho están incorporadas a ordenamientos jurídicos como el nuestro.

⁸ Idea que en nuestros días ha desarrollado ampliamente el filósofo español José Rubio Carracedo (*Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Madrid, Trotta, 2007).

continuamente pronunciándose contra culpables, es porque sufre de un vicio constitucional”.

En la democracia de Spinoza no hay partidos políticos, no hay facciones. Se trata de una democracia sosegada, que hace posible el desenvolvimiento de toda la creatividad del ser humano. Cuánta falta nos hace la influencia de su pensamiento.

Al “más noble y más amable de los grandes filósofos”, como lo llama Bertrand Russell, no le alcanzó la vida para desarrollar *la Ciencia de la educación de los niños*, como anuncia en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, obra inconclusa, pero inicio del camino que, después de ascender hasta la *Ética*, continuará hacia el *Tratado político*, que, como señalé, dejó también sin terminar. La gran obra de Spinoza es una cantera riquísima de reflexión, que nos ayuda a comprender, de modo especial, el grado de deterioro político al que hemos llegado por la instauración de la “tiranía de la economía”.



El verano de Spinoza

Fernando Savater

A comienzos de julio leí una nota periodística que supongo pasaría inadvertida para la mayoría, entre tantas otras. El gobierno holandés, en vista de los escasos conocimientos sobre la historia del país de sus estudiantes, ha decidido hacer obligatoria una asignatura en la que se estudiarán los cincuenta sucesos y personajes más relevantes en la conformación actual de los Países Bajos, desde el megalítico y los asentamientos romanos hasta el euro. Entre los personajes que habrán de ser estudiados están previsiblemente Erasmo, Guillermo de Orange...y Spinoza. Pues bien, las escuelas cristianas ya se han apresurado a indicar que prefieren configurar su propia lista de celebridades, destinada a evitar que la fe aparezca como "fuente de conflictos". Y por ello proponen suprimir a Spinoza e incluir en cambio el Concilio Vaticano II y la lucha por la libertad de educación (que culmina según ellos en la apertura de centros católicos y protestantes en 1848, los cuales reciben subvenciones estatales desde 1920).



Se trata de un planteamiento revelador precisamente de la ignorancia histórica que se intenta combatir, porque sin la revolución intelectual encabezada por Spinoza y seguida luego por gente casi tan impía como él no se habría llegado a reconocer derechos como la libertad de enseñanza o la de conciencia, que la Iglesia Católica no admitió por cierto hasta el mencionado Concilio, ya muy avanzado el siglo XX. Pero indica también algo más, la pervivencia inaudita del odio teológico contra Spinoza, que le hostigó durante toda su vida, profanó su tumba luego con injurias y sigue pataleando contra él, aquí y allá, desde hace más de tres siglos. Todavía no hace mucho, los enemigos de Ayam Hirsi Ali que querían desacreditarla por sus críticas al integrismo islámico la presentaban como “una Spinoza contemporánea”. Lo cual pretendía ser un insulto y en realidad constituía un homenaje incluso exagerado a esa mujer valiente.

He disfrutado este verano leyendo un par de buenos libros recientes sobre el gran pensador judío, de origen español pero que gracias a los desvelos de nuestros sempiternos inquisidores nació en Ámsterdam. Se trata de la biografía de Steven Nadler (“Spinoza”, Acento Editorial) y “El hereje y el cortesano”, de Matthew Stewart (Biblioteca Buridán), que cuenta la conflictiva pero íntima relación entre Spinoza y su rival Leibniz, tan opuesto a él en carácter intelectual. Ambas pueden ser útiles no sólo para el spinozista devoto, como yo, sino también a los que deseen acercarse a su obra por primera vez. Lo cual inevitablemente me hace recordar mi propia iniciación en la “Ética”, durante una visita forzosa a la cárcel de Carabanchel en 1969...

Este pensador solitario y rebelde, tan minuciosamente odiado, basó su filosofía en la fuerza de la razón, la alegría activa de comprender y la necesaria fraternidad de los humanos. Su “Tratado teológico-político” sigue pudiendo ser leído hoy como el mejor bosquejo de lo que ha de significar la tolerancia y la libertad de conciencia en una sociedad democrática... que él adivinó, sin llegar a conocer. Mientras nos agobian en España los rebuznos oscurantistas –clericales unos y otros más profanos- contra la asignatura de Educación para la Ciudadanía, alivia el bochorno estival regresar a este espíritu libre que tanto tiene aún que decirnos precisamente sobre ese tema.

El gran viraje metodológico hacia el Psicoanálisis

-Comentarios a la proposición II, tercera parte, de la “Ética” de Spinoza-

Guillermo Arcila-Arango

Resumen. *Este trabajo, aunque roza múltiples temas, tiene como objetivo central mostrar de qué manera el Psicoanálisis ha asimilado, hasta sus últimas consecuencias en la elaboración de una Psicología científica el contenido metálico de la proposición II, tercera parte, de la “Ética”, de Spinoza: explicar lo psíquico por lo psíquico, siguiendo una dirección análoga a la de otras ramas de las ciencias naturales que, en la aplicación del mismo principio metodológico de la proposición II, buscan explicar lo físico por lo físico.*



El Psicoanálisis nos ayuda a entender el pensamiento no psicoanalítico de muchos filósofos. Aquí en este trabajo considero el caso de Spinoza.

