

PARA TÍTULOS PROFESIONALES DE ESPECIALISTAS (CUARTO NIVEL)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **ÁLVARO ENRIQUE CARRIÓN ALARCÓN** con Cédula de Identidad No. **170595323-8**, autor del trabajo de graduación intitulado: **"LA RAZÓN Y DESEO (CONATUS) EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA"**, previa a la obtención del título profesional de **MAGISTER EN FILOSOFÍA** en la Facultad Eclesiástica de **Ciencias Filosófico-Teológicas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 30 de junio de 2016



Álvaro Enrique Carrión Alarcón
C.I. 170595323-8

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE CIENCIAS FILOSÓFICO
TEOLÓGICAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**TESIS PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DEL MAGÍSTER
EN FILOSOFÍA**

“RAZÓN Y DESEO (CONATUS) EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA”

Por:

Álvaro Carrión Alarcón

Director: Mgt. Emilio Cerezo

Quito, 2016

RECONOCIMIENTOS

A Silvia: mi causa; quien, con sus atributos y modos, me ha impulsado a materializar este estudio.

A Enrique e Ignacio, a quienes quiero hacer llegar ideas que hagan más rico su universo personal; y, a la vez, por su generosidad con el tiempo que les fue birlado por mi empeño en este trabajo.

A mi padre, que fue spinoziano y anti-spinoziano a su pesar.

A María Cristina Camorali; quien, con su inteligente ayuda en la traducción de expresiones en latín y de pasajes de textos en italiano, me ha dado un apoyo esencial.

A mi madre, quien ha mostrado que perseverar no es una quimera.

Al Grupo de estudios filosóficos por su tolerancia y, en especial, a Ruth Gordillo, por su invaluable ayuda y disposición filosofal inalterable.

A Iván Carvajal por su apoyo y a Emilio Cerezo, que me ha permitido luchar con relativo éxito con un estilo barroco, recargado, lleno de adjetivaciones, rico en equívocos gerundios y pronombres neutros imprecisos. La lid me ha permitido buscar un lenguaje gentil, al estilo del recomendado por Ortega.

A Matilde Caplansky, por su sistemática labor con el inconsciente de un spinoziano neurótico. ¡No es poco, realmente!

Finalmente a Guillermina Garmendia de Camusso, sin la cual este estudio no habría tenido lugar, y a Blanca Montevechio por su incondicional amistad, su generoso e inteligente amparo y estímulo. A ambas mi perdurable afecto, estima y compromiso.

CONTENIDO

RECONOCIMIENTOS.....	i
1. INTRODUCCIÓN.....	1
2. PRIMER PROBLEMA: El racionalismo spinoziano.....	10
2.1. La construcción y origen de un orden metafísico.....	15
2.1.1. Puntualizaciones sobre el pensamiento de Descartes.....	18
2.1.2. Crítica de Spinoza a Descartes.....	22
2.2. El sentido de la Ética: el orden de las conexiones.....	26
2.3. La condición del límite: la finitud y la potencia en la perspectiva de una filosofía de la inmanencia.....	32
2.4. El paralelismo entre: extensión y pensamiento.....	34
2.5. El conocimiento.....	36
2.6. La libertad.....	39
3. SEGUNDO PROBLEMA: el orden de la vida.....	41
3.1. Los afectos y las pasiones en la perspectiva de la potencia.....	44
3.2. La felicidad y la beatitud.....	47
3.3. El deseo y la voluntad.....	52
3.4. La crítica de la visión del orden <i>more humano</i>	55
3.5. La condición inmanente al modo humano.....	57
3.6. La razón y los afectos.....	62
4. TERCER PROBLEMA: la razón y el deseo en tanto <i>conatus</i>.....	65
4.1. El sentido de la razón en su vertiente esencial.....	68
4.2. La política de la razón y del deseo.....	73
4.3. El gobierno de los afectos.....	77
4.4. La ley y los afectos.....	80

4.5. La propuesta de un orden racional paralelo a la modernidad.....	83
4.6. El inter-nexo razón-deseo.....	85
5. Conclusiones.....	86
Bibliografía.....	91

1. INTRODUCCIÓN

“... a solas, sin testigo
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo”
(Fray Luis de León “Vida retirada”)

“Ca bien asi como el cantaro quebrado se
conosce por el sueno, otrosi el seso del home
es conocido por su palabra”
(Alfonso X el Sabio)

“Las palabras no caen en el vacío”
(Zohar)

La investigación que se cristaliza en el texto que introduzco es un esfuerzo intelectual y de búsqueda bibliográfica que me ha llevado algunos años. En el transcurso de ellos he podido mirar que la inquietud interior que me asiste para indagar el tema, me ha permitido palpar una forma de pensar que ha rendido múltiples frutos en la reflexión filosófica y en el desarrollo de las Ciencias del Espíritu, para utilizar la expresión de W. Dilthey. Por otra parte me ha sorprendido encontrar, en muchos filósofos y pensadores de la modernidad, líneas de pensamiento inspiradas en los desarrollos de Spinoza. Así mismo ha causado en mí una honda impresión el encontrar que Baruj Spinoza, que adopta el nombre de Benedictus al haberlo latinizado, como fue su deseo luego del *herem*, es todavía considerado, en el ámbito en el que vivió, un pensador maldito. La referencia la he obtenido de un artículo de F. Savater en la revista cultural Babelia del 22 de septiembre del 2007, donde el pensador español comenta, no sin cierta sorna, que el filósofo holandés fue excluido de un listado de sucesos y personajes que las autoridades contemporáneas del Reino de los Países Bajos consideró importante para entender la historia de Holanda. Las escuelas cristianas han buscado conformar su propio listado de personajes que alcanzaron notoriedad, para tratar de evitar que la fe, a través de la historia de la nación, “aparezca como fuente de conflictos”. Se sugirió que el nombre de Spinoza sea suplantado por el del Concilio Vaticano II. Señala Savater la pervivencia de un odio teológico contra Spinoza que le había perseguido durante toda su vida y llegó a profanar múltiples veces su tumba, con

la intención de suprimir el nombre de quien, ya en el siglo XVII, luchó para que sean reconocidos derechos como los de la libertad de enseñanza y los de conciencia. Sin duda estos fueron reconocidos por la Iglesia Católica, paradójicamente por el Concilio por el que se suplantó su nombre, muy avanzado el siglo XX.

Como contrapeso resulta de interés, luego de haber señalado el rechazo a lo que Spinoza continúa representando en la contemporaneidad, la extravagante declaración de Salvador Dalí en el año 1981. Hace pública su intención de realizar la escultura “ciclópea”, totalmente realista, de un caballo de treinta y cinco kilómetros de largo, pensada como una construcción matemática, una suerte de anamorfosis gigante, en homenaje a Spinoza. La elección del caballo, que no podía ser visto sino desde un solo punto, se debe a que el amstelodano habla de ese animal en la segunda parte de su *Ética*, en la proposición XLIX. El artista ampurdanés añade al ofrecimiento el comentario sobre su interés por la tridimensionalidad y el encuentro de su arte con la ciencia. Tal vez un surrealista homenaje que viene 304 años después de haber muerto, a quien nunca tuvo un modesto reconocimiento en vida.

También consideramos que constituye un especial homenaje a Spinoza, la referencia que hace Borges en el epílogo a sus obras completas, que comienza con las palabras: “A riesgo de cometer un anacronismo, delito no previsto por el código penal, pero condenado por el cálculo de probabilidades y por el uso”, y cita una presunta “Enciclopedia Sudamericana” que se publicará en Santiago de Chile en el año 2074; en la que, al indagar en el nombre de un “autor y autodidacta” de nombre: Borges, José Francisco Isidoro Luis, dice que sus preferencias fueron la literatura, la filosofía y la ética. En donde, al ubicar el tema de la filosofía, se menciona que: “en lo que se refiere a la metafísica, bástenos recordar cierta Clave de Baruch de Spinoza, 1975”.

Por un lado me apropio de una expresión de Stendhal citada por Maurice Merleau Ponty (2006), para expresar que este trabajo me ha dado una especial satisfacción; ya que, de acuerdo con Henri Bayle, es para regocijarse “tener por oficio su propia pasión”; aunque, utilizamos la voz “pasión” en un sentido muy diferente al que le da Spinoza. Por otro lado, mi profesión es otra que la Filosofía. Tal circunstancia no obsta para que ese campo disciplinar no esté presente en toda aproximación a las formas discursivas del ámbito en el que desarrollo mis tareas profesionales.

En la investigación que se propone en este texto se busca abordar el pensamiento spinoziano en su problematicidad, como una vertiente moderna de la reflexión filosófica, y se señala la complejidad de los aspectos que se hallan englobados bajo la

categoría de modernidad. Al mismo tiempo existe una clara conciencia de la necesidad de diferenciar momentos en los que el pensamiento moderno se ha revelado, mediante la generación de nuevas ideas que alumbran una razón que permite acrecer las posibilidades (la potencia) de acción de las conciencias reflexivas.

Las construcciones especulativas de Spinoza son la evidencia de una forma de reflexión que pone en cuestión los fundamentos del pensar y el conocer, con una vocación eminentemente filosófica; vale decir crítica.

El pensamiento inmediatamente anterior a los planteamientos de Spinoza, ligado todavía, aunque con lábiles nexos, a una tradición filosófica que tiene sus raíces en la escolástica (basicamente el cartesianismo), le permite a Spinoza proponer una filosofía fundada en la inmanencia, mediante la puesta en crisis de la reflexión afincada en la noción de trascendencia.

Para Spinoza, como para cada uno de los filósofos que han pasado a integrar el legado del *pensar* de la humanidad, las sutilezas del lenguaje y la factura de una expresión que les es propia aparecen desplegados en sus trabajos, de tal forma que términos como: razón, substancia, Dios, libertad, etc., etc., ya no tienen el sentido que tuvieron en su momento.

Desde esta perspectiva es importante tomar en cuenta el interés despertado, en el autor de este proyecto de investigación, por un pensamiento que funda las bases de una consideración que luego verá sus frutos en disciplinas como el psicoanálisis, la reflexión plasmada en el estructuralismo de base antropológico-lingüístico y en sugestivos desarrollos del pensamiento filosófico-político. Toda esta perspectiva teórica parte de una interpretación de Spinoza que afirma su carácter fundamental como propuesta para una filosofía de la praxis que se dirige a construir un concepto de “razón colectiva”. Adicionalmente, ciertos desarrollos toman elementos del corpus spinoziano para fundamentar una lectura marxista y proponer la acción como práctica teórica. Al mismo tiempo, la lectura de Spinoza se centra en cuestiones epistemológicas y de teoría del conocimiento. Este hecho permite desmontar tesis humanistas e historicistas muy presentes en la práctica y la teoría de conglomerados institucionalizados como organizaciones políticas y, a la vez, una forma de legitimar un patrón de lectura de los textos de Marx, que se ofrece como una renovada perspectiva de retorno al pensador alemán, con la sutil agudeza de un lenguaje fundado en Spinoza.

Spinoza, hay que advertirlo, es un pensador del siglo XVII. Por esta razón necesita ser ubicado en su momento y en el ámbito en el que se sitúa su reflexión, para

dimensionar su aporte y su gran intuición filosófica en vista de los desarrollos que parecen tenerlo como inspirador.

Además es fundamental el retorno a nociones como: verdad, absoluto, ser, bien y mal, sustancia, sujeto, etc., desde la perspectiva spinoziana, para vislumbrar que la llamada *modernidad* no es un todo homogéneo, y bien puede ser un pretexto ideológico para soslayar problemas fundamentales que, en la perspectiva de una visión post-moderna, aparecen cuestionados sin mostrar su riqueza y gravedad.

En suma, es necesario un debate que siembre de problemas la reflexión moderna y induzca a profundizar en ella. La propuesta de Spinoza sirve de punto de partida para re-pensar cuestiones fundamentales en la polémica actual de la filosofía.

Hay una última cuestión relativa a la justificación de por qué el pensamiento de Spinoza ha sido elegido como objeto de indagación. Él es muy pertinente para definir un campo de reflexión filosófica que permite mediar la acción propia y remitir, de esta forma, al adecuado fundamento del hacer, en el sentido amplio del término.

La puesta en escena de la razón, como expresión del *perseverar en el ser*, es la que se sugiere en la labor de justificación de esta investigación. Se trata del supremo valor de la reflexión filosófica sin compromisos, en tanto que reflexión libre, como condición de una racionalidad que busca no agotarse en un ejercicio que gire en torno a la repetición de las argumentaciones o en torno a la apelación a la autoridad de ciertas doctrinas consagradas, sino responder a una exigencia renovada y problematizadora de la práctica de pensar.

En su propuesta de reflexión filosófica, Spinoza apela a un conjunto de filosofemas que dan cuenta de construcciones conceptuales a las que apunta para establecer el nexo entre Razón y *Conatus*. Este nexo contempla un tipo de desarrollo conceptual que le permite el despliegue de un programa de reflexión que modifica de forma sustancial el camino que la postura cartesiana había inaugurado en la elaboración del cogito. Así, el racionalismo concebido por Spinoza es problemático y no dogmático; y de esta manera requiere ser presentado en una exposición como ésta. Así, la invitación a pensar que sugiere Spinoza en su despliegue filosófico es una propuesta de crítica racionalista al racionalismo.

Los enunciados spinozianos se dirigen a mostrar el límite de las “pretensiones” racionales, en la medida en que su Filosofía se presenta como un recorrido de movimientos infinitos, entendidos como la no clausura de la posibilidad de pensar. Su meta consiste en impedir que las construcciones filosóficas se constituyan en ideología,

mito o ilusión. La importancia que tiene el cuerpo en la reflexión de Spinoza da cuenta del límite que impide caer en los vuelos platónicos y neoplatónicos, a los que son muy afectas las construcciones teológicas de las religiones reveladas.

Las preguntas centrales de esta investigación, en virtud de los lineamientos ya enunciados, son: ¿De qué manera el Deseo, entendido como Conatus, se inserta en la particular forma en la que Spinoza plantea el problema del racionalismo? Y, en este sentido, ¿cómo esa potencia de ser y de existir que es el Deseo (Conatus) Spinoziano, constituye el elemento nuclear que define la condición humana, más bien que la Razón? y ¿por qué motivo?

El objetivo general de este estudio es el de establecer los nexos conceptuales entre la Razón y el Deseo, en tanto Conatus, para acceder a la particular forma en la que se sitúa el eje generador de la reflexión del pensador holandés y, así, entender el giro que él realiza al proponer la condición inmanente del pensar y la tarea de la filosofía.

Como una perspectiva más específica, interesa desarrollar la propuesta metafísica de Spinoza a partir de los planteamientos en que ella se sostiene y fundamenta. A la vez que poner de manifiesto los aspectos que se hallan contenidos en la manera en que el orden racional se expresa y se propone como una Filosofía Práctica. Para, finalmente, establecer las relaciones a través de las cuales se da forma, en el pensamiento de Spinoza, a la “expresión” de la *natura naturans*, con el fin de señalar el giro de su cogitación, que apunta a profundizar en la esencia del modo humano y en el propósito de la reflexión filosófica.