Obsérvese que no trato a Spinoza como a un precursor del Psicoanálisis, sino más bien lo contrario en el orden de acceso al pensamiento humano, al menos en mi caso personal: primero el conocimiento del Psicoanálisis y después el conocimiento de Spinoza.

De las múltiples armonías del pensamiento de Spinoza con el pensamiento psicoanalítico, o viceversa, quiero destacar sólo una en el presente trabajo. Me refiero a lo que se podría llamar el gran viraje metodológico hacia el Psicoanálisis emprendido por Freud en un momento del desarrollo del pensamiento científico. Se podría decir también que se trata de comentarios de un psicoanalista a la proposición II de la tercera parte de la "Ética" incluyendo en ello su Demostración y parte de su Escolio.

Por su contenido es obvio el carácter escandaloso de dicha proposición desde el punto de vista de una concepción materialista de las funciones psíquicas, en el sentido de que el cerebro secreta pensamientos como el hígado bilis. Dicho escándalo disminuirá quizás cuando estemos en condiciones de visualizar el carácter metodológico científico de la proposición segunda tal como lo demuestra el Psicoanálisis, al lado de su carácter metafísico.

Como aclaración preparatoria hemos de observar dos cosas en la concepción de Spinoza: 1. Que para él los términos Dios - Naturaleza (Sustancia) designan lo mismo. "Deus sive Natura", la famosa expresión spinozista es traductible como "Dios, o dicho de otra manera, la Naturaleza". 2. Que el término pensamiento es equivalente a psiquis, o psiquismo, así: Axioma 2. El hombre piensa; Axioma 3. No hay modo de pensar como el amor, el deseo ("cupiditas") o todo lo que puede ser designado como sentimientos del alma ("animi") [Segunda parte, "Ética"].

Después de las antedichas aclaraciones sobre la terminología spinozista veamos cómo defiende Freud el derecho del Psicoanálisis a admitir lo psíquico inconsciente y a trabajar científicamente con esta hipótesis. Dice Freud: "Si se tiene en cuenta la existencia de todos nuestros recuerdos latentes se hará inconcebible negar lo inconsciente. Tropezamos entonces con la objeción según la cual estos recuerdos latentes no deberían ser calificados de psíquicos pero correspondían a los restos de procesos somáticos de los cuales los psíquicos podrían surgir". "La convención de asimilar lo psíquico a lo consciente es, como toda convención, irrefutable. Queda, sin embargo, la pregunta de si es suficientemente utilizable para mantenerla... Ella nos obliga a abandonar prematuramente el dominio de la investigación psicológica sin poder aportarnos alguna indemnización sacada de otros dominios".

“Sea como fuere, es claro que la cuestión de saber si se debe concebir los estados latentes de la vida psíquica como estados psíquicos inconscientes o como estados físicos, amenaza terminar en una discusión de palabras... Es pues oportuno poner en evidencia lo que conocemos con certidumbre acerca de la naturaleza de estos estados que constituyen el problema. Pues bien, ellos nos son en el presente completamente inaccesibles por sus caracteres físicos, ninguna representación fisiológica, ningún proceso químico, nos puede dar una idea de su naturaleza. De otra parte, es seguro que ellos mantienen el contacto más íntimo con los procesos psíquicos conscientes. Ellos consiguen, mediante el cumplimiento de un cierto trabajo, ser traspuestos a estos procesos conscientes, ser remplazados por ellos y pueden ser descritos con todas las categorías que aplicamos a los actos psíquicos conscientes, tales como representaciones, tendencias, decisiones y otras cosas del mismo género. No vacilaremos por lo tanto en tratarlos como objetos de la investigación psicológica y a ponerlos en relación muy estrecha con los actos psíquicos conscientes”. (Cfr. “Justificación de lo Inconsciente”. Metapsicología. S. Freud).

Es decir, en un momento decisivo de su pensamiento científico, Freud usa abandonar las estériles explicaciones físicas de los fenómenos psíquicos conscientes.

Podemos entender muchos procesos psíquicos conscientes por otros procesos psíquicos conscientes y éstos a su vez por otros. Pero cuando nos es imposible explicar los procesos psíquicos conscientes por otros igualmente conscientes, lancémonos al abismo de intentar explicar estos últimos por otros procesos psíquicos que no son conscientes, pero que podemos hipotéticamente describir como lo hacemos con las otras causas conscientes que efectivamente encontramos muchas veces. O, en otros términos, expliquemos lo psíquico consciente, cualquiera que sea, por lo psíquico, ya sea éste consciente o inconsciente.

Volviendo a Spinoza, he aquí la proposición II, tercera parte de la “Ética”: “Ni el cuerpo puede determinar al espíritu a pensar, ni el espíritu puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo, o a alguna manera de ser (si hay alguna otra).”