Las investigaciones sobre Benedictus de Spinoza, su obra, sus relaciones con el devenir del siglo XVII y las particularidades de esa época, son abundantes. Fue leído por filósofos como Leibniz, Malebranche, Bayle e ilustrados como Voltaire, Diderot, Boulanvilliers. Más adelante fue re-descubierto por pensadores del idealismo alemán (Lessing, Schelling, Fichte, Jacobi), en una aproximación interpretativa más cercana a las ideas que se querían ver en Spinoza que al sentido y proyección de la obra propiamente spinoziana. Algo parecido podemos decir al leer los más recientes trabajos de Gilles Deleuze y Toni Negri, estudios que sitúan al filósofo holandés en una perspectiva que lo convierte prácticamente en un autor contemporáneo, en especial cuando abordan la problemática del deseo y sus desarrollos en el campo político.

Ya la interpretación de Hegel señalaba y circunscribía a Spinoza dentro de una visión emanantista, a la vez que buscaba situar al pensador holandés como un neoplatónico más. En cuanto al joven Marx, su acercamiento a Spinoza se limitó a

ciertas ideas del Tratado Teológico Político, de manera que sus apreciaciones se hallan circunscritas a ese estudio.

Spinoza encontró en Goethe, Heine y Scheleirmacher, a unos grandes admiradores, dos siglos después de su muerte.

Los minuciosos estudios de Pierre Macherey, de Martial Gueroult y de Jonathan Bennett se centran especialmente en el texto de la Ética. Otros estudios dignos de una especial mención, como los de Alexandre Matheron, Ferdinand Alquie, Pierre-François Moreau, Étienne Balibar, Remo Bodei y Robert Misrahi, consideran el conjunto de la obra Spinoziana. Por este motivo recogen las ideas incluidas en otros textos del pensador, inclusive en sus cartas. No se pueden dejar de tomar en cuenta los aportes de autores estimados como clásicos en el estudio de Spinoza tales como: Víctor M. Delbos, Léon Brunschvicg y Carl Gebhardt, así como el interés que concita su acercamiento al pensador.

Los estudios de Yirmiyahu Yovel, Gabriel Albiac, H.G. Hubbeling, Joseph Moreau, Atilano Domínguez, y los más recientes de Steven Nadler y Matthew Stewart, aportan interesantes elementos del contexto y vida de Spinoza.

Filósofos como Vidal Peña y Atilano Domínguez, ofrecen sendos trabajos de traducción de la obra de Spinoza al castellano e interesantes y útiles estudios sobre la obra spinoziana. A estos autores pueden añadirse los estudios de Sergio Rabade Romeo y Mercedes Allendesalazar Olaso, quienes, al igual que los mencionados autores, aportan luces sobre los estudios y obra de Spinoza.

El trabajo de Paul Wienpahl, traductor de las obras de Spinoza al Inglés, revela aspectos desconocidos del pensamiento de Spinoza. A la vez que el interesante, y no por ello menos equívoco, estudio e interpretación de Harry Austryn Wolfson, nos permite acercarnos a las fuentes de las que se nutre el filósofo holandés.

En el contexto latinoamericano, los ensayos de Guillermina Garmendia de Camusso y los textos de Horacio Gonzalez, Enrique Carpintero, Gregorio Kaminsky, el sobresaliente trabajo de Diego Tatián y el ya clásico de León Dujovne, a la vez que los estudios del Círculo Spinoziano de la Argentina contenidos en siete coloquios, nos dan la idea del interés despertado en Latinoamérica por los estudios spinozianos. Este hecho se vislumbra también en la traducción y ensayo introductorio del “Tratado de la Reforma del Entendimiento” y en escritos como: Cartas II, IX, X, XXX, XXXVII y LX y el “Prefacio a I y II Partes de los Principios de la Filosofía de Descartes”, en el contexto Colombiano, por parte de Lelio Fernández y Jean Paul Margot.

Es digna de mención la figura de Oscar Cohan, traductor de la obra de Spinoza y un filósofo del que se conoce muy poco. Él dedicó su vida al estudio de la obra del amstelodano y su traducción de la *Ética* es la utilizada en esta tesis, por considerarse la versión más próxima al núcleo de ideas desarrollado por Spinoza, con un estudio introductorio de Luciano Espinosa de la Colección de Grandes Pensadores de la Editorial Gredos

En el medio ecuatoriano no existe registro de trabajos que tomen como eje el pensamiento de Spinoza, al menos si se consultan bibliografías en bibliotecas, a la vez que tampoco estudios académicos de disertación o tesis, a nivel de doctorado, de estudiantes.

El camino seguido en el trabajo va, en primer lugar, desde los fundamentos metafísico-ontológicos del pensamiento de Spinoza, para situarse, en un segundo momento, en un plano antropológico en el que los afectos y las pasiones juegan un papel de importancia en el devenir de los seres humanos. En un tercer momento, el *conatus* aparece como la acción que vincula al hombre con lo fundamental de su ser, en directa relación con la razón.

La aproximación al pensamiento de Spinoza en relación al problema formulado y a los objetivos de ésta investigación, buscan ser un acercamiento de primera mano a los textos del filósofo holandés. Esta disposición frente a los escritos a investigarse, no prescinde de las mediaciones entre la lectura que se propone en éste trabajo y la forma cómo se sitúan los diversos estudiosos de la obra del autor en cuestión. Nuestra investigación busca salvar la distancia entre un pensador del siglo XVII, con las circunstancias filosófico-históricas en que su obra se sitúa, y la época actual. Estos diversos problemas nos acechan al tratar de abordar una obra como la de Spinoza. Y con ellos se encuentra el investigador el momento en el que lee los textos de éste pensador.

La propuesta de estudio de los escritos de Spinoza, en la medida en que se profundiza en determinadas consideraciones, revela, en la recurrencia al método geométrico, una claridad expositiva que señala un camino dotado de una aparente univocidad en el que se suceden las definiciones, axiomas, proposiciones, escolios o explicaciones y corolarios. Revela, también, aspectos que desbordan el método geométrico y no pueden ser contenidos en el sentido expositivo que deriva de él. En tal virtud, la metafísica de Spinoza se sitúa, desde la perspectiva elegida, fuera del aparente

sentido que una lectura ingenua y poco avisada busca dar a los textos del filósofo holandés.

El desarrollo del pensamiento y de la propuesta de Spinoza responde a una consideración que recoge múltiples apreciaciones de orden metafísico: la idea de sustancia, la perspectiva racional y el orden del conocimiento racional, la libertad y su condición, la crítica del racionalismo cartesiano desde una postura racionalista, etc. Así, desde el inicio, se muestra la *sui generis* enunciación que se presenta, desde la perspectiva de éste trabajo, como un camino eminentemente problemático antes que dogmático.

En esa tónica, los hitos a los que se apela muestran un sendero que propone, como estrategia expositiva, partir del análisis de los fundamentos metafísico-ontológicos que dan cuenta de la singular forma de un recorrido en la óptica de la delimitación del problema al que se apunta: el nexo entre *razón y deseo* en tanto *conatus*. La meta de esa estrategia es llegar a apreciar la vitalidad de una Ética que no se agota en prescribir los dictados del actuar moral, de modo que estos, conforme un modelo que sirve como principio de la moralidad, apuntan a una perspectiva que se funda en que el “hombre deja de ser la medida de todas las cosas”. De ahí la recurrencia al método geométrico, que muestra al hombre del que hablamos, como parte de un orden necesario de causas eficientes, más que finales. La Ética se constituye en el camino para situar los rasgos inmanentes al devenir de la naturaleza, en el que el *conatus* juega un papel propositivo como potencia de ser y de existir.

Con la alusión a la bella expresión poética de Borges (Borges, 1986) concluimos esta introducción para dar inicio al estudio:

Spinoza

Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)

Las manos y el espacio de Jacinto
que palidece en el confín del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.

2. PRIMER PROBLEMA: El racionalismo spinoziano

Las grandes construcciones filosóficas del siglo XVII y, en este particular caso, la que aparece de la mano de Benedictus Spinoza, surgen a partir de una revisión de la terminología en uso de “La Filosofía”. En efecto, ponen en crisis la utilización de viejas nociones y formulan otras nuevas, en función de los problemas y la manera en que estos son expuestos, en la medida en que apuntan a dar respuesta a cuestiones (el saber, lo absoluto, la finitud, la razón, la vida práctica, etcétera, etcétera) que se consideran fundamentales en la perspectiva de las cogitaciones metafísico-ontológicas. En este sentido se podría pensar, *grosso modo*, que los sistemas filosóficos hacen una depuración y crítica del lenguaje canónico y doctrinario de los corpus que les preceden, a partir de la forma en que el sistema de sus proposiciones se sitúe y en función de la perspectiva a la que apuntan. El caso de Spinoza es, en este sentido, paradigmático; ya que, a la tendencia señalada, se añade la vislumbre de lo que él desarrolla sin concesiones: el carácter e intención escrutadora de su pensamiento y, especialmente, el afán de desmontar y des-mitificar, en el sentido más propio del término, discursos filosóficos y elaboraciones teológico-filosóficas con una fuerte fijación en asuntos de orden metafísico-escolásticos. Este hecho nos abre la puerta del pensamiento moderno, en su nuda presencia, encontrándonos, para decirlo con un giro contemporáneo, con un movimiento discursivo que busca la “invención”, en un sentido que no se aleja de una política del pensar, si se puede hablar en esos términos, el “acontecimiento” filosófico (Garmendia, 2004).

...siguiendo un criterio habitual en él, Spinoza ha querido conservar el vocabulario usual, de procedencia varia (judía o cristiana, romana o moderna), para expresar sus propias ideas, que rompen, sin embargo, con la concepción tradicional a la que van ligadas. De ahí que se le haya acusado de utilizar ‘un sutil procedimiento de talmudista’ (entiéndase fariseo). (Domínguez A. , 2003, pág. 37)

Para Adorno (1983), los únicos problemas que estudia la filosofía surgen del lenguaje filosófico. Con esta referencia concordamos de forma parcial, pues los múltiples problemas que aborda Spinoza llevan, necesariamente, a dar al lenguaje por él empleado una dirección que lo aleja de otros pensadores que tratan de desarrollar su pensamiento con iguales términos.

Adorno advierte también que el “herético” filósofo holandés utiliza, más de lo que él está dispuesto a conceder, un lenguaje muy cercano a la escolástica, en las

licencias que otorga al pensamiento cristiano, debido, tanto a la presencia que tiene la escolástica en el siglo XVII como a la potestad que ejercen las instituciones eclesiásticas cristianas ligadas al poder secular imperante, sobre un vocabulario que le era valioso. Se trataba de un poder religioso que no permitía que este repertorio léxico se viera modificado; porque, de lo contrario, su visión peligraría a partir de los paradigmas que se hallaban expresados en el sentido inmanente que proponía una terminología como la que le sirvió, al filósofo amstelodano, para su exposición.

... la resistencia a la lengua única, la democratización de la filosofía (que en este caso aspira a ser democrática a su vez), el interés por la diseminación de las culturas, un universalismo militante concebido como consustancial al trabajo filosófico, que después de todo es un trabajo con las palabras, y una explícita voluntad de crear las condiciones para el mutuo entendimiento de los hombres. En Spinoza el lenguaje es una institución política por antonomasia y la disputa de su hegemonía y administración a los poderes fácticos (en este caso la monarquía y el clero), una tarea que involucra de manera decisiva la práctica del pensamiento que llamamos filosófico. (Tatián, Baruch, 2011, pág. 36)

Spinoza, entonces, se ve compelido a plantear su propuesta, en la perspectiva de Adorno, con giros idiomáticos a los que apela a la manera de una *solución de compromiso*. Pero, ¿acaso el sujeto que produce un texto no lo hace desde condiciones históricas concretas? Y, entre estas, ¿está presente un lenguaje propio de cada época, que apela a formas discursivas particulares referidas a un momento histórico determinado? El lenguaje que utiliza Spinoza, cuestión que parece de Perogrullo, no es el que utilizaría hoy la filosofía. Pensar que tal cosa pueda ser posible es simplemente obviar la temporalidad o buscar el ideal de un mítico pensador. Los términos Dios, substancia, atributo, provienen de la filosofía escolástica, aunque adquieren un sentido singular en la elaboración de Spinoza, en la medida en que él las define de una manera tal que las aleja de la denotación que tenían en el ámbito de la filosofía medieval cristiana. A diferencia de otros filósofos modernos (Hegel, Kant, Heidegger, etc.), Spinoza no forja nuevos términos. Utiliza los que eran usuales en la filosofía de su época, pero su significado es diferente. Este asunto hace que la lectura del holandés se torne laboriosa e intrincada, puesto que exige dejar de lado el giro de la imaginación como componente representativo del lenguaje y demanda que su uso se deslinde de los equívocos que son inherentes a las producciones discursivas.

Desde una perspectiva distinta, Spinoza hace uso de afirmaciones, en sus referencias, de una índole en extremo antirreligiosa que incluso supera la de un

ilustrado radical, en la medida en que “... abrirá el curso del más radical de los discursos de la modernidad” (Albiac, 1987, pág. 99). Por ejemplo, define a la religión como una suma de prejuicios organizada en un dispositivo que dificulta hacer uso de la razón, a la vez que la religión busca conjurar el miedo humano a lo inefable, a la fortuna, al azar y a la desventura a la que nos precipita nuestra finitud. La religión convierte la creencia en credulidad y la fe en superstición y en este sentido, hace que “... los delirios de la imaginación, los sueños y las necesidades infantiles” (Domínguez A. , 2003, pág. 62), se consideren aspectos ligados a la divinidad y al ámbito supra-terrenal. La propuesta de Spinoza, especialmente en el Tratado Teológico-Político, consiste en oponer dos concepciones de la vida humana: la confesional y la laica. Sus expresiones sitúan a la religión en un plano “que otorga consuelos al hombre, los mismos que se logran a costa de la estupidez”, o tilda a la religión de “metafísica del pueblo” (Spinoza, *Ética*, 2011) o de mera superstición, o de engaño al vulgo (Spinoza, *Correspondencia completa*, 1988). Y, además de la forma directa, enérgica e incisiva de señalar su criterio con respecto al papel de la religión en la vida individual y social, a la que acusa de patrocinar el “odio teológico, las discordias, la persecución” (Tatián, Spinoza, 2014, pág. 71), en el programa spinoziano habría una dualidad en el uso del lenguaje, propia de las circunstancias político-religiosas y culturales de la época así como del lugar en que vive éste filósofo¹.

El asunto adquiere una particular significación, cuando la indagación busca ubicar las fuentes de las que el pensador holandés se nutre. Algunas se asocian a su vínculo con los “colegiantes”², grupo cristiano con el que alterna luego del *herem*³ y a su relación con el ex-jesuita Franciscus Van den Enden⁴ o con el criptojudáizante Juan

¹ Hay que considerar las guerras religiosas del tiempo de Spinoza, el papel de la Inquisición y la tesitura del gobierno holandés en la historia política reciente, a más de las formas que adoptan las expresiones literarias del *Siglo de Oro*, y las propias de la Picaresca (en relación al lenguaje dual y el manejo literario del equívoco).