“Demostración: Todo lo psíquico (modos de pensar) tiene por causa a la naturaleza (Dios) en tanto que es cosa psíquica y no en tanto que se

explica por otro atributo (según la proposición VI, de la parte segunda). Por lo tanto, aquello que determina el espíritu (alma) a pensar (desear, amar) es un modo de lo psíquico y no de lo extenso (de la extensión), es decir, (según la Definición I, parte segunda) no es un cuerpo. Este es el primer punto”.

“De otra parte el movimiento y el reposo de un cuerpo deben tener su origen en otro cuerpo que ha sido determinado también al movimiento y al reposo por otro y absolutamente hablando todo lo que sobreviene en un cuerpo debe tener su origen en la naturaleza (Dios), en tanto que se le considera como afectado del modo de la extensión y no de un modo de pensar (según la misma proposición 6, parte segunda). Es decir, que esto no puede tener su origen en el espíritu (alma), lo que era el segundo punto. Por lo tanto, ni el cuerpo puede determinar el espíritu, etc., que era lo que se quería demostrar”.

Y en el primer párrafo del Escolio que sigue a esta demostración, muestra un nuevo ángulo de su gran pensamiento metafísico (hipótesis):

“Ecolio. Esto se comprende más claramente por lo que ha sido dicho en el escolio de la proposición VII, de la segunda parte, que dice que el espíritu y el cuerpo son una misma cosa, concebida, ora bajo el atributo de lo psíquico (del pensamiento), ora bajo el atributo de lo corporal (la extensión). De donde proviene que el orden o, dicho de otra manera, el encadenamiento, sea uno que la naturaleza sea concebida bajo uno u otros de estos atributos. Por consecuencia, que el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo corresponden por naturaleza al orden de las acciones y de las pasiones del espíritu (lo que es todavía evidente por la proposición XII de la segunda parte).”

Si tenemos adecuadamente en cuenta que para Spinoza la naturaleza es una, ya se considere bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el atributo de la extensión, no caeremos en el error de considerar a la naturaleza como sinónimo solo de la extensión, dejando fuera de ella lo psíquico (“res cogitans”).

Así también, evitaremos el error opuesto de considerar a Deus (“Natura sive Deus”) como sinónimo de lo psíquico, dejando fuera de ello lo extenso (“res extensa”). Esto último es esencial al pensamiento de Spinoza,

quien sin reatos firma de la Sustancia (“Deus sive Natura”) los atributos del pensamiento y de la extensión. “Por atributo entiendo, dice Spinoza, lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyendo su esencia”.

Este Panteísmo de Spinoza nos recuerda a los psicoanalistas algo por lo que hemos sido peyorativamente motejados: el pansexualismo.

El Psicoanálisis, al adoptar tal actitud metodológica, no abandona en ningún instante la relación de la mente con el cuerpo. Tiene como central en su concepción psicológica que las pulsiones primarias (instintos) son los representantes psíquicos de las necesidades corporales y, como tales representan los comienzos y los cimientos del resto de la actividad psíquica junto a las sensaciones que son los representantes psíquicos de los cambios corporales, en función de la relación de nuestro cuerpo con otros cuerpos externos. Teniendo en cuenta esta relación primaria del alma con el cuerpo, de otro lado busca el Psicoanálisis en las ideas del cuerpo la esencia de la actividad mental.

Para Spinoza “lo que constituye en primer lugar el ser actual del espíritu humano no es nada fuera de la idea de una cosa singular actualmente existente.” (proposición XI, parte II). Y que el objeto de la idea constitutiva del espíritu humano es el cuerpo, o sea, un cierto modo de la extensión existente actualmente y nada más. El espíritu humano no conoce el cuerpo humano mismo y no sabe de su propia existencia, sino por la idea de los cambios que afectan este cuerpo. O en otras palabras, no existe ninguna idea que sea idea del cuerpo originariamente, aunque luego se den ideas de esta idea, e ideas de las ideas de las ideas corporales y así sucesivamente.

Así pues, no puede existir un alma sin cuerpo, pero estrictamente en el sentido de que para ser idea tiene que ser idea de un cambio corporal. De lo contrario sería idea de nada, no sería idea. Téngase en claro que no se trata de que un cambio corporal produzca o cause una idea como un cambio corporal causa otro cambio corporal, sino de que toda idea es de algo corporal. Mis cambios corporales no producen mis ideas, sino que mis ideas son esencialmente ideas de ellos. Mis cambios corporales solo producen otros cambios corporales. Mis ideas de un cambio corporal producen la idea de otro cambio corporal y mis cambios corporales producen otros cambios corporales.

Mi ser puede ser entendido así como pensamiento y como extensión. Siendo uno el orden del encadenamiento que lo constituye lo capto bajo estos atributos, irreductibles uno al otro, no causados uno por el otro y en los cuales cada modo de un atributo es entendido por otros modos del mismo atributo.

Cuerpo y mente actualmente dados son las formas radicales como capto mi sustancia única. Tal dualismo monista es una de las grandes concepciones de Spinoza y a la vez el sustrato del pensamiento psicoanalítico que, afirmando la unidad profunda de mente y cuerpo, deja a la Psicología la tarea de investigar en lo psíquico la causa de lo psíquico y a la Fisiología la labor de investigar en los cambios del cuerpo la explicación de otros cambios del cuerpo.

Tal es el gran viraje metodológico científico del Psicoanálisis, expresado hace trescientos años en la proposición II, tercera parte, de la "Ética", de Benedictus Spinoza.

A lo anterior debemos agregar que siendo tanto el pensamiento como la extensión, atributos de la naturaleza (Sustancia), la Psicología se convierte en una de las ciencias de la naturaleza al lado de la Física.

En la época de Spinoza las ciencias físicas estaban guiadas ya por el principio de causalidad. Spinoza firmemente extendió este principio también a la Psicología, en consonancia con la idea que el pensamiento es igualmente un atributo de la naturaleza. Así, afirma en la proposición XXVI, parte segunda, de la "Ética": "Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de las otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas". Y en la proposición XLIII, parte segunda: "No hay en el espíritu ninguna voluntad absoluta o libre, pero el espíritu es determinado a querer esto o aquello por una causa que es también determinada por otra, esta a su vez por otra, y así infinitamente".

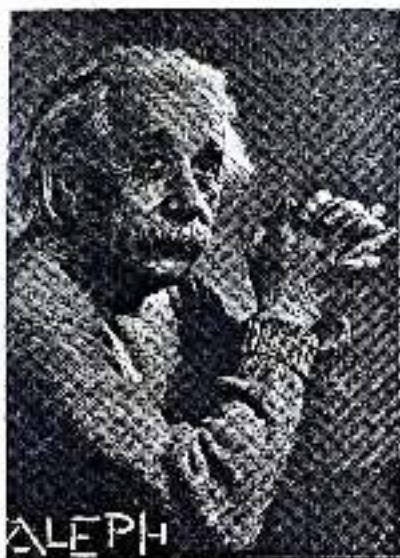
Y en el Escolio de proposición II, tercera parte: "La experiencia misma enseña tan claramente como la Razón que los hombres se creen libres por la única causa de que son a la vez conscientes de sus acciones e ignorantes de los motivos por los cuales son determinados. Ella muestra además que los decretos del espíritu no son nada fuera de los apetitos mismos...".

Respecto al determinismo psíquico afirmado y completado por el Psicoanálisis a través de su hipótesis básica de un psiquismo inconsciente, que es un hervidero de pulsiones primarias, observemos que si para Spinoza el deseo no es otra cosa que el apetito con conciencia de sí mismo, ello quiere decir que el apetito no es necesariamente consciente. Esto está expresado en las Definiciones de los Afectos, donde explica Spinoza: "Yo no conozco ninguna diferencia entre el apetito humano y el deseo, pues sea o no consciente el hombre de su apetito, este apetito permanece sin embargo uno y el mismo".

(1976)

~~La hipótesis básica de~~
~~un psiquismo inconsciente~~
~~está~~ ~~primaria~~ ~~pero~~ ~~es~~
 consciente, observemos
 que para Spinoza
 el deseo no
 es otra cosa que el
 apetito de con concien-
 cia de sí mismo
 ello quiere decir que
 el apetito no es necesa-
 riamente consciente
 Esto está expresado
 en las definiciones
 de los afectos, en parte
 de la ética, donde
 explica Spinoza
 Yo no conozco ninguna
 diferencia entre
 el apetito humano
 el deseo. Pues, sea
 o no consciente el hom.

Guillermo Arellano-Arango
 (de sus notas sobre Spinoza en cuaderno de 1971)



Notas

Tomas Tranströmer, Premio Nobel 2011 (por: Carlos Vidales; Estocolmo 09.X.2011). Tranströmer es, en mi modesta opinión, un poeta extraordinario y, por eso mismo, muy difícil de traducir. Su poderosa capacidad de síntesis le permite decir muchas cosas hondas y complejas con un lenguaje de sencillez sobrecogedora. Le ayuda, desde luego, el idioma sueco, tan apto para las síntesis poéticas: “en solvarn stén” es una piedra que ha recibido el calor del sol y permanece irradiando ese calor como si fuera propio. ¿Cómo traducir esto? Se han ensayado muchas soluciones y las de Roberto Mascaró y Víctor Rojas, un tanto diferentes, me parecen buenas pero no perfectas. Yo me atrevería a sugerir “una piedra cálida de sol”, a sabiendas de que es imposible transmitir exactamente todo el universo de

sensaciones, ideas, asociaciones y pasiones que se agitan en el calor solar de la piedra de Tranströmer. Traducir es transferir toda una cultura en otra cultura. Por eso dijo un pesimista que “la poesía es lo que desaparece en el proceso de la traducción”.

Leo a Tranströmer con fruición, en sueco, sin preocuparme por la forma que el poema debería tener en castellano. Mi deleite se acrecienta porque este ejercicio me obliga a aprender más y más profundidades y recovecos de este idioma nórdico tan claro, pulido como el hielo, exacto como el filo acerado de una espada. Se han escrito tesis doctorales y sesudos estudios sobre las complejidades de la poesía tranströmeriana, pero lo que yo veo en sus metáforas no es nada misterioso ni metafísico sino el triunfo sencillo y sincero de lo natural. Así por ejem-

plo, su breve y bello poema "Motivos medievales" (Medeltida motiv) evoca en la imaginación los cuadros de la imaginaria popular sobre el juego de la muerte (la partida de ajedrez que el caballero juega con el heraldo de la muerte) y destellos de la vida cotidiana campesina de la Edad Media (el chasquido de los tijeras del peluquero detrás de los arbustos), mientras el sol rueda lentamente en el cielo. La partida de ajedrez termina en tablas, el caballero no morirá hoy, mañana será otro día. Algún crítico dice que esto es toda una "teología de lo laico"; yo pienso que es la más honrada y sincera descripción del fatalismo medieval.