² En realidad, la actitud crítica de aquellos cristianos liberales (arminianos y anabaptistas) no se compadece con la radicalidad de la postura de Spinoza, ya que su reparo no apunta contra “una teocracia, sea ésta de tipo rabínico o calvinista, ni a una simple libertad de conciencia. Se trata de una crítica de la idea misma de Dios” (cuestión planteada por I. S. Revah y recogida por Vidal Peña en su Introducción a la *Ética*).

³ Este incidente metamorfosea de tal forma la vida de Spinoza, que él modifica inclusive su nombre: de Baruj al apelativo latinizado Benedictus. El sentido del giro es curioso: de aquel que bendice en sentido activo (benedicidor) a aquel que es bendecido, en sentido pasivo. Por otra parte, el anatema (*herem*) al que se le sometió fue el más riguroso (*Herem Schamatta*).

⁴ Este personaje es ubicado por Vidal Peña y otros comentaristas de la obra de Spinoza, como su profesor de matemáticas, cuestión que no es verdadera del todo, en razón de que no se limitó solo a ese papel, sino que ejerció sobre el filósofo una particular influencia con sus ideas,

de Prado, o con personajes como: Uriel da Costa, David Farar, Joseph Salomón del Medigo, a la vez que con el conservador rabino Saúl Levi Morteira. A estas influencias se puede añadir la interpretación que hace Yovel sobre las sutilezas que desarrollan los llamados “marranos” para evadir la censura eclesiástica a sus textos y el impacto que causa en Spinoza la experiencia de los conversos,

...aunque traducidas a un contexto nuevo, secular y racionalista. Entre dichas pautas está la inclinación por este mundo; la identidad religiosa escindida; el escepticismo metafísico; la búsqueda de una salvación alternativa por métodos opuestos a los de la doctrina oficial; el enfrentamiento entre vidas interior y exterior, y la tendencia al lenguaje dual y el equívoco. (Yovel, 1995, pág. 16)

Todas estas son cuestiones en las que este estudio no piensa adentrarse, pero sí señalar, aunque someramente, dado que las particularidades del contexto en el que se desarrolla el afán reflexivo del filósofo amstelodano ciñen muchas de sus ideas

Sin duda, la propuesta spinoziana se sitúa en un terreno estrictamente filosófico. No busca Spinoza, en este sentido, un acercamiento a la teología ni intenta simpatizar con esta. Su visión parte de una clara diferenciación, en cuanto al objeto, entre las enseñanzas de las sagradas escrituras y el campo que traza la razón en su pesquisa de la verdad. Los textos bíblicos buscan, en la intelección spinozista, aportar una idea del hombre en la que a éste se le brinda el consuelo de ser el privilegiado de la creación. La religión en la tradición judeo-cristiana, como institución, busca un poder que legisla, fundado en la consideración de Dios como principio del mundo y su razón suficiente. Pero, en su ejercicio preceptivo, no toma en cuenta las mediaciones consistentes en la formulación heteróclita de las sagradas escrituras, como conjunto de textos redactados en épocas diferentes y por múltiples escribas. Además, las diversas veleidades de las agrupaciones religiosas buscan una base fáctica que sirva para dictaminar en función a la idea de absoluto, en la medida que se ansía el logro de un poder que aspira ser

liberales en extremo para la época. En efecto era un pensador ligado a círculos heterodoxos y radicales de la Europa del siglo XVII que además enseña principalmente el Latín a Spinoza, pues era un conocedor ilustrado y docto en las lenguas clásicas. Lengua latina que, si bien fue aprendida tardíamente por el holandés, permitió a éste tomar contacto con la cultura latina y abrirse a nuevos saberes por medio del conocimiento de los pensadores renacentistas y de pensamientos que le eran contemporáneos, como el de: Hobbes, Maquiavelo, Descartes, Hugo Grocio. Además le permitió, a través del estudio de las ciencias, conocer la posición de Galileo y de sus formulaciones. Las reuniones en casa de Van den Enden tenían como consigna poner en crisis las doctrinas consagradas, mediante el debate llevado a cabo con suma libertad y liberalidad, de problemas relativos al conocimiento (Dujovne 1941).

irrefutable. Con estos métodos, la religión pretende lograr la negación de lo diverso mediante la sacralización de la ley, presentada como la única posible.

Para Spinoza, en definitiva, la filosofía no tiene que ver con las enseñanzas de la Biblia, y menos todavía con los dictámenes de las religiones, en la medida en que estas no se fundan en verdades ni se sostienen en teorías de alto valor especulativo, sino en mitos. Pues la racionalidad se mantiene en un perenne conflicto y se rebela con la vía que coagula su incesante búsqueda. Es el movimiento vital de la razón que, en sus límites, se encuentra atento al peligro de la mistificación de un pensar fundado en la trascendencia, al no permitir vertebrar éste al mundo subjetivo e impedir que se establezca un orden secular que lo incluya en su particularidad. Deslegitima, así, el poder que poseen las instituciones para legislar y prefigurar una particular noción de razón, desde una perspectiva argumentativa que señala cómo se sustentan determinadas representaciones del mundo y desnuda, de esta manera, jerarquías y valores configurados con fines preestablecidos por la tradición, por el ámbito teológico-político y por las construcciones afines a estas consideraciones. A la vez, Spinoza busca separar la ‘política’ de la ‘teología’, en espera de que el Estado sea árbitro de los actos y no de las creencias. El Estado, en este sentido, “...hace posible que cada cual elija libremente su vida espiritual y sea capaz de hacer uso de su razón para dirigir su obediencia por la consideración de la mera legitimidad de las leyes.” (Domínguez A. , 2003, pág. 390)

En la perspectiva de este trabajo, el mayor interés va a girar en torno a los problemas y a la disposición en la que nuestro filósofo se sitúa. La dirección señalada busca ubicar dos cuestiones que, de manera general, aparecen sugeridas en la forma en la que se vislumbran los desarrollos del pensador holandés: por un lado un momento negativo (crítica), y, por otro, un momento positivo: su propuesta para responder a los problemas que pone en consideración; a la vez, en estos se advierte la pluralidad del proyecto filosófico moderno, cuyas ideas buscan un sentido racional que guíe su indagación y, a la manera de un patrón que se repite, entran en una permanente mutación que hace que ‘todo lo sólido se desvanezca en el aire’. Este movimiento puede, por lo vertiginoso, impedir el reconocimiento de la constante crisis de los discursos filosóficos, en que determinadas ideas reciben o no aliento, de acuerdo a las vicisitudes de “la vida del espíritu”, de la que habla Hegel. Todo este proceso confluye en la cuestión de estimar que, en el mundo del pensamiento, el debate de ideas no puede prescindir de coyunturas, de épocas, y de un conjunto de propuestas que remiten al devenir de las ideas y permiten su ubicación en el tiempo como un conjunto dispar de

elaboraciones cuyos matices sirven para dar cuenta del ‘orden del mundo’, al encauzar al sujeto racional frente al acontecer vital. Por esta razón es aventurado prescindir de la temporalidad en la aproximación a la unitaria-heterogeneidad de aquello que es contenido en la noción de modernidad ya que:

...la idea de la modernidad, concebida en numerosas formas fragmentarias, pierde buena parte de su viveza, su resonancia y su profundidad, y pierde su capacidad de organizar y dar un significado a la vida de las personas. Como resultado de todo esto, nos encontramos hoy en medio de una edad moderna que ha perdido contacto con las raíces de su propia modernidad⁵. (Berman, 1989, pág. 3)

2.1. La construcción y origen de un orden metafísico

Spinoza es uno de los grandes pensadores de la metafísica moderna, y en especial de la del siglo XVII, junto a Descartes, Malebranche y Leibniz. El diálogo que desarrolló con Cartesius⁶, en términos del cuestionamiento y reconsideración de su propuesta, es el germen de la mayor parte de los desarrollos spinozianos. A todos estos filósofos, los ubica Alain Badiou dentro de la “Edad Clásica” de la filosofía, momento en el que “la condición matemática es la dominante, bajo el efecto del acontecimiento galileano, el cual tiene por esencia introducir el infinito en el matema” (Badiou, 1990, pág. 25). En su propuesta Badiou investiga las condiciones variables de la modernidad, que de siglo en siglo, a partir de estipulaciones que se constituyen en hitos, dan cuenta de “la comosibilidad de los procedimientos genéricos” (Badiou, 1990, pág. 25). En este sentido, la claridad y la simplicidad son buscadas tanto por Descartes como por Spinoza; que llegan, en esta pesquisa, a la depuración del método por medio de la Geometría.

Frente a las disputaciones metafísicas de los escolásticos, Spinoza prefiere una presentación ‘según el orden Geométrico’, que alcanza conclusiones fundado en definiciones, simples y claras. Ese modo de exponer, que puede parecernos un poco artificial, deriva de una apuesta por la claridad, característica de la edad clásica de la metafísica: si Dios mismo se define por la simplicidad y el orden, a fortiori valdrá esto para el método de la metafísica. (Grondin, 2006, pág. 206)

El elemento que sedujo a Spinoza entre los desarrollados por Descartes fue su capacidad para librarse de los prejuicios de la tradición que le llevaron a plantearse la

⁶ Ambos pensadores no se llegaron a conocer, pero la influencia de Descartes en los Países Bajos fue enorme, debido a que en ellos residió una cantidad de tiempo considerable (1629-1649) y, por ende, su pensamiento tenía en el ámbito una presencia irrecusable.

puesta en crisis de una metafísica asociada a la escolástica. Y piensa, al igual que Descartes, en una ontología que se fundamente en consideraciones alejadas de la tradición y del pensamiento cristiano.

El problema que encuentra el filósofo holandés en el vínculo de la escolástica y el pensamiento cristiano⁷, remite a que, como el cristianismo se funda, desde la crítica spinoziana, en la idea de la revelación, hacen de la “superstición” un elemento central de su *corpus* teórico y ponen entre paréntesis al fundamento racional al buscar preservar el mito antes que la razón. Así, la radical reflexión spinoziana preanuncia la llegada de “La Ilustración”; y señala, a la vez, el abandono de la razón que opera Descartes⁸, al sostener su consideración del ‘*cogito*’ en la prueba anselmiana de la existencia de Dios.

El pensamiento de Spinoza se afina en la formulación de una nueva ontología fundada en una ‘causa inmanente’ que desestabiliza las visiones trascendentes de corte religioso y el carácter moralizante en la visión teológica de la política⁹.

Para esta filosofía la existencia mundana es todo lo que hay, único ser real y única fuente de valores éticos. El mismo Dios es idéntico a la totalidad de la naturaleza, y sus decretos están escritos no en la Biblia sino en las leyes naturales y las de la razón. (Yovel, 1995, pág. 15)

La ‘causa inmanente’ es unívoca (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 24) y nos enfrenta a una forma de concepción del mundo y la naturaleza donde todo parte de la sustancia (Dios) y es expresión de aquella (*Natura Naturans-Natura Naturata*). Dios es la única causa de todo lo que existe y, como sustancia, le pertenecen el infinito número de atributos, que contienen en su esencia la idea de Dios. Las leyes que rigen la naturaleza y que parten de Dios no son contingentes y solo él es causa de sí, es causa libre y, como tal, la única causa¹⁰. Sin embargo, el uso del vocablo Dios conlleva una especial problematicidad, en la medida que su empleo

⁷ Entre las fuentes de Spinoza relativas a la escolástica, no solo se puede señalar a la escolástica de origen cristiano. También se pueden encontrar relaciones con las perspectivas de la escolástica medieval judía de Maimónides, Avicibrón y Hasdai Crescas.

⁸ Recordemos que Descartes apela a la *prueba anselmiana de la existencia de Dios*, para ubicarlo como garante de un conocimiento, que mediado por él, se torna objetivo: el de la primera certeza (*cogito*). La duda en Descartes tiene un límite.

⁹ Aspectos referidos por: Guillermina Garmendia De Camusso, *Experiencia y Filosofía: de la finitud a la eternidad*, Bs. As.-Argentina, Ediciones Colihue, 2.004

¹⁰ La importancia que adquiere en el sistema spinoziano la definición de la sustancia en su autonomía, como definición que tiene su génesis en la *causa sui*, para luego establecer que la auténtica sustancia es Dios, en su carácter de absoluta infinitud, es desarrollada a diferencia de Descartes, partiendo del *a priori* (la existencia irrecusable de la sustancia). Ésta definición marca el camino expositivo que caracteriza a la ‘Ética’ en su planteo metafísico.

parece haber sido estratégico en el proyecto spinoziano y fruto de una “escritura reticente”¹¹. La ‘anomalía’ de las insólitas ideas de Spinoza lo alejaban de una consideración teológica del expediente Dios, a la vez que el sentido de tal vocablo adquiere un alcance que hace del holandés un pensador sui generis.

El hecho de que Spinoza introduce la voz “Dios” en el desarrollo ontológico de la primera parte de la *Ética* genera un problema, al considerar a ese ser como “causa de”, en quienes llevan a cabo una equívoca lectura que vincula la expresión a una disposición que lleva a pensar a Dios como un sujeto o una conciencia. Nada más alejado de las formulaciones spinozianas. El Dios trascendente, como causa es quien crea su creatura, es el origen, el principio que pauta un camino y un fin; es quien interviene en el devenir del mundo como presencia entitativa. El Dios de Spinoza, en cambio, se identifica con la pura potencia en acto, ligada a la efectiva y evidente positividad de los modos, en tanto que estos responden a una cadena causal que es inmanente a ellos. Esta perspectiva hace intrascendente el ubicar o no la filosofía de Spinoza como un panteísmo. La categoría Dios esta vaciada de los contenidos que dan sentido a propuestas que se asientan en la tradicional recurrencia a fórmulas filosóficas que no logran deslindarse de un pensamiento teológico. El Dios de Spinoza pasa a denotar otra cosa: es causalidad pura y refinada por antonomasia; es, así, una fuerza productiva infinita. No es su filosofía, por ende, una consideración que dé lugar a una religión a pesar de la omnipresencia de Dios en su discurso (Tatián, Spinoza, una introducción, 2009). El pensamiento de Spinoza prescinde de cualquier nexo con la teología, valga la insistencia, y sitúa su discurso en el solo y exclusivo campo de la Filosofía.

A diferencia de Descartes, Spinoza nos remite a la existencia de una sola sustancia. Esta es generadora de efectos, en los que a su vez está presente. Este tipo de “monismo”, tanto gnoseológico como metafísico, resuelve el problema de la unidad de las sustancias planteado por Descartes. La *res cogitans* y la *res extensa* pasan a ser ‘atributos’ de la única sustancia. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, págs. 107-110) Tanto ‘cuerpo’ como ‘alma’ están situados en una relación de ‘paralelismo’ que impide pensar en la superioridad del uno (pensamiento) sobre el otro (cuerpo-extensión). A la vez que, y en definitiva, el núcleo central del pensamiento spinoziano apunta al discernimiento profuso de la unidad de lo real.