Se me ocurre también que se ha exagerado mucho con el tema de los "haiku" o los jaicus de Tranströmer. La culpa la tiene él mismo, en parte, porque en su juventud fue muy aficionado a esta forma tan bella y sintética de la poesía japonesa. Pero un minipoema es un minipoema, llámese como se llame en otro idioma. Las reglas formales del haiku ordenan, exigen, bajo pena de harakiri, que tenga tres versos de cinco, siete y cinco sílabas respectivamente; que nunca tenga más de diez palabras; que no tenga título ni rima; que sea una descripción breve de un hecho concreto, no de conceptos abstractos, es decir, que exprese el ánimo contemplativo del poeta; que no contenga un relato, un cuento, sino un instante, una situa-

ción; y que se publique en compañía de una imagen, un dibujo, un "arte pictórico o visual". No existe un solo poeta occidental que haya respetado todas esas reglas al pie de la letra, por fortuna, porque un minipoema es un minipoema en cualquier idioma y la única regla que le cabe es la de la libertad. Por eso, muchos de los presuntos "haiku" tranströmerianos se refieren a conceptos abstractos. Viva la herejía.

En suma: un tremendo poeta. Desde hace muchos años le vengo dando, como lector, todos los premios que merece, y así lo ha hecho la sociedad sueca desde que comenzó a publicar sus poemas a la edad de 23 años.

El estoicismo (Escribe: Jaime-Eduardo Jaramillo J.). He venido leyendo en estos meses acerca del estoicismo. Por cierto, San Agustín y otros autores cristianos medievales sentían mucha afinidad con esta filosofía ética, aunque el Dios estoico se parece más al Dios spinozista. En estos días releo a autores latinos (cierto, en español). *De Senectute* de Cicerón y *De la felicidad* de Séneca, contemporáneo de Jesús. El estoicismo es para mí una ética basada en la razón y la naturaleza, para tiempos difíciles. Una filosofía de madurez, en épocas no heroicas, de crisis de valores, que significa mirar de frente el espectáculo del mundo, con interés, pero con desprendimiento.

Significa aceptar la finitud y los sinsabores de la vida, como parte de lo "natural", de lo que "es", sin quejas, lloriqueos, ni patetismos. Comprendiendo que "la libertad es la conciencia de la necesidad", tal como afirmaba Spinoza y repetía Hegel, reivindicando a Séneca y el estoicismo, según nos lo aclaraba nuestro maestro Darío Mesa, en un semestre inolvidable en Sociología de la UN-Bogotá, por allá en 1970, cuando con Toño Mejía, Marcelo Torres, Guillermo Páramo, Boris Esguerra, estudiamos una parte de la gran Lógica de Hegel.

El estoicismo, sin estar interesado en una lectura académica, exegética o erudita, me parece que significa no hacerse ilusiones en la vida, sin estar por ello desilusionado o desesperado. La *Stoa*, recuerdo también a Epicteto, predica un ideal de autonomía individual, serenidad y resistencia, templanza y autorresponsabilidad, que adelanta 2000 años, con sabiduría y profundidad, a los hoy tan populares libros de "autoayuda".

Para resistir el asedio de la sed en Manizales, [ocasionado por desastre que dejó a toda la ciudad sin servicio domiciliario de agua], es necesario resistencia estoica, la cual no significa conformismo, pues para Epicteto cada uno de nosotros ha de contribuir, en la medida de sus capacidades, a cambiar lo que puede ser cambiado y aceptar lo que es inevitable. (Bogotá, 31 de octubre de 2011)

Palabras de soñador (Envío: Rosario. Por: Oscar Escobar-Álvarez). Me soñé que te había escrito. Acabo de revisar el correo y parece que no, ¿cierto? Es el problema de nosotros los soñadores: que vamos perdiendo el hilo entre eso que ustedes llaman "realidad" y lo que nosotros vivimos y llamamos "ensueño". Es un estado. Y una condición. Es un vivir interior del mundo y del universo que lo va llevando a uno a una certeza real en el que se hace difícil precisar cuál es el límite entre el soñador y lo soñado. ¿Soy yo, Oscar, el que vive un sueño? o ¿Soy un sueño que se llama Oscar, que come pan, y lentejas, y sin embargo? Se dirá que es muy difícil, pero no. Los soñadores vivimos muy fácil. Al decir de Don Antonio Machado, donde hay vino, bebemos vino; donde no hay vino, agua fresca. No preguntamos nada a la vida, ni del mundo ya esperamos respuesta. Este camino hecho de tantos ires y venires, de tantas vueltas y revueltas, va siendo el mismo destino que nos va llevando y trayendo, como olas de un mar incierto. Todo tan sagrado. Todo tan claro, como el misterio. Somos criaturitas que no aprendemos lo importante por ser bastante lo preocupante. Y así nos vamos llevando, como una ilusión... tal vez un frenesí. ¿Quién, que haya sido humano, podrá decir, "yo sí"? Sabiendo que humano es un tránsito misterioso que los científicos y yo no hemos podido descifrar. Justo, hoy, leía en la prensa, otra vez, el hallaz-