¹¹ Término acuñado por Leo Strauss para hablar de una suerte de lenguaje cifrado, utilizado en épocas de intolerancia y persecución.

Ahora bien, si se busca nuclear la crítica de Spinoza al sistema de pensamiento de Descartes para establecer la trama de la construcción y origen de un orden metafísico, se puede tomar como eje al expediente de la conciencia, idea que el pensador holandés pone en cuestión. Pero antes de desarrollar nuestro análisis, se requiere hacer un recorrido de primera mano por la propuesta cartesiana relativa a los temas que van a ser abordados luego por Spinoza. Por este motivo es forzoso considerar el problema del ‘método’ para llegar a la prueba anselmiana, en la perspectiva de indicar críticamente una de las dos consideraciones en las que se sostiene el ‘método geométrico’: en primer lugar, el de la *causa sui*, en el sentido que cobra en el planteo spinoziano. El otro asunto, que podemos situar en un segundo lugar, es el de la conexión necesaria entre todas las cosas, materia que será desarrollada en la parte dos de este capítulo.

2.1.1. Puntualizaciones sobre el pensamiento de Descartes

Tanto en ‘El Discurso del Método’ como en ‘Las Meditaciones Metafísicas’, Descartes propone los fundamentos de su búsqueda filosófica, en la puesta en crisis de las construcciones metafísicas tradicionales de procedencia escolástica. Esta senda le lleva a indagar de manera progresiva el fundamento que sostiene de forma racional una determinada proposición, y le otorga el estatuto de verdad. Podemos, en esta perspectiva, resumir el camino seguido por Descartes en nueve pasos que dan cuenta de su metodología:

1) bisección, en forma general, del problema de las costumbres, por un lado, y el de la investigación de la verdad, por otro.

2) Rechazo de toda idea que aparece como un pensamiento dudoso; para, luego, ubicar un conocimiento que sea indudablemente cierto. El rechazo toma como leitmotiv al conocimiento proporcionado por los sentidos, como construcción de la imaginación.

3) La formulación del *cogito* como primera cuestión a partir de la cual se inaugura una forma pensar que se inicia con una certeza: “pienso, luego soy”. De esta forma, la correcta aplicación de las reglas del método acarrea la evidencia de una certeza fundamental: “la conciencia de sí mismo” de quien piensa, como ser pensante. A este punto de partida añade la exigencia que imprime Descartes al *cogito* y a su contenido a fin de posicionar una propuesta gnoseológica lo suficientemente firme. Así, los problemas que se plantea, le conducen a reflexionar sobre si las reglas del método le llevan a situar la verdad de la naturaleza: ¿Es accesible la naturaleza mediante el método? ¿Las facultades cognoscitivas del hombre son lo suficientemente aptas para

conocer aquello que no es patente a su conciencia? La fe, en este sentido, respondería a una lógica diferente; ya que, en ese ámbito, la certidumbre no requiere de fundamentos, al igual que en el de la *doxa* y a diferencia del conocimiento que no es tal, como búsqueda de la verdad, si no se sostiene en por lo menos una certeza.

4) Los sentidos son puestos nuevamente en cuestión, pero en la perspectiva de fundamentar el dualismo cuerpo-mente. Para Descartes, el hecho de ser cuerpo es una cuestión poco trascendente, pues se puede prescindir de él, en tanto aspecto sensorio, en la medida que es el pensamiento el que nos informa de qué somos cuando pensamos algo: pienso, luego soy.

5) Del paso cuarto se dirige Descartes a identificar al yo-conciencia como una sustancia cuya esencia o naturaleza es el pensar. Sustancia que, para ser, no necesita estar en lugar alguno, ni depender de un aspecto material. Por ende, el yo-conciencia, o alma, o mente, o *res cogitans*, es diferente del cuerpo.

6) Descartes busca las condiciones que hacen posible que una determinada proposición sea cierta. Tales condiciones son señaladas como los criterios de ‘claridad y distinción’ para calificar a una determinada proposición como verdadera.

7) Una vez establecido el criterio de verdad, Descartes apunta al problema de la duda, que él ubica en la perspectiva de la perfección: “pues yo veía claramente que es mayor perfección conocer que dudar” (Descartes, El discurso del método, 1983, pág. 68). El problema en el que piensa Descartes es el de: “si no soy perfecto, por aquello de dudar¹², ¿de dónde, de qué modelo parto para ubicar la perfección, o algo más perfecto?” (Descartes, El discurso del método, 1983) Este modelo debía venir de una naturaleza más perfecta, dado que la perfección no puede proceder de algo menos perfecto, así como de la nada no puede producirse algo. En fin, tal idea de perfección solo podía ser puesta en el sujeto por una naturaleza más perfecta: Dios. La noción de poner en el sujeto lleva al de una deidad que otorga una cualidad y un contenido al pensamiento desde el inicio de la vida de un sujeto, cuestión que lleva asimismo a la categoría de innatismo.

La consideración cartesiana ubica a las ideas en una perspectiva que las estima como la representación de “la cosa”, aunque no “en el sentido tradicional de esencias o de arquetipos de lo real, sino como presencias reales ante la conciencia” (Reale, 2001,

¹² La duda, en la referencia que hace Descartes en este punto, tiene un carácter negativo, al asimilarla a lo imperfecto, cuestión que, en una consideración posterior y desde una perspectiva distinta, posee un carácter eminentemente positivo, en la medida que ella es la condición de la libertad del sujeto cognoscente.

pág. 322). Estas ideas pueden ser creadas a partir de la imagen que proviene de los sentidos, del contenido que se halla presente en la mente desde los orígenes del sujeto, y de aquellas que son fruto de una reflexión más mediatizada pero no por ello menos equívoca, puesto que pueden estar construidas arbitrariamente por el sujeto: las unas adventicias e innatas las otras, a las que podemos añadir las formadas por mí, en tercer lugar, o ficticias. Las ideas, sin embargo, no son equiparables a las cosas que son sus referentes. De esta manera, Descartes evita caer en la falacia naturalista, que consistiría en afirmar que nuestras percepciones o pensamientos de la realidad corresponden a ella de forma irrecusable. Al caer en la inmediatez del ciego impulso, se cae en el error de pensar que las cosas “enviaban sus ideas o sus imágenes por los órganos de los sentidos o por cualquier otro medio” (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1975, pág. 72). Por otra parte,

...las tres clases de ideas no difieren entre sí desde el punto de su realidad subjetiva, todas ellas son actos mentales de los que poseo una percepción inmediata, resultan profundamente diferentes desde la perspectiva de su contenido. (Reale, 2001, pág. 322)

Otra forma de ubicar el problema de las ideas es situarlas dentro del sujeto, en tanto coinciden con entes que se encuentran fuera de él, se construyen en el pensar o se encuentran presentes de forma a priori, una cuestión que, para Descartes, se resuelve concibiéndolas como modos del pensamiento. En este sentido, las ideas son asimilables a pensamientos, asunto que requiere que las ideas (pensamientos) provengan del sujeto que las piensa, en tanto las piensa, pero que no necesariamente se construyen en la sola posibilidad cogitativa, en vista de que pueden originarse, emerger o ser causadas, mediante la acción de la deidad que pone en el hombre, como se ha referido, la idea de forma innata. Esta faceta del pensar no permite diferenciar de forma adecuada entre las ideas porque todas provienen de mí, como pensamientos relacionados a la actividad cogitativa, en términos de una producción intrínsecamente subjetiva. Queda claro, sin embargo, que las ideas difieren entre sí, como se halla consignado en la cita anterior, si se las toma como representaciones de un contenido: aquellas relativas a las sustancias son más determinadas y poseen más realidad objetiva que las que tienen su origen en los objetos fácticamente existentes y representan modos o accidentes. Tiene, en este sentido,

...más realidad la idea por la que concibo a Dios como ser eterno, infinito, omnisciente, omnipotente, creador de todas las cosas que existen,

excepto de sí mismo, que aquellas por las que se presentan las substancias finitas. (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1975, pág. 73)

El retorno al problema de la existencia de Dios se hace necesario, en la medida en que, para Descartes, tal cuestión fundamenta y garantiza la verdad del cogito. El punto de partida es el de la certeza de la propia existencia como cosa pensante. La representación de sí como sujeto que piensa (conciencia) se formula en la idea clara y distinta de quien reflexiona. El criterio de objetividad, derivado de la escolástica y muy presente en Descartes como pensador del siglo XVII, se entiende como ser representado en el pensamiento. Por esta razón, el retorno al problema de las ideas es una cuestión que por fuerza debe ser tomada en cuenta, pues conlleva tanto el de la representación como el de lo representado. El problema con el que se encuentra Descartes es el de situar en qué medida la representación, la idea, el pensamiento, tomados como sinónimos, dan cuenta de lo real. Cuestión ésta de particular y crucial importancia si se busca establecer la existencia de Dios. De allí la necesidad de diferenciar los tipos de ideas. De esta forma, de entre los tres tipos de ideas: innatas, adventicias y ficticias, son las primeras las que cuentan con un mayor valor de verdad objetiva, fundadas en un principio que sitúa que ‘debe haber tanta realidad en la causa como en el efecto’. Tal cuestión, la de la causa, es el eje que le permite manifestar a Descartes que, de un sujeto finito, no puede nacer la idea de infinitud, así como de un sujeto imperfecto no puede surgir la idea de perfección. Lo más no surge de lo menos y, así, se hace necesario concluir que Dios existe, en la medida que solo una sustancia infinita y perfecta puede ser la causa de la presencia de tal idea en mí. Pero, y retornando al principio del razonamiento que da cuenta de la existencia de Dios, en términos de la prueba de la existencia de Dios, ¿en qué medida tal cuestión garantiza la verdad del cogito? Recordemos, en este sentido, y para responder a la pregunta, que la formulación del cogito es: ‘yo pienso, luego yo soy’¹³ (existo). El hecho de pensar me remite a la evidencia de que yo existo y, en este sentido, para pensar tengo que ser (existir). El testimonio de que existo no es igual al de la causa de mí existir, es por esto que es necesario señalar a Dios como causa de mi existencia y, por ende, soporte de mi pensar.

8) Por otra parte, al comparar la naturaleza de Dios y la del hombre, si la conjunción de una naturaleza inteligible es distinta de la corporal y ambas, en un ente, generan dependencia mutua, esta es un defecto; Dios, como ente perfecto, no puede

¹³ Traducción literal de: *Je pense, donc je suis*.

estar compuesto de ambas naturalezas. Es el hombre como naturaleza imperfecta el que debe depender de la existencia de Dios, al igual que otras naturalezas menos perfectas, de “suerte que sin él no podrían subsistir un solo momento” (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1975, pág. 70).

9) Al ser Dios un ente perfecto y al ser la existencia un atributo comprendido en él, no se puede sino decir que Dios existe, así como “del mismo modo que en la (idea) de un triángulo, sus tres ángulos sean iguales a dos rectos” (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1975, pág. 71). Con el añadido de que, en Descartes, la prueba anselmiana de la existencia, a partir de la esencia (Dios), al de la infinita comprensión de todo ser desde el nivel de la infinita esencia existente. Por ende, la idea de infinitud que para Descartes es fundamental, permite vislumbrar el ámbito de la finitud.

2.1.2. Crítica de Spinoza a Descartes

La crítica que realiza Spinoza a la conciencia se establece en tres direcciones. Todas ellas parten del lugar que ella ocupa como sede de las ilusiones y ficciones humanas. También está implícita la noción de conciencia como lugar de tránsito.

La primera dirección a la que se encauza la crítica spinoziana a la idea de conciencia apunta a poner en crisis lo que el filósofo holandés denomina conocimiento aparente. Surge así, en la conciencia del hombre, la idea de algo a conocerse por los efectos de lo que aparece *prima facie* como desconocido. Se cree, de esta forma, conocer la causa. La conciencia, como un “darse cuenta de”, engaña, se ubica en un plano ilusorio. En este punto está implícito el cuestionamiento que hace Spinoza a Descartes en relación a la validez del conocimiento a través de los efectos que aparecen en la conciencia como ideas claras y distintas. Para Spinoza, aquella forma de conocer, que para Descartes es válida, nos induce a error, especialmente porque no permite generar ideas adecuadas. El hecho de que, sí, como es el caso de Descartes, se pretende conocer a Dios a partir de la idea de perfección¹⁴, provoca que obtengamos una idea inadecuada de Dios. Dios es aquel efecto (expresión para Spinoza) y muchos más que no están necesariamente en el efecto, es decir, con la idea de perfección no se conoce ni se demuestra la existencia de Dios.

Spinoza considera que, para conocer a Dios, no se debe partir de los efectos sino de la causa que es Dios mismo¹⁵. Aquí nos topamos con aspectos que conllevan sumo

¹⁴ Esto es, según la prueba anselmiana de la existencia de Dios.

¹⁵ Este aspecto corresponde al sentido del *método Geométrico* en Spinoza, en la medida que mediante éste busca la deducción del orden universal a partir de la idea de Dios.

interés. Para solventar la duda metódica, no se debe partir del *cogito*, sino de la idea de Dios. Dios, o, en este caso, su idea, que nos lleva a la consideración de una realidad independiente de la conciencia, es en sí problemática. La idea de Dios encierra en ella la infinita pluralidad. Si la definición de Dios como algo circunscrito por el mismo acto de definir, delimita y especifica, lleva implícita lo no definible en lo definido, porta en sí un principio de contradicción; y, por ende, no se constituye en un soporte lo suficientemente firme y preciso para los cánones de la metafísica: ¿puede, entonces, ser pensada como punto de partida? La respuesta es sí, en especial si el giro que realiza Spinoza en su consideración racional, es hacia una construcción¹⁶ que nos ubica en la necesidad de un asidero en el discurso. Este asidero pone en evidencia, al mismo tiempo, la necesidad de un punto de partida, como movimiento de anclaje, que deja abierta para el filósofo holandés la consideración de la categoría Dios como ‘discurso’, como razón discursiva, y sugiere la presencia de un pensamiento imbuido en una dialógica, a pesar de que no llega a desarrollar tal cuestión. Ya no se piensa en Dios como lo haría la teología revelada o como una presencia a la manera de un objeto de conocimiento situado en la dimensión de la Ciencia, en tanto asible y determinable; sino en un ‘orden discursivo’¹⁷, de forma que se lo sitúa en otro plano: en el necesario supuesto inicial y sintético que se formula como condición de su mismo sistema. Pone así la infinitud de la sustancia (Dios) en su máximo grado (lo absolutamente infinito) y, de esta manera, advierte los límites de la Metafísica, que así se muestra en crisis, como propuesta fundamentadora, en el sentido de cercar al absoluto, al mismo tiempo que queda señalada la finitud del hombre y su desamparo frente a un orden universal, cuya índole es inasible e inefable. “Si los hombres fueran capaces de regirse constantemente por una regla preconcebida; si constante los favoreciera la fortuna, tendrían el alma libre de supersticiones”. (Spinoza, Tratado teológico político, 1982, pág. 217)

El escéptico Spinoza no solo desmitifica algunas construcciones discursivas y funda sus propuestas en un lenguaje prestigioso en su época, como es el de las matemáticas, a pesar de no atenerse a las deducciones *more geométrico avant la lettre*, ya que,

...hay algo que no se ajusta nunca del todo a ese orden deductivo, escogido por ser expresión de la racionalidad, y el contenido de ese orden, el

¹⁶ La utilización del término ‘construcción’ alude al uso de tal voz, tomada del contexto psicoanalítico, en la medida que se la piensa como una propuesta: *in fieri*.

¹⁷ Cuestión que, planteada así, tiene de un fuerte contenido interpretativo.

contenido de ciertos conceptos incluidos en él, que rompen desde dentro la pretensión de tratar la realidad como algo integralmente inteligible.

(Vidal Peña en: (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 1987, pág. 37)

Spinoza no solo desmitifica, decíamos, sino que no suplanta una verdad por otra, dado que al mismo tiempo que desarrolla un planteo racionalista como un adelantado hombre del iluminismo, no ubica en lugar de la deidad a la razón; no destruye una deidad para proponer otra, sino que señala los límites de la razón y del ámbito propiamente humano. En virtud de esta propuesta, cuando considera que es necesaria una particular valoración de los desarrollos de los distintos credos a partir de la lectura de las Escrituras, y en función de las Escrituras mismas, propone la necesidad de que la lectura bíblica no pueda realizarse sin establecer previamente, y de forma explícita, un nuevo método de lectura de carácter histórico, filológico y crítico (Tatián, Spinoza, 2014). En palabras de Emmanuel Lévinas:

Lo que cuenta [no es la alternativa creyentes/no creyentes], es la distinción entre quienes consideran a las Escrituras como un texto entre otros, y quienes la consideran, no obstante la huella del devenir que comportan, como una forma esencial del espíritu, irreductible a la percepción, a la filosofía, a la literatura, al arte, a la ciencia, a la historia, y sin embargo compatible con la libertad política y científica . (Tatián, Spinoza, 2014)

La segunda dirección busca, a partir del aspecto que se sostiene en las ilusiones de la conciencia, situar la idea de fin (escatología). El error que comete la conciencia al establecer que tanto en la Naturaleza como en Dios se plantean fines destinados a ser alcanzados, está relacionado con la inadecuada apreciación en que incurre el hombre al considerarse como el parámetro y medida de todas las cosas (Protágoras), como punto de referencia fundamental. En este sentido, tanto Dios como la Naturaleza adquieren una figura que los antropomorfiza¹⁸ y, por ende, se convierten en ilusiones, ficciones, ideas inadecuadas. Inadecuadas en el sentido que no parten del conocimiento del desenvolvimiento interno de la cosa misma, sino de un modelo que las circunscribe desde fuera de su propia condición; a la vez que, si se piensa en Dios como en un ser

¹⁸ Para situar este término:

... Spinoza critica el Dios trascendente del cristianismo y del judaísmo, no sólo por estar fuera del mundo, en el más allá, sino por haber sido inventado a imagen y semejanza de los humanos. Como los humanos buscamos siempre la utilidad de las cosas, nos hemos aficionado a las explicaciones finalistas: los ojos son para ver, las manos para coger, y puesto que los animales y las plantas sirven para alimentarnos, es fácil concluir que existen para eso. (Larrauri, 2003, pág. 11)

que se procura en una serie de propósitos a cumplir, se está negando que él sea ‘absoluto’, toda vez que le haría falta aquello que intenta conseguir como fin.

La naturaleza, en Spinoza, no responde a fines sino a un orden necesario que proviene de Dios, como expresión de aquel (*Natura Naturans-Natura Naturata*).

La tercera dirección pone en cuestión a la noción de conciencia, al objetar la idea de una “conciencia libre” e impugnarla como una ilusión de la conciencia. El ser humano se ve a sí mismo como dueño de sus acciones y pensamientos, equívoco que se produce a partir del desconocimiento de las verdaderas causas de su actuar. Si bien el hombre actúa, piensa, etc. y tiene conciencia de estas acciones, desconoce las verdaderas determinaciones que están detrás de sus actos y pensamientos. El hombre (*Natura Naturata*) es expresión de Dios y, como parte de la naturaleza, responde a un orden que le trasciende.

La libertad es, entonces, como decíamos, producto de una ilusión de la conciencia. Sin embargo, a pesar de ser incapaz para transgredir las determinaciones de la naturaleza, el hombre tiene la posibilidad de: al conocer las determinaciones naturales, a las que se halla subordinado, es libre al saberse limitado por aquello que lo determina¹⁹. Es decir, no solo es capaz de desear lo que desea, que es la condición de la idea de conciencia de sí cartesiana, sino de saber por qué lo hace. Así puede vincularse, a través del conocimiento, con el orden necesario de la realidad. Asunto que proyecta al hombre a una perspectiva unitaria en la que la identidad de ser y conocer se establece de manera directamente proporcional a la riqueza en determinaciones que alcanza el conocimiento, de acuerdo a los géneros del conocer, que muestran el derrotero abisal de la unidad de lo real. De esta forma, a la vez, el conocimiento se estatuye en un movimiento que eleva al hombre a la excelsitud y exige de él un riguroso trabajo que le obliga a renunciar a las vanas certezas ficcionales, relativas a la manera mendaz en la que se instrumentan los mitos en el ámbito político y religioso, que obturan su capacidad de pensar y entorpecen su potencia para perseverar en el ser.

La noción de libertad que desarrolla Spinoza puede parecerse reñida con la idea presente en la modernidad, específicamente en los siglos XVII y XVIII. Consideraciones que, en términos generales, pueden aparecer en diversas formas de

¹⁹ Pensamiento absolutamente determinista

entender la modernidad y de posicionarse frente a ella, sin necesariamente apelar a una condición metafísica²⁰.

2.2. El sentido de la Ética: el orden de las conexiones

La metafísica spinoziana no puede prescindir del desarrollo y reflexión de las formas en las que el sujeto conoce. El interés epistémico de Spinoza gira, en forma general, en torno de la idea de ‘conexión’, ya que tal cuestión está sistemáticamente presente en la base de toda la complejidad del pensar spinoziano, como condición a partir de la cual se proyecta la razón.

El conocimiento en el que se enfoca Spinoza, busca dar cuenta del desenvolvimiento interno y de la razón misma de las condiciones en las que aparece el orden natural, mediante la construcción de un sistema filosófico que tiene en su haber un método que le permite diferenciar entre un saber sostenido en la imaginación y aquel que se encuentra plenamente fundamentado en la razón y que vislumbra que aquello que proviene de la *natura naturans* es delimitado mediante un trabajo que recalca en las propias posibilidades de conocer de quien busca el conocimiento. Es por esto que el filósofo holandés, al mismo tiempo que desarrolla sus propias tesis, diferencia, mediante una actitud de constante crítica, los prejuicios u opiniones establecidas, de la insistente pesquisa de los fundamentos. Es la razón la que descubre, en definitiva, la conexión del orden necesario de ideas que sitúan al sujeto cognoscente en la verdad que le es inmanente. En este sentido la verdad es inherente a la *natura naturata* en tanto expresión de la *natura naturans*. Por otra parte, “no existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 1987, pág. 37), cuestión que, así planteada, apela al principio de razón suficiente para dar cuenta del desenvolvimiento interno de lo real, a la vez que señala la presencia en acto de los modos en consonancia con el orden de causa y efecto. Aquello que está, solo puede estar en tanto presencia, en tanto *factum* que lo implica y compromete en la absoluta presencia de la substancia²¹. Es así que la Razón solo puede ser tal en un orden en el que se halle pre-supuesto que todo lo que *ES* tiene una causa o fundamento para *SER* (Tatián, Spinoza, una introducción, 2009, pág. 52). Adquiere preeminencia, entonces,

²⁰ Mención dirigida a situar pensamientos como los de Hobbes, Locke, Voltaire, Rousseau. La referencia a estos pensadores se la hace con el fin de ubicar la perspectiva de la que hablamos, sin hacer un inventario exhaustivo de todos quienes tratan la temática.

²¹ El aspecto de positividad de la naturaleza hace que Spinoza no considere, en la medida que tal cuestión no está contemplada en su sistema, lo negativo, la nada. Por este motivo él dice que el hombre en lo que menos piensa es en la muerte (léase, nada), formulación sostenida con un criterio de índole metafísico.

que se busque reformar el entendimiento para desasirse de las formas ligadas al prejuicio, al hábito de entender algo como ya sabido (experiencia), y aquello que se sabe apelando a la autoridad de alguien lo suficientemente legitimado para establecer qué es lo que se considera válido de lo que no. En este sentido, la idea de reformar el entendimiento se desliza a: "...curar el entendimiento y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible." (Spinoza, Tratado de la reforma del entendimiento, 1988, pág. 80)

Tres cuestiones requieren ser desarrolladas, respecto a la posición crítica desde la que se sitúa Spinoza, para proceder a establecer la arquitectura del sistema. **La primera** es la que tiene que ver con una peculiar aproximación al tema de los sentidos, negando, a la manera de los escépticos antiguos (Pirron)²², todo conocimiento que se afirme en lo particular. El tema de los sentidos es pensado desde un conocimiento en imágenes (imaginario). Así, un objeto sensible es captado por la conciencia y fijado como imagen. Estas imágenes organizadas de acuerdo a las leyes de asociación clásicas (semejanza, contraste y contigüidad), adquieren su propia dinámica. Las imágenes, en este sentido, se alejan de los objetos que las inspiran y las diferentes vicisitudes que sufren tienen por premisa la ausencia del objeto. Mientras más alejadas del objeto, las imágenes se tornan borrosas y, en la medida que se hallan más distantes, se abstraen de lo particular y adoptan una forma universal. La imaginación se vale de la memoria para organizar las imágenes en una secuencia temporal dentro de una sucesión. Ahora bien, aquello captado por los sentidos que adopta, luego, el estatuto de imagen, no da plena cuenta del objeto, sino de la particular forma en la que se organiza el sensorio para captar y habla más de las formas de cualificar del sensorio en especial²³, que del objeto que es captado, a la vez que el registro de las experiencias del sujeto (historia), añade un condicionante al objeto que se capta, más allá de la forma inmediata en que es percibido. En este sentido, un conocimiento que se funda en aquello que advierten los sentidos, es un conocimiento dudoso.

Si bien la aproximación al objeto mediante los sentidos es equívoca, porque, como se ha venido desarrollando, la percepción del objeto no permite conocerlo, sino situarlo de acuerdo a coordenadas tiempo-espacio, esto no significa que el cuerpo sensible quede en desventaja y en un segundo plano. Va a tener un lugar específico y

²² El tema del escepticismo es un asunto problemático y lleno de matices. En general se considera de interés esta temática, no solo en el pensamiento filosófico de la modernidad, sino en la constitución de la ciencia moderna.

²³ Asunto inspirado en la Teoría de los Colores de Johannes Kepler.

diferente a la razón en la facultad de conocer, a la vez que un emplazamiento necesario en este proceso, en tanto proceso, tal como lo piensa Spinoza. La forma en la que se ve afectado el cuerpo, por la presencia de otros cuerpos, genera en el pensamiento imágenes, por la relación de paralelismo cuerpo-mente, que, *prima facie*, no concuerdan con el orden de la razón, ya que se presentan en una secuencia establecida por la forma en la que el cuerpo es afectado y, por ende, responden a un grupo de asociaciones de ideas condicionadas por contingentes circunstancias, nutriendo al llamado sentido común o a un conocimiento en el que pasivamente el sujeto que conoce se ve afectado por lo que se le impone como fenómeno. De manera que,

...esta concatenación se efectúa según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, a fin de distinguirla de la concatenación de las ideas que se hace según el orden del entendimiento, con el que el alma percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 96)

Hay que puntualizar que el camino trazado por el filósofo para conducir al conocimiento, requiere que se modifique el marco mismo de la inteligencia, lo que conlleva el trastocar la actitud intelectual de quien conoce. En esta perspectiva se sitúa la “Nueva Ciencia” al proponer que el hombre de ciencia debe dudar de los sentidos evitando que solo gire en torno a ellos para calificar el conocer, en tanto lo captado por el sensorio le dice que el sol sale por el oriente y se oculta por el occidente. O que los objetos poseen colores determinados, mientras estos no son más que la forma que caracteriza a la apropiación de los sentidos, en relación a las posibilidades que tiene la sensorialidad para cualificar, “... pero no de las ideas que explican la naturaleza de esas cosas. Pues son realmente ideas de las afecciones del cuerpo humano, que implican tanto la naturaleza de éste como la de los cuerpos exteriores.” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 96)

La segunda cuestión es relativa a la crítica que desarrolla Spinoza y se centra en el lenguaje, en términos de los límites a los que apunta tal cuestión. El lenguaje comprende, en relación a los objetos, un conjunto de signos arbitrarios. La relación entre un objeto y el sonido que lo nombra, tiene un carácter injustificado, de la misma forma el nexo entre el signo gráfico y el sonido (imagen acústica), que lo representa. Esta última consideración que apela a la doxografía, conlleva un pasaje del orden de lo oral al sistema de la escritura, de un registro de memoria a una diferente inscripción de memoria. Por consiguiente, la transmisión aparece como un problema, ya que conduce a

los múltiples sentidos que posee un texto, ya que lo que allí se presenta no es un hecho, sino algo que requiere ser interpretado.

El lenguaje, como construcción convencional vinculada con la imaginación, se relaciona con el conocimiento como una graduada competencia imaginativa, al que se remite el sujeto de conocimiento, para explicar, recordar y clasificar las entidades. El lenguaje, en fin, contiene conceptos abstractos o entes de imaginación; razón por la cual, Spinoza cuestiona a los filósofos que dan mucho crédito a las palabras, a la gramática y a la lógica usuales. Estos conceden al lenguaje un carácter esencial del que aquel carece. La crítica al lenguaje se hace necesaria al filósofo holandés, para situar la expresión particular de una determinada construcción discursiva en la perspectiva del origen de las locuciones y de las circunstancias de su génesis²⁴.

La tercera tiene que ver con los procedimientos a los que apela el conocimiento, a partir de los cuales los temas de la verdad y del método se pueden apreciar con más amplitud, al igual que el expediente de la naturaleza de la razón, que es entendida como razón discursiva; y el método fundado en la razón es deductivo. La razón, a diferencia de la tesis que en un momento posterior del mundo moderno desarrollará Kant, no es una facultad. Para Spinoza, la razón es una actividad, y, en ese sentido, no se diferencia del entendimiento. Así, el acto racional se asimila a una acción en consonancia con un orden (adecuación), que no es otro que el de la dinámica de la cosa misma en su despliegue. También la voluntad, al igual que la razón, no es una instancia que responde al carácter de un sujeto racional, sino que se entiende como un acto volitivo o acción motivada.