go del “eslabón perdido”, ese huesito, -porque es de ese tamaño-, en el cual los paleontólogos, arqueólogos, genetistas y científicos de todas las profesiones y labores esperan resolver el misterio: en qué momento de la evolución el simio se hizo humano. Pobrecitos esos científicos... Me dan pesar, les profeso compasión por su soberbia ignorancia. Se creen las mentiras que ellos mismos se inventan. Y buscan, e indagan, y polemizan, y escriben, y hacen excavaciones profundas, y todo. Para nada. Porque el eslabón siempre estará perdido. No es tema de esta conversación contigo, Rosario, mencionar que la primera manifestación humana es el arte. Cuando el hombre pintó la primera rupestre, ya evidenció un lenguaje, una comunicación. El tambor, la flauta, son señales de la misma condición humana. Pero lo que no podrán encontrar jamás los científicos es ese protoesqueleto que les diga: “este sí es el eslabón perdido”, sencillamente, porque el hombre es una especie que tiene afinidades con el simio, tiene similitudes, hasta comportamientos, pero se trata de una especie distinta, no animal. No. Humano es un estado y una condición. Y animal es otro estado y otra condición. Y punto. Ser humano es la mayor expresión del universo, por el lenguaje, por la palabra, y en un sentido más divino, por la conciencia. Y si tomamos prestado de la poesía un dato para iluminar a los creyentes, diremos que humano es

el estado y la condición de la especie que sueña. Llegamos pues, así, al sueño como la mayor facultad humana. Y sólo humana. Porque compartimos con los animales, con las plantas, con las flores, con el universo la misma naturaleza, la misma esencia, pero sólo a nosotros nos fue dado el don de soñar, el don de las palabras. Y por eso la poesía es la mayor expresión humana: porque es el lenguaje del sueño. En el sueño, somos dioses del universo. Es ahí, en el sueño, donde sucede el misterio por medio del cual un ser humano entra en contacto con las fuerzas más secretas del universo. Por eso los grandes iluminados, los grandes poetas, han sido idos, abstraídos. Pertenecen a una legión sagrada donde las palabras van sucediendo en una realidad imaginaria que crea mundos reales y paraísos adonde nos transportamos los bellos durmientes.

Me has escrito que te gustaría leer de las cositas que escribo. Ahí te mando esto que acabo de escribir para ti.

Nos escriben... “Querido Carlos Enrique: Leí con gran interés el artículo que me enviaste de Daniel Innerarity: “Nostalgia de las pasiones tranquilas”, cuyo tema central, la codicia en el mundo de las finanzas, me hizo recordar ciertas ideas de Spinoza. Te las comunico para comentar ese artículo al mismo tiempo lamentando que no pueda ofrecerte un artículo para el próximo número de Aleph, el

cual, según te he entendido, va a estar dedicado a Spinoza. Una excelente idea! Erich Fromm, gran psicólogo y al mismo tiempo gran conocedor de Spinoza, en su gran libro “Tener o ser” al referirse al Comentario (Escolio) que hace Spinoza de uno de los teoremas de su *Ética* (el Teorema 44 de la Parte IV) hace dos observaciones, que nunca las olvido, sobre lo que Spinoza define como avaricia y que en realidad corresponde a lo que hoy llamamos codicia. Fromm escribe en su libro: 1) “En ese Comentario considera Spinoza como patológicas las necesidades que contradigan la naturaleza humana y él va hasta clasificarlas como enfermedades mentales./ 2) “En mi opinión Spinoza es el primer pensador moderno en postular que la salud y la enfermedad mental son, respectivamente, consecuencias de una manera correcta o incorrecta de vivir”./ En resumidas cuentas, según Fromm Spinoza consideraría como enfermos mentales, por su gran codicia, a esos especuladores financieros de los cuales habla Innerarity en su artículo. ¿Sabes tú de qué origen es ese apellido, el cual no lo conocía?... Un gran abrazo, José I. Nieto” (Montreal, 01.IX.2011)