Con base en los enunciados anteriores, de forma general, el abordaje al tema del conocimiento en la propuesta spinoziana nos lleva a detenernos en la acción de conocer. Conocer es sinónimo de percibir para Spinoza; que así parece dar a entender que ese acto es pensado como un generador activo en el develamiento que se halla incurso en el centro mismo del hecho cognoscitivo y le da un giro real-material al acto de conocer. A la vez que la búsqueda, ligada a la apropiación del objeto de conocimiento, apunta a descubrir el movimiento que le es inmanente a la cosa misma.

La primera forma de conocer, la que corresponde a lo que Spinoza llama “experiencia vaga”, está relacionada con la forma en la que un sujeto vincula cosas singulares, por medio de los sentidos, como hechos parciales y delimitados en su

²⁴ Aquí tenemos al Spinoza filólogo del Tratado Teológico Político.

particularidad. Establece, mediante ese vínculo y sin mediación del entendimiento, algo que une acontecimientos factuales sin un orden y un mayor desvelo. Este primer modo de conocimiento se sostiene en el lenguaje. Se toma en cuenta, como ya lo hemos formulado, los problemas del lenguaje; dado que este apela a signos que establecen relaciones contingentes entre la cosa y aquello que la nombra: un signo lingüístico. Los aspectos aleatorios e inmotivados de la relación objeto-nominación pueden ser aludidos con el vocablo “arbitrariedad”, en la medida que la designación no implica una relación necesaria entre la cosa y la denominación que se hace de ella. Por otra parte, el conocer de este primer orden, se sostiene en el testimonio o en la autoridad de un alguien, de suerte que el conocer de algo se torna, desde esta perspectiva, un mero acto de fe.

La posición de sospecha relativa al lenguaje lleva a Spinoza a exigir una definición particular de cada término por él empleado, puesto que, en primer lugar y en sentido práctico, facilita la transmisión de lo que se dice y es aval de comunicatividad. En segundo lugar, la definición se hace imperiosa para conocer en vista de que da cuenta de la *esencia de la cosa* (Spinoza, Tratado de la reforma del entendimiento, 1988, pág. 115) o de la razón de su causa.

[94] La vía correcta de la investigación consiste, pues, en formar los pensamientos a partir de una definición dada; y resultará tanto más fácil y eficaz, cuanto mejor hayamos definido una cosa. De ahí que el punto fundamental de toda esta segunda parte del método radique exclusivamente en conocer las condiciones de la buena definición y, después, en el modo de hallarlas. (Spinoza, Tratado de la reforma del entendimiento, 1988, pág. 115)

La adecuación de los términos de la definición es fundamental; toda vez que de lo contrario, se está frente a nociones abstractas que confunden al entendimiento en la medida que amalgaman aquello que aquel construye, a la manera de las disquisiciones silogísticas de los escolásticos, con las nociones que se vislumbran en la forma en la que se aprehende la realidad. Aspecto, este último, que exige de quien conoce una aproximación que tome en cuenta el proceso y el método que propone Spinoza en la esfera del conocer.

Una segunda forma de conocimiento es la que se logra mediante una demostración racional. Este es el camino que se sigue en la *Ética* para dar cuenta de los asuntos que allí se investigan, de manera que se posibilite el hecho de contar con una suerte de meta-nociones-comunes que permitan a la razón proyectarse. Este expediente permite una investigación centrada en la verdad y no de la verdad; giro este que es

pertinente para un pensamiento que se propone en derredor de la noción de inmanencia, visto que “el verdadero método no es algo exterior a las ideas, sino que consiste en el camino para buscar en el orden debido la verdad misma”. (Allendesalazar, 1988, pág. 39)

El conocimiento que se logra mediante la segunda forma de conocer es racional, universal y fruto de una serie de mediaciones; y con él busca construir nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. De ahí que se lo postule como más objetivo y acertado que el primero.

El tercer tipo de conocimiento es cualitativamente distinto de los anteriores. Se funda en la inmediatez intelectual (intuición intelectual), en la apropiación de la verdad, a la manera en que los matemáticos dan cuenta de un grupo de relaciones en una perspectiva sintética. Así se puede llegar a la conclusión: “los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos” (Spinoza, Correspondencia completa, 1988, pág. 188). Si bien se habló del segundo tipo de conocimiento, que se propone como resultado de una demostración racional, en la figura de un desarrollo ordenado en función a la operación de deducción y que es el paradigma de la forma en la que se expone la Ética, no podemos descartar que el tercero está implícito, al igual que los dos primeros. En definitiva la dinámica racional es la que tiende los puentes y estatuye el patrón a seguir en la búsqueda en la verdad.

En conclusión, los aspectos críticos relativos a la reflexión sobre la noción de conciencia, la forma en la que se aproxima aquel que investiga al despliegue de lo que se conoce, los usos del lenguaje y la rigurosidad de su empleo; todos estos aspectos nos dan la medida de la forma en la que la razón se posiciona en el ámbito de la verdad, según Spinoza. El camino precisa la construcción de la esfera de un orden conceptual que permita e inaugure el pensar y, a la vez, que impulse a los hombres a vivir de otra manera, a fin de sortear la ignorancia e impedir la pasividad que hace que se renuncie a modificar el sí mismo. De allí la búsqueda de autonomía y la pesquisa del sentido del orden causal (naturaleza), que comprende de manera absoluta a todo aquello que forma parte de él como totalidad. Lo que, en otras palabras, es la ruta que inaugura el hombre que investiga en la verdad ya presente en él y en la naturaleza de la que forma parte. En este sentido, método y sistema se engarzan en Spinoza de forma consustancial. Pero ¿de qué manera se logra esa conexión? Este es uno de los puntos que hace singular el desarrollo del filósofo holandés. Podríamos decir, recurriendo a una imagen, que en el desarrollo de la cuestión se deben tomar en cuenta una serie de dobles en la

exposición que hace de sus ideas Spinoza. En primer lugar, la perspectiva del ‘método’, que sitúa al punto de vista del hombre que piensa en la búsqueda de la verdad, se ve absorbido por el ‘sistema’, y hace de la pesquisa de la dinámica de la ‘cosa’ misma una búsqueda ‘en’ la verdad, en razón de que se parte de aquella al iniciar el camino que sitúa esta verdad, la cual es inmanente al ser de lo que es, como principio que se define como auto causado y del cual se deduce, mediante el método deductivo matemático-geométrico, un sistema de explicación del orden causal y se da cuenta de sus expresiones, esto es de sus efectos.

2.3. La condición del límite: la finitud y la potencia en la perspectiva de una filosofía de la inmanencia

En el despliegue del pensamiento spinoziano es fundamental el punto de partida: la infinitud, lo absoluto. Tal cuestión requiere, para ser pensada, de otra dimensión, la cual pondera al absoluto en función de las múltiples determinaciones particulares. En este sentido, la noción de límite se propone como un elemento ligado a los “modos” que se presentan mediante las cualidades que objetivamente los caracterizan, como derivación de la absoluta necesidad intrínseca de una “causa sui” y de su primacía ontológica. No se parte entonces de una totalidad que corresponde a la unificación de lo plural en un proceso que exige una aplicada labor, sino de una totalidad que se halla de forma inmanente en lo particular. El absoluto está presente como condición inmanente del ser de lo que entitativamente es un *factum*, en su capacidad de ser y existir, y siempre permanece allí en intrínseca relación con su positividad.

El concepto de necesidad, vinculado al de *causa sui*, liga a los diferentes modos y los asocia. Esta cuestión se puede vislumbrar, en su importancia, en el sentido que tiene el hecho de que Spinoza parta, al inicio de la *Ética*, de la definición de *causa sui*. De esta manera, la totalidad (Rabade Romero, 1995) es el punto de arranque de lo real y del pensamiento. Pero aquello que es infinito no puede ser definido, porque no puede ser capturado y delimitado, en la medida en que el todo no puede ser captado en la idea. De aquí se colige que la idea no encierra el absoluto, dado que éste es por definición ilimitado. Solo aquello que posee un carácter finito es determinable y, por ende, incluye en su afirmación el elemento negativo. Aquello que es como positividad restringido es la negación de lo que no corresponde a su carácter. Solo la infinitud, entendida como indeterminación, es absoluta positividad, puesto que corresponde a la noción de

totalidad. Tal totalidad, como punto de partida, lo incluye todo y no deja fuera de sí nada. En este sentido no existe la nada opuesta a la substancia, ya que la substancia lo abarca todo.

El orden de la substancia, de lo infinitamente absoluto, es el dominante en la apropiación racional del mundo, a la vez que es la naturaleza, en su identidad con el absoluto y ámbito regulado por leyes, la que determina lo real. Tal orden no se compendia, por su carácter ilimitado, mediante el ejercicio cogitativo. Esa actividad tiende a abarcar una mayor y más amplia perspectiva, pero su alcance se halla condicionado por el estatuto finito de quien busca conocer y discernir. Así pues, para Spinoza, la búsqueda activa de los sujetos que hacen uso de sus potencialidades es fundamental para el logro y apropiación de la inmanente naturaleza de lo humano, a la vez que el vitalismo de esta consideración hace que, como veremos en la tercera parte de esta investigación, se ponga en cuestión toda idea que impida y coarte el movimiento, a la vez que la capacidad de hacer y obrar, y que por tanto limite la potencia del sujeto.

La investigación del ser de las cosas, de lo que diferencia y caracteriza a los modos, debe siempre, para Spinoza, partir de un marco genérico y en una gradación que va de lo general a la particularidad de los modos. Este punto de partida se sitúa en la perspectiva de un conjunto de categorías de las que no se puede prescindir: sustancia, Dios o Naturaleza, causa, atributo, modo, libertad y necesidad, definidas de forma que demuestre su interconexión, lo que dota de coherencia al modelo de realidad que encuadra el pensamiento spinoziano. Ahora bien, el conocimiento de la totalidad no va a ser alcanzado mediante la actividad cogitativa, ni el conocimiento se logra remitiéndose y reduciendo el objeto a conocerse a la idea de Dios, sino indagando en las cosas mismas. La razón es que a pesar de la inapelable referencia al Dios-Naturaleza, ya que no hay nada fuera de él por su carácter absoluto, Dios no pertenece a la esencia de las cosas. Efectivamente, las cosas son en Dios pero no son idénticas a Dios, de la misma manera que, para Spinoza, la causa no es idéntica a lo causado. En este sentido se habla del carácter inmanente del pensamiento del filósofo holandés:

...mi único objetivo aquí ha sido explicar por qué yo no he dicho que pertenece a la esencia de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni ser concebida: a saber, porque las cosas singulares no pueden ni ser concebidas sin Dios y, sin embargo, Dios no pertenece a la esencia de ellas; sino que he dicho que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone la cosa y, si se quita, se quita la cosa, o bien, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ni

ser ni ser concebido. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 85)

Así como lo determinado apela al límite para su consideración, lo indeterminado se organiza en torno a lo absoluto y por ende infinito. Esta forma de entender la dinámica de lo real hace que la perspectiva de Spinoza se sitúe en una búsqueda siempre presente por abarcar algo más; un hecho que hace perpetuamente problemática su apropiación de lo real, en la medida que la infinitud, en el camino del conocimiento, no logra ser contenida y emplazada en toda su magnitud mediante la acción de conocer, en vista de que tal actividad no agota todo asunto que puede ser conocido. A la vez la idea de pluralismo da pie a las múltiples maneras de construcción y reconstrucción de la realidad. Al mismo tiempo la razón spinoziana considera necesario que los discursos sobre la realidad sean desmantelados mediante una visión crítica, en busca de lo que los fundamenta. En este sentido, se puede pensar en la filosofía de Spinoza como en una filosofía de los límites.

2.4. El paralelismo: extensión y pensamiento

Spinoza irrumpe en el panorama filosófico de su siglo con una forma de situar el problema de la relación entre cuerpo (extensión) y pensamiento que lo diferencia de la tradición intelectual que parte de Platón y se hace palpable en Descartes. En esa tradición, el dualismo metafísico de las dos substancias expresa la superioridad de la substancia pensante por sobre la extensa, del alma sobre el cuerpo.

Las consideraciones ligadas al señalamiento del dualismo ontológico-metafísico tienen resonancia en un cierto tipo de posición del sujeto frente a las costumbres y, en general, al mundo prefigurado en base a nociones que no son sino la proyección del principio del que se parte. Así:

Los filósofos conciben los afectos por los cuales somos atormentados, como vicios en que los hombres caen por su culpa; por esto, suelen reírse, lamentarse, difamarlos, o bien (los que quieren parecer más respetables) abominar de ellos. Así pues, creen que hacen una cosa divina, y que alcanzan la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar de muchos modos la naturaleza humana que no está en ninguna parte, y a acosar con palabras a aquella que en verdad existe. (Spinoza, *Tratado político*, 2011, pág. 617)

Tanto en el campo de la política como en el de las costumbres se piensa a la naturaleza humana hundida en una dicotomía bien-mal, como derivación de la forma también dual desde la que se las considera.

... se cree que los políticos acechan contra los hombres más que velan por ellos, y se les considera más bien diestros que sabios. En efecto, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Por consiguiente, mientras se afanan en prevenir la maldad humana, y ello por medio de aquellas artes que la experiencia ha enseñado por larga práctica, y que los hombres guiados más por el miedo que por la razón suelen ejercer, son considerados adversarios de la religión, principalmente por los teólogos, que creen que las potestades supremas deben tratar los asuntos públicos según las mismas reglas que la piedad a las cuales el hombre privado se atiende. (Spinoza, Tratado político, 2011, pág. 618)

La forma, decíamos, en la que se piensa a partir de una determinada visión del mundo imprime sobre la realidad el sello inconfundible de la idea más que el de la realidad misma. De la misma forma que la categorización de lo que se percibe es, en gran medida, atribuible a la sensibilidad y no tanto al objeto en sí, la fuerza de la imagen puede llevar a vislumbrar al mundo de forma que se lo configura, con anterioridad, y se condiciona la manera en la que posteriormente se lo va a avizorar.

Corolario I: De aquí se sigue, en primer lugar, que el alma humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos junto con la naturaleza de su cuerpo.

Corolario II: Se sigue, en segundo lugar, que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores, como lo he explicado con muchos ejemplos en el Apéndice de la primera parte. (Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico, 2011, pág. 93)

El mundo como realidad, separado de las ideas pre-concebidas a la vez que de las edificaciones de la imaginación, aparece así como una construcción lograda en base a un exigente trabajo intelectual que busca establecer los límites que conciernen al lugar de competencia del sujeto y el objeto. Tal hecho queda al desnudo cuando Spinoza señala este particular en el atisbo de los efectos discursivos de determinados planteamientos.

El panorama relativo a la visión moralizante de la política y a los componentes pecaminosos de las costumbres cambia de forma significativa cuando se piensa, como lo hace Spinoza, en el mundo como un ámbito ordenado, organizado en función de la necesidad de una disposición inmanente y donde lo contingente no es el reflejo de la realidad, sino de los límites del conocimiento humano, en la medida que lo azaroso queda desligado de un orden pleno en determinaciones. Prima aquello relativo a la unidad de la disposición sustancial. Más este hecho no impide que lo plural este

presente (la infinitud de los modos) y ligado a una estructura, como sistema al que le es implícito el desenvolvimiento de la ‘cosa misma’.

La sustancia pensante y la sustancia extensa es una y misma sustancia, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresada de dos modos. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 81)

Como se ve, el paralelismo que plantea Spinoza entre los atributos extensión y pensamiento, organizados en función de la cifra sustancial, lleva a reconsiderar el problema del conocimiento, el de las costumbres y el de la política. El mal, en esta perspectiva, es aquello que resta potencia al conocimiento, limita la acción positiva en el campo de las costumbres y convierte la política en un mecanismo de sometimiento que mutila y lesiona. A la vez considera Spinoza que el mal no se encuentra en las cosas, en los modos, ni en el orden que los rige como Naturaleza, sino en la posición de los seres humanos frente a aquellos.

2.5. El Conocimiento

Este es un tema que precisa de una consideración más amplia que la desarrollada en la exposición sobre las diferentes maneras de conocer en el punto 2.2. La forma de situar el problema del conocer para Spinoza es el telón de fondo, en general, de su pensamiento, sobre todo cuando se hace hincapié en los procedimientos que llevan al ser humano a discernir de forma más eficaz y vigorosa mediante el hecho cognoscitivo, y se posiciona esta acción como una dimensión medular, eje de la búsqueda gnoseológica que conlleva un gran valor en términos de la dimensión y lugar del orden de lo real.

... es evidente cuánto prevalece el sabio y cuánto más poderoso es que el ignorante, que es impelido por la sola concupiscencia. Pues, el ignorante, aparte de ser impelido de muchos modos por las causas externas y de no poseer nunca la verdadera satisfacción de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí, y de Dios y de las cosas; y tan pronto como deja de padecer, a la vez deja también de ser. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 269)

Por otra parte es necesario incluir tanto el ámbito sensorial como el intelectual para dotar de organicidad a la formulación spinoziana; ya que, si bien el enunciado de las tres o cuatro formas de conocer es importante, lo es más su integración en la dinámica que propone el pensador holandés en función del paralelismo de extensión y

pensamiento. La exigencia metodológica de Spinoza le lleva a establecer un nexo inapelable entre la verdad encerrada en el sistema y la adecuación lógica de tal verdad con la realidad. La idea mediante la cual se piensa al mundo fenoménico debe corresponder a este, en un movimiento lógico que se apuntala en la intrínseca necesidad de coherencia de la verdad que se halla contenida y es validada en el constructo de un sistema de pensamiento. Tal cuestión se establece mediante un activo, gradual y metódico trabajo de germinación del conocimiento, en detrimento de la manera en que se obtura el conocer cuando se instrumentan mitos y se urden artimañas que tienen como fin un interés que gira en torno del poder constituido e institucionalizado.

El conocimiento, para Spinoza, se inaugura en la forma que el alma recepta las afecciones del cuerpo que son provocadas por la presencia de otros cuerpos externos a él. Las ideas del cuerpo constituyen el alma y solo mediante éstas el alma tiene noción de sí; de manera que se muestra que, en el plano del conocer, la interacción entre los atributos de la extensión y el pensamiento es el origen del acto cognoscitivo. Así: “El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 98). Este enfoque hace que aquella idea que el alma tiene de lo que afecta al cuerpo por su contacto con otros cuerpos, refleja el orden de la Naturaleza, en un aspecto de ella que es parcial; pues de lo contrario, daría cuenta de la totalidad del orden natural. En otras palabras, el conocimiento del mundo parte de la percepción del sensorio, como experiencia singular y generalmente aleatoria, que modifica el cuerpo y expresa en el alma un engrama de ideas, ligadas pasivamente a la imaginación²⁵, que requieren ser reordenadas activamente por la razón, en función de nexos lógicos. “Nadie piensa en el vacío y, por eso, el pensamiento se ocupa siempre de unos asuntos determinados”. (García del Campo, 2012, pág. 11)

La idea del objeto percibido en el alma se construye *prima facie*, por el hecho de que modifica el cuerpo (extensión). Tal modificación se manifiesta en la idea contenida en el alma y produce una mudanza causada tanto por la disposición del cuerpo como por el estatuto del objeto avizorado, pero sin que se produzca en el alma el develamiento tanto de la esencia del propio cuerpo como del objeto exterior a él. Cuestión que se produce sin reflejar las verdaderas causas de estas modificaciones.

²⁵ Corresponden estas ideas al primer tipo de conocimiento, en el que se vislumbra la sospecha, contenida en las consideraciones de Spinoza, de la escasa fiabilidad del conocimiento fundado en la captación de lo sensible.

Las ideas son y se generan, en primera instancia, en relación a la presencia o no de un objeto que afecta tanto al cuerpo como al alma. Pero solamente el encadenamiento de ideas, como enunciado de las relaciones entre ellas, permitirá discernir si estas son verdaderas o no. Y se muestra que solo dentro del sistema del pensamiento se puede determinar, sin la presencia de un criterio externo al pensar mismo, en un segundo momento, la veracidad de las ideas, mediante la certeza de la potencia intrínseca del propio pensamiento. A igual que el modelo matemático de conocimiento al que apela Spinoza, fundado en la geometría²⁶, le lleva a considerar superfluo emplear como referente el dato externo, de manera que se puede prescindir de toda realidad, en la medida en que el proceso de pensar se va depurando, pues los criterios de verdad se fundan en la autonomía de una determinabilidad puramente lógica. Este modo de ser de la mente permitirá que, con un criterio relativo, se pueda pensar que determinado conjunto de ideas no es congruente con el orden de las cosas que se busca comprender. También la falsedad de determinado juicio, solo puede ser formulada cuando se lo compara con un sistema de ideas que responde de forma más ajustada a los requerimientos lógicos y a la adecuación a la dinámica interna de los objetos. No se puede, sin embargo, enunciar como absolutamente falso un razonamiento, debido a que este no puede ser considerado como tal en base a que no se tiene noción de la totalidad del orden de causas de la Naturaleza.

La construcción del conocimiento se logra, de forma plena, en un segundo momento, luego de la afectación de los objetos sobre el cuerpo y su consiguiente representación en ideas. Lo particular del dato sensible, postulado como idea del entendimiento, es asimilado a una estructura inteligible y, a partir de ella, se da cuenta de las determinaciones de lo que es delimitado como particularidad. El intelecto establece una disposición de conceptos que explican y organizan lo singular. Las imágenes proporcionadas por la percepción de lo exterior quedan desplazadas por los conceptos que provienen del intelecto y obedecen a las reglas de un orden lógico. Se comienza la exposición, en el desarrollo del discurso spinoziano, mediante la deducción pura a partir de las causas, cuestión que deja ver el cariz apriorístico de la indagación del filósofo amstelodano.

2.6. La Libertad

²⁶ La geometría apela a las formas y a las figuras, sitúa así Spinoza su adscripción a un objeto matemático construido en relación a las 'causas próximas'. La abstracción pura del cálculo no responde a la manera en la que el filósofo entiende las relaciones en función al modelo elegido.

La forma en que la tradición trata el problema de la libertad, ligada al problema de la voluntad, es totalmente impugnada por Spinoza. Para él la libertad de las acciones no es fruto de la voluntad y menos todavía la voluntad puede ser entendida como causa libre. Es así que:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de la vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y solo por sí mismo y no por otra cosa es determinado. La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 125)

La noción de libre albedrío es, como lo desarrollamos en el punto 2.1, una ilusión de la conciencia, porque lo que determina el actuar escapa a la potestad del sujeto. Aquel sabe lo que quiere, pero no sabe por qué quiere lo que quiere:

Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de la libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones. Porque eso dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen idea alguna: Pues qué sea la voluntad y cómo mueva al cuerpo, todos lo ignoran. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 73)

La fuerza que tiene la idea del determinismo en Spinoza permite entrever que el sistema de pensamiento mediante el cual se piensa la realidad (Naturaleza) y que se halla en concordancia con ella, está absolutamente establecido, estructurado y dispuesto de forma inteligible. En este sentido, la pregunta por la libertad le concierne al filósofo y lo constriñe. Spinoza sitúa el problema de la libertad como lo hace con otros términos de su léxico, la define en función de una perspectiva genética²⁷:

Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por si sola a obrar: Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 40)

²⁷ La definición genética es aquella que muestra la construcción de su objeto.

En la definición citada de libertad, se establece la noción de causa, como causa libre. En este sentido, y dado que se trata de las definiciones que aparecen en la parte primera de la *Ética*, tal causa libre aparece como propiedad de la Sustancia, en la medida que esta es entendida como unidad de lo absolutamente infinito. Por ende, es una condición solo atribuible a la sustancia; que, en función de su potencia causal, produce un orden donde lo contingente queda excluido. El mandato de aquello que se constituye en el dictamen propio de una ley, en la identidad entre la Sustancia y la Naturaleza, se ciñe a un constructo que remite a la cifra de lo real-sustancial como potencia unificadora. En este sentido, todo lo que existe responde a una causa y pertenece a un orden de conexiones que da cuenta de los nexos de la parte con el todo. Esta concepción responde, por tal razón, a un determinismo radical.

La posición de Spinoza pone en crisis, deliberadamente, a las ilusiones de la conciencia, tal como la entendía Descartes. A la vez desacraliza el lugar que en la tradición ocupa el ser humano, como centro de la creación, situado en un espacio de privilegio. Responde así a una naturaleza que le es inmanente y ocupa un sitio en el que, como sujeto, se halla emplazado en un lugar asonante en el orden natural. No conoce de sus determinaciones y, al no saber de ellas, recurre a la mera ilusión, al mito y a las fabulaciones para dar cuenta de sí mismo. Planteado así el camino, el ser humano deplora, luego, aquello que ponga en cuestión el lugar en el que lo ha colocado la tradición y es un fiero opositor de las representaciones que generen dudas de sus arbitrarias prerrogativas. Pero ‘el hombre piensa’ (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 78) es el axioma que dota al humano pensamiento de un carácter singular, como exigencia que le lleva a colegir el orden que lo determina al situarse en el marco que le exige la racionalidad. Por este motivo, para Spinoza es fundamental aclarar el papel del pensar y de la razón en el camino que se propone como el más excelso a la vez que tan difícil como raro. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 269)

3. SEGUNDO PROBLEMA: el orden de la vida

Si bien el punto de partida del desarrollo deductivo del sistema spinoziano es la causa de sí, la sustancia, y en definitiva Dios, como construcción filosófica, el problema es el hombre. Se busca situar el “conocimiento del alma humana” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 77) como medio que conduce a la libertad y a la felicidad. Por esta razón, la fórmula del “amor intelectual a Dios”, se constituye en una manera redundante de proponer la importancia del conocimiento, la cual repercute en la búsqueda del principio explicativo del orden de lo real, que se expresa como lo absolutamente infinito.

La forma en la que Spinoza presenta el tema de los afectos, para relacionarlos con la razón, permite vislumbrar dos aspectos fundamentales: el primero muestra que el pensamiento no se escinde de la órbita de lo afectivo. Desde la misma consideración de la idea como “concepto del alma”²⁸ (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 77), que es a la vez acción del alma, el sujeto que piensa no es un mero receptor pasivo, “... porque es cosa pensante” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 77) de todo lo que percibe, sino que forja de manera activa la idea, que es una representación afectiva del contenido que intrínsecamente se halla en el objeto y que afecta a los sentidos (cuerpo). En segundo lugar, la unidad que se señala de los atributos de extensión y pensamiento en la actividad de pensar muestra que el horizonte de la vida, en términos de la unidad de los planos de la existencia, no implica un nivel de alejamiento ni de abstracción del cuerpo afectado en su capacidad perceptiva, ni del objeto de la razón en su ponderado ejercicio cogitativo. El camino del conocer, que va de la mano de la razón como acción de discernir, es también el acceso a la felicidad suprema.

El énfasis puesto por Spinoza en el criterio de adecuación de las ideas, a más de en la correcta utilización de los términos y en la importancia que les otorga en el desarrollo de su propuesta, recae en la construcción de un orden explicativo que no se atiene al objeto en su presencia fenoménica. Este proceso lleva a la consideración del desenvolvimiento interno del objeto y, por ende, se centra en una construcción intrínseca del acto de pensar que prescinde de la estimación extrínseca del objeto. En este sentido, el recorrido spinoziano se vuelca en una elaborada urdimbre de nexos

²⁸ Spinoza utiliza, para hablar del alma, el término “mente” (mens); con el objeto de desvincular tal voz, en el uso que él le da, de una sujeción al ámbito religioso.

conceptuales que buscan establecer criterios de verdad que penden del emplazamiento de las ideas, en la producción y apropiación de un orden de realidad. Así, los conceptos, y el nexo entre estos, no están dispuestos en torno a un objeto ideado, sino en sintonía con la perspectiva de la realidad misma, en la medida en que el orden de producción de la realidad, en acto, remite a un sistema causal inmanente a los hechos positivos. El recurso metodológico al que apela Spinoza, si se prescinde del método expositivo que utiliza en la *Ética* y que tiene a la Geometría como prototipo, es el que todo pensamiento construye en su afán de proponer un modelo para organizar las ideas que se ciña a la razón: los principios de *homogeneidad* y *especificación* (Shopenhauer, 1989). El primero considera, como materia del pensar, las semejanzas entre lo que el sujeto encuentra similar en el orden de las representaciones que se tornan ideas. Se busca, en definitiva, ubicar lo plural para establecer especies y géneros. El segundo singulariza, al identificar y delimitar lo pertinente al orden de lo que se define como categoría perteneciente a una clase, a una especie o a un género. En particular, Spinoza pone atención a la génesis de las construcciones que devienen conceptos, las cuales exigen, en términos de especificación y homogeneidad, un singular esfuerzo. Con el añadido de que, en cada objeto que se busca conocer, se aprecian, como punto de partida, los modos del ser que afectan al cuerpo y convergen en el pensar; pues Spinoza considera que el plano de las afecciones y de lo afectivo están presentes, de manera tácita, en la acción racional que deviene conocimiento. Además, Spinoza entiende que todo objeto del pensamiento debe partir de la posición de un orden que es inmanente en dos sentidos. El primero, en la forma en la que se estima el pensar como acción que establece el sujeto al cualificar, organizar, analizar, clasificar y hacer una síntesis, con el fin de delimitar nociones y conceptos; cuestión que deja ver que el conocimiento se construye de forma activa como un hecho de la razón. El segundo, en la consideración de la absoluta infinitud en la que se halla contenido el sujeto que piensa, ubicado como una manera de ser de la substancia, en un orden natural. Como tal naturaleza responde a leyes y es infinita no solo en su especie, sino absolutamente infinita, se deriva que no hay algo opuesto a la substancia, sino que esta lo engloba todo, y hace de la causa, definida como *causa de sí*, la única causa libre. Este pensamiento contiene una propuesta que parte de la determinación causal de la sustancia, en su infinita potencia, para establecer las maneras en que los modos pueden contener el principio causal postulado, como expresión de la sustancia en la eficacia de todo lo que positivamente se encuentra presente en ellos. De esta forma, “el amor intelectual a Dios” se expresa en la

fuerza afectivo-racional de una búsqueda que postula al deseo como su eje rector; ya que este aparece como la tendencia y movimiento que incorpora dimensiones de la experiencia que señalan el límite y las posibilidades del obrar humano, ajustadas a la vitalidad de su propia naturaleza, en tanto fuerza interior que lleva, de forma gozosa, a perseverar en el ser. Esta tesitura del modo humano lleva a Spinoza a afirmar que el *deseo*, y no la razón, es la verdadera esencia humana: “El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 169).