Hemos recibido... “Esa polilla que delante de mí revolotea – Poesía reunida 1982-2008”, de Olvido García-Valdés, Ed. Galaxia Gutenberg/ Círculo de lectores, Barcelona 2008; “La

crítica de cine – Una historia en textos. Artículos memorables en Colombia 1897-2000”, con investigación y selección de textos: Juan Gustavo Cobo-Borda (también prologuista) y Ramiro Arbeláez, Ed. Universidad Nacional de Colombia & Proimágenes-Colombia, Bogotá (s.f.); “Del contexto social y cultural que hizo posible el ensayo como género”, de Fernando Cruz-Kronfly, Ed. Universidad Industrial de Santander, colección Bitácora No. 14, Bucaramanga 2011. “Talvez tres minutos de silencio”, de Álvaro Bautista-Cabrera, Ed. Universidad del Valle, colección Las Ofrendas, Cali 2011; “Esa pausa del viento”, de Antonio Zibara, Ed. Tierra Baldía & El Palabreo, taller de poesía de la Universidad Santiago de Cali, Cali 2008; “Salmódia de los días tristes”, de Amparo Romero-Vásquez, Ed. Gobernación del Valle del Cauca, Secretaría de Cultura, colección de autores vallecaucanos, Cali 2011; “Musinga”, de Mercedes Lucía Vélez-White, Ed. L. Vieco e hijas Ltda., segunda edición, Medellín 2008.

“La lengua Umbra – Descubrimiento – Endolingüística – Arqueolingüística”, de Guillermo Rendón-García, Ed. Ministerio de Cultura (Programa nacional de concertación cultural) & Instituto Bókkota de Altos Estudios, Manizales 2011. Obra sobre la cual escribió José-Olimpo Álvarez, PhD, lo siguiente: “La lengua Umbra, y descubierta y categorizada por el maestro Guillermo Rendón, fue lo-

calizada en el Resguardo Escopetera-Pirza, de Riosucio (Caldas, Col.). Es un trabajo científico que a través de la Endolingüística Estructural aporta nuevos elementos a la lingüística contemporánea y pasa a ser uno de los más sólidos basamentos de la cultura ancestral de los Andes occidentales de Colombia.”

“Estudiantes y cambios generacionales en la sociedad colombiana 1910-1934”, de Albio Martínez-Simanca y Alberto Gómez-Martínez, Ed. de los autores, Bogotá 2012? “Endechas del último funámbulo” (obra ganadora del concurso nacional de poesía inédita Meira Delmar, IV versión, VIII encuentro de mujeres poetas de Antioquia), de Berta-Lucía Estrada E., Ed. Litografía

Uricraft, Medellín 2011. Revista “Luna Nueva” No. 37 (incluye ensayo “Arguedas: su corazón, rey entre sombras”, de quien fuera secretario de Arguedas, el colombiano Carlos Vidales, profesor jubilado de la Universidad de Estocolmo), Tuluá (Col.), agosto 2011. Revista “Quitasol” No. 6, mayo 2011, Bello (Col.). Revista “Casa de las Américas” No. 263, abril/junio 2011, La Habana (incluye tres estancias del poema “Imágenes en las que se diluyen sensaciones y pensamientos”, de Carlos-Enrique Ruiz; pp. 76-77). Revista RILCE, de filología hispánica, No. 28, enero/junio 2012?, Universidad de Navarra, España, monográfico sobre “Identidad y representación en el discurso autobiográfico”.

Patronato histórico de la Revista. Alfonso Carvajal-Escobar (R), Marta Traba (R), Bernardo Trejos-Arcila, Jorge Ramírez-Giraldo (R), Luciano Mora-Oscjo, José-Fernando Isaza D., Rubén Sierra-Mejía, Jesús Mejía-Ossa, Guillermo Botero-Gutiérrez (R), Mirta Negreira-Lucas (R), Bernardo Ramírez (R), Livia González, Matilde Espinosa (R), Maruja Vieira, Hugo Marulanda-López (R), Antonio Gallego-Uribe (R), Santiago Moreno G., Eduardo López-Villegas, León Duque-Orrego, Pilar González-Gómez, Rodrigo Ramírez-Cardona (R), Norma Velásquez-Garcés, Valentina Marulanda, Luis-Eduardo Mora O. (R), Carmenza Isaza D., Antanas Mockus S., Guillermo Páramo-Rocha, Carlos Gaviria-Díaz, Humberto Mora O., Adela Londoño-Carvajal, Fernando Mejía-Fernández, Álvaro Gutiérrez A., Juan-Luis Mejía A., Marta-Elena Bravo de H., Ninfa Muñoz R., Amanda García M., Martha-Lucía Londoño de Maldonado, Jorge-Eduardo Salazar T., Ángela-María Botero, Jaime Pinzón A., Luz-Marina Amézquita, Guillermo Rendón G., Anielka Gelemur, Mario Spaggiari-Jaramillo (R), Jorge-Eduardo Hurtado G., Heriberto Santacruz-Ibarra, Mónica Jaramillo, Fabio Rincón C., Gonzalo Duque-Escobar, Alberto Marulanda I., Daniel-Alberto Arias T., José-Oscar Jaramillo J., Jorge Maldonado (R), María-Leonor Villada S., María-Elena Villegas L., Constanza Montoya R., Elsie Duque de Ramírez, Rafael Zambrano, José-Gregorio Rodríguez, Martha-Helena Barco V., Jesús Gómez L., Ángela García M., David Puerta Z., Ignacio Ramírez (R), Jorge Consuegra-Afanador, Consuelo Triviño-Anzola, Alba-Inés Arias F., Lino Jaramillo O., Alejandro Dávila A.

Colaboradores

Pilar González-Gómez. Dibujante y pintora, además de psicóloga clínica, con ejercicio profesional, colombiana residente en Madrid (España). Ilustradora frecuente de esta publicación, con exclusividad.

Guillermo Arcila-Arango (1919-1998). Médico Psicoanalista, autor de múltiples ensayos en su especialidad, recogidos en congresos y revistas nacionales e internacionales. Profesor. Rector de la Universidad de Caldas (1974-1976). De sólida y amplia formación humanística, perteneciente a la generación del filósofo colombiano Danilo Cruz-Vélez, su compañero de lecturas en la juventud. La Universidad de Caldas publicó, de manera póstuma, su libro "Poemas del invierno" (2001).

Ben-Ami Scharfstein (n. 1919). Filósofo, profesor jubilado de la Universidad de Tel-Aviv, en la cual fundó el Departamento de Filosofía (1955). Autor de número significativo de libros, entre los cuales están: "Los filósofos y sus vidas – Para una historia psicológica de la filosofía" (1980), "Of birds, beasts, and other artists – An essay on the universality of art" (1988), "The dilemma of context" (1989), "Amoral politics – The persistent truth of machiavellism" (1995)...

Aldemar Giraldo-Hoyos. Educador, con doctorado en España; ha desarrollado métodos integradores de trabajo en el aula. Trabaja el género del cuento.

Freddy Téllez. Doctor en filosofía de la Universidad de París VIII. Reside en Europa desde hace más de 30 años. Es autor de: "De la praxis" (1985), "La sexualidad del feminismo" (1987), "Palimpsestos. Los rostros de la escritura" (1990), "La ciudad interior" (novela, Madrid 1990), "Del pensar breve" (aforismos, Bogotá 1993), "Filosofía y extramuros" (ensayo, Medellín 1999), "En torno a Cioran" (1999), "Mitos: filosofía y práctica" (2002), "Mi biblioteca y yo" (2003), "La entrevista de bolsillo con Jacques Derrida" (en colaboración con B. Mazzoldi, 2005), "Une visite chez Monsieur Cioran" (2007)...

Gabriel Restrepo-Forero. Escritor. Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia, docente/investigador del Departamento de Sociología,

en Bogotá. Fue jefe de la Unidad de Desarrollo Social del Departamento Nacional de Planeación, siendo el plan de Segunda Expedición Botánica y la política indígena sus mayores logros. Sus temas de trabajo académico han sido la cultura, la socialización y la formación del sujeto, en los cuales cuenta con 25 libros y más de 100 ensayos publicados. Consultor por épocas del Ministerio de Educación Nacional. Ha escrito seis libros de poesía y tiene novela próxima a publicar.

Carlos-Alberto Ospina H. Ensayista. Profesor/investigador del departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas, con maestría y doctorado. Su línea principal de trabajo: filosofía del arte. En la actualidad se desempeña como decano en la facultad de Artes y Humanidades de la misma universidad.

Heriberto Santacruz-Ibarra. Ensayista. Profesor/investigador del departamento de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas, con maestría y doctorado. Líneas de trabajo: Ética y Filosofía Política.

Fernando Savater. Pensador y prolífico escritor, autor de cerca de cien volúmenes, con prelación en ensayo, y también novela y teatro. Profesor de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. De singular acogida las siguientes obras: "Política para Amador", "Ética para Amador", "El valor de educar", "El valor de elegir", "Idea de Nietzsche", "Las preguntas de la vida"...





P. González-Gómez/2017

Pilar González-Gómez

**Edición monográfica sobre Baruch Spinoza
1966-2011: ¡45 años!**

Manuscrito autógrafa, de página de cuaderno con escritos sobre Spinoza (1971) / <i>Guillermo Arcila-Arango</i> /	1
Consideraciones sobre vida y obra de Baruch Spinoza (conferencia en la UN-Manizales, el 21 de febrero de 1977, a los 300 años de su muerte) / <i>Guillermo Arcila-Arango</i> /	2
Spinoza, la insurrecta razón de las emociones / <i>Ben-Ami Scharfstein; Traducción del inglés: Aldemar Giraldo-Hoyos</i> /	10
A propósito de Spinoza / <i>Freddy Téllez</i> /	36
Spinoza o la alegría de comprender / <i>Gabriel Restrepo</i> /	43
La ética de las pasiones alegres / <i>Carlos-Alberto Ospina H.</i> /	51
Deus sive Natura/ Natura sive Deus / <i>Carlos-Enrique Ruiz</i> /	62
La democracia sosegada de Spinoza / <i>Heriberto Santacruz-Ibarra</i> /	65
El verano de Spinoza / <i>Fernando Savater</i> /	71
El gran viraje metodológico hacia el Psicoanálisis - Comentarios a la proposición II, tercera parte, de la "Ética" de Spinoza / <i>Guillermo Arcila-Arango</i> /	74
NOTAS: Tomas Tranströmer, Premio Nobel de Literatura 2011 (por: Carlos Vidales)/ El estoicismo (por: Jaime-Eduardo Jaramillo J.)/ Palabras de soñador (por: Oscar Escobar-Álvarez)/ Nos escriben... / Hemos recibido... / Patronato de la Revista/	81
Colaboradores	87