El *deseo*, en el giro spinoziano, es permanente inquietud, movimiento, apetencia, volición y fuerza que impulsa; en definitiva vida que busca en sí (inmanencia), la razón de su causa. Ese carácter que imprime un empuje a la razón, se constituye en una “*structure fondamentale de la conscience*” (Misrahi, 2005, pág. 124). Esta concepción hace de Spinoza el primer filósofo moderno que ubica al deseo (*conatus*), en un lugar cardinal en el desarrollo de la reflexión filosófica. A la vez, sitúa al hombre en función de su pertenencia a un orden de naturaleza, y adscrito a aquel sistema de forma necesaria. Así se evita caer en el equívoco de pensar al hombre como un imperio en otro imperio.

Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (por 3/7), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 187).

La cita nos lleva a considerar, en primer lugar, el tema de la virtud y la potencia como esencia o naturaleza del hombre, que incluye ciertas posibilidades ligadas a un límite que ella establece. La voz “naturaleza” es utilizada por extensión, pues Spinoza fija, en lo que dice, el lindero de todo lo que entiende como modo. El hombre es un modo: una de las infinitas maneras de ser de la sustancia. Como modo, entonces, el hombre tiene una manera de ser, que es su naturaleza.

La posibilidad de representar la totalidad no la logra el modo humano, en vista de que, para hacerlo, tendría que determinar en qué consiste ella. Pero si se llega a definir el todo, Éste dejaría de ser tal por un principio lógico y, por ende, su representación no se podría alcanzar, en tanto que todo. En este sentido conocer es, para Spinoza, establecer de manera consciente nexos con aquello que es, en su presencia fenoménica, una realidad determinable.

El tiempo, y en concreto su duración, entran en juego en la construcción del conocimiento, en la medida en que la razón discurre en una dimensión temporal que le es consustancial como condición de posibilidad. Asimismo, la índole finita del ser humano y el carácter contingente de su disposición le condicionan, a la vez que hacen que la posición de quien piensa sea intrincada, en la medida en que la razón articula un conglomerado de representaciones que se elaboran en un espacio distinto al mundo fenoménico, para establecer nexos que responden a un conjunto de conexiones entre representaciones que reflejan, mediante construcciones, el orden de lo real. El autor devela este estatus del ser mediante criterios que se sitúan al interior del mismo orden que se busca reconocer en su sustancialidad y su riqueza en determinaciones. En efecto, este orden es el único posible y, por ende, no es ni bueno ni malo, ni útil ni inútil, ni conservador ni progresista. Metodológicamente, lo universal se deduce desde un principio del que se parte y en el que todo converge. El sistema que se propone a partir de aquel orden es ajeno a toda trascendencia y a todo finalismo.

3.1. Los afectos y las pasiones en la perspectiva de la potencia

El análisis que se hará en este acápite tiene, como telón de fondo, tópicos ligados a la base antropológico-psicológica de la que parte Spinoza. Esta pone sobre el tapete aspectos que van del expediente hombre al del *conatus*, y pasan por consideraciones como las de la libertad y la felicidad. El pivote que guiará la búsqueda es el gran tema del conocimiento, en derredor del cual se articulan todos los otros; y, puesto que de la vida se trata, no se prescindirá del *conatus*, sin el cual, el conocimiento, que diferencia razón de imaginación, queda sin un asidero e impulso.

El lenguaje empleado por Spinoza es en extremo riguroso, en cuanto al sentido de los términos, aunque no lo es menos en su uso diferencial. La referencia que antecede está plenamente justificada cuando se establece, en una lectura que se proponga una crítica al lenguaje, diferencias como las de afecto (*affectus*) y afección (*affectio*). Los afectos son la consecuencia de la alteración del cuerpo en el contacto con otros cuerpos, a la vez que de las ideas, como contenidos representativos, materiales y formales del pensar, de esas afecciones (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 126), en una mudanza que se hace presente como actividad que transforma y compromete la temporalidad, en la recepción sensible de aquello que, como algo otro, se hace presente. El tema de la aprehensión sensible, que tradicionalmente se adscribe a un emplazamiento que sitúa, a quien advierte la presencia

del objeto sensible, como pasivo frente a aquello que se percibe; es, en el caso de Spinoza, un dispositivo que exige una gran actividad por parte de quien capta al objeto. En consecuencia, constituye una ardua tarea saber qué es de quien percibe y qué de lo percibido. El proceso perceptivo queda inmerso en el desarrollo y procesamiento de la idea o concepto y, por ende, es un procedimiento activo (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, pág. 77).

Cada afección (*affectio*) puede ser entendida como el instante en que un cuerpo toma contacto con otro cuerpo, y la incierta conciencia de tal cuestión en el trance del encuentro. En ese encuentro se sugiere, como se refirió antes, un movimiento activo del sujeto sensible, a pesar de que el objeto se impone en la inmediatez a los sentidos. Los dos términos (*affectus* y *affectio*) señalan nociones distintas, relacionadas de forma entrañable, pero diferenciables en la medida en que denotan cuestiones que son singularmente no semejantes. El enunciado que se desarrolla en la *Ética*, en relación tanto a los afectos como a las afecciones, se propone en la perspectiva de la potencia, al situar, en todo momento, la posición del sujeto y la forma en la que éste se auto-proyecta en las diferentes maneras de relación. Tanto los afectos como las afecciones tienen la posibilidad de acrecentar o no la potencia del ser humano; facilitar o ser un escollo para la realización de las actividades ligadas al cuerpo, o de las ideas que son la expresión de las afecciones. Todo lo que afecta al cuerpo, y lo conmueve, incide en la potencia como menoscabo o estímulo. Asimismo, Spinoza establece diferencias entre afecto, afecciones y pasiones.

Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de las afecciones.

Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; en otro caso, una pasión. (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2011, págs. 126-127)

Aquello que impulsa la acción, o el deseo como esfuerzo activo de la razón, conlleva el ímpetu que es propio de todo lo que activamente experimenta la conciencia como movimiento que parte de sí. La pasión (*passio*), en cambio, es una forma pasiva de deseo, en tanto el sujeto queda a expensas de algo que lo aliena como sujeto, y que le lleva a la servidumbre.

Lorsque nous sommes la cause suffisante et principale de notre Désir, nous sommes actifs et libres, mais lorsque nous ne sommes pas la cause réellement efficace de notre Désir et de nos affects, nous sommes

passifs, et ce que nous vivons et qui nous conduit est alors une passion. Dans ce cas, nous sommes dans la servitude.²⁹ (Robert Misrahi, 2005, p. 280)

La actividad o pasividad del deseo se relaciona con sus motivaciones. La fórmula puede ser oscura, en la medida en que el deseo se define por su cualidad activa: *puissance d'agir* (Misrahi, 2005, pág. 127). Si lo que motiva y causa el deseo no responde a la autonomía del sujeto que ejecuta una acción, ésta se lleva a cabo en función de un impulso que padece el sujeto que actúa: es una forma pasiva de afectividad.

Los límites se evidencian, en este planteo, en relación al lugar de lo particular en lo universal: a la manera en la que el *modo* es la expresión de la *sustancia*. Aquí aparece una dinámica que muestra que la vida es movimiento vibrante que se rebela frente a la fijeza e invariancia.

La proximidad al tema del *conatus* es también un acercamiento a la cuestión de la libertad, en la medida que, en rigor, el hombre es un modo de la sustancia y, por ende, no es libre su accionar. La actuación en los diferentes ámbitos que constituyen la vida, se halla determinada por múltiples factores a los que la conciencia no sitúa desde su intrínseca motivación, debido a que no puede ser ubicada, en un primer momento, sin el trabajo perseverante de la razón.

Se considera que el límite está presente en relación a los afectos, a las pasiones, a la libertad y a la felicidad. Este carácter tiende a ser propiciador más que una condición que impida y restrinja las posibilidades. Para comprenderlo hay que partir de la importancia de la fuerza vital (*conatus*), que impulsa al hombre a hacer suya la fuerza de ser y de existir.

L'effort pour persévérer dans l'être s'exprime concrètement en l'homme comme effort et dynamisme visant à l'accroissement de la puissance d'agir. Le désir n'est donc pas une simple force (ni un instinct), il est un dynamisme significatif qui vise à l'accroissement de sa propre puissance³⁰ (Misrahi, 2005, pág. 127).

²⁹ Donde nosotros somos la causa suficiente y principal de nuestro Deseo, somos activos y libres; pero donde no somos realmente la causa eficaz de nuestro Deseo y de nuestros afectos, somos pasivos y lo que vivimos y lo que nos conduce, es una pasión. En ese caso estamos en la esclavitud.

³⁰ El esfuerzo por perseverar en el ser se experimenta concretamente en el hombre como esfuerzo y dinamismo que tienden al progreso de la potencia de actuar. Luego, el deseo no es una simple fuerza (ni un instinto), es un dinamismo significativo cuyo objetivo es el acrecentamiento de su propia potencia.

Incrementar las posibilidades del hombre es aquello que busca y exige el *conatus*, al impulsar las humanas capacidades, contenidas en los límites que fija su propia naturaleza. Un símil acerca de tal cuestión puede ayudar a graficar este asunto para hacerlo más explícito: se puede pensar en un tablero de sesenta y cuatro casilleros, en el que se desarrolla una partida de ajedrez. La dinámica del juego se ciñe a las reglas que rigen su desenvolvimiento. Las variables de la partida pueden ser múltiples, hasta llegar a comprender todas las posibles variantes. Los jugadores desarrollan estrategias que llevan a un desarrollo de las contingencias de la partida con resultados que exigen una gran elaboración y talento. Por supuesto, el hecho de que las reglas del juego marcan los movimientos que pueden realizar las diferentes piezas se constituye en un límite; ergo, el caballo se puede mover solo como un caballo y no como una torre, la reina hace movimientos como la torre y el alfil, este último se mueve de manera sesgada en el tablero; y así todas y cada una de las piezas realizan movimientos que dependen de su talante y género. El desarrollo del juego se ve impulsado por el deseo de obtener mejores resultados estratégicos y de superar al rival, a la vez que despliega recursos y medios eficientes. Sabemos que el ajedrez es un juego que se desarrolla en la oposición de dos rivales. Como todo símil, éste tiene limitaciones que están relacionadas con la diferencia de los planos de la vida y el desarrollo de una ingeniosa diversión. Se busca, sin embargo, situar el tema de la libertad (reglas que contemplan los confines de las expresiones de la substancia), del *conatus* (el impulso que lleva a buscar desarrollar los propios recursos) y de la naturaleza (sistema de leyes que rigen el desenvolvimiento del orden universal), mediante la demarcación de los límites que tales asuntos contemplan. De lo señalado resulta que las leyes naturales generan un movimiento vital, claramente delimitado, a partir del cual las posibilidades de despliegue del modo humano se proyectan en un camino de superación de los límites en busca de ser. No obstante, hay que añadir, aquella superación, como sucede en el ajedrez, se atiene a un orden que es invariante.

3.2. La felicidad y la beatitud

El propósito de la Ética es la beatitud, como senda y trabajo que tiene por condición la libertad, la cual posibilita que la razón entre en escena, en tanto potencia del alma. Ser libre de los factores que limitan y debilitan las posibilidades de acción y desarrollo es quizá el mayor y el más urgente quehacer del hombre. Sin embargo, las dificultades que se presentan en el camino de quien se vuelca a la pesquisa de la

beatitud son varias. En efecto, la persona no solo debe poner coto, en una perspectiva vital, a todo modo que lo limita en la exterioridad, sino a la índole de su propia sensorialidad y entendimiento, en la medida que, en su condición de sujeto finito, se ve restringida en sus posibilidades de acción y en el uso de su razón. En fin, la beatitud es solo alcanzable para un número reducido de personas, ya que exige algo que no es habitual: poner en cuestión la relación de los sujetos consigo mismos y con la forma en la que encaran el lado consuetudinario en la experiencia vital. También es una activa disposición que hace del sujeto un ente que se involucra con su entorno, que investiga y busca conocer las cosas particulares y espera entender los determinismos de la naturaleza, que actúan mediante leyes. De esta manera, el hombre, dotado de sabiduría, se ubica como partícipe de la absoluta universalidad que lo contiene. El amor intelectual a Dios, que es el impulso que tiende, como idea regulativa, al conocimiento del principio causal absoluto, guía la búsqueda y permite que ésta se plasme, así sea de forma parcial. Es la acción que exige conocer y ligar los aspectos que remiten, a quien investiga, a los determinismos que explican el orden natural del que forma parte. En este sentido, el perseverar en el ser es una tarea de integración de lo disperso para incluir lo que se sabe y dar cuerpo, para disfrute de quien sabe, a los determinismos que explican la cosa misma, en tanto expresión de la sustancia. Se puede decir, con Misrahi (2005), que la “beatitud” alcanza la dimensión de una experiencia mística en la lectura que se hace del filósofo amstelodano, por la manera que tiene Spinoza de referirse a ella en ciertos pasajes de su obra. Razón por la cual se hace indispensable tomar elementos que señalan el derrotero de tal voz.

Así, en términos de la exposición del pensamiento de Spinoza, es importante, como sucede con todos los vocablos que utiliza, definir el *dossier* beatitud, en la medida en que éste difiere de nociones como las de: felicidad, satisfacción de sí, o la simple alegría. Las diferencias sutiles de estos términos parecen escaparse, por momentos, a los traductores de la obra magna del filósofo. De este modo, se traduce en el prefacio de la segunda parte de la *Ética*, tanto por parte de Vidal Peña (1987) como por Atilano Domínguez (2000), el término latino que corresponde a beatitud (*beātītās* o *beātītūdo*), por “felicidad”. La traducción de Oscar Cohan (1996 y 2011) es más fiel al sentido que busca darle al término Spinoza, en el contexto referido; y, en el texto en mención, la beatitud es la consecuencia de un conocimiento a profundidad de los modos, en función de las conexiones con el orden de lo que los determina, en un movimiento que integra sensibilidad y razón, y produce el disfrute de la experiencia.

Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ente eterno e infinito. Pero no todas, pues, por la Proposición 16 de la parte I, hemos demostrado que de ella debían seguirse infinitas cosas en infinitos modos; sino solamente aquellas que pueden conducirnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suma beatitud (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 47).

A decir de Robert Misrahi (2005), ya en el *Tratado Breve Spinoza* fija las maneras de llegar a “nuestra felicidad” y cómo deben ser aniquiladas las pasiones. En este sentido, es fundamental encontrar el camino que permita a la razón un itinerario que la faculte para situar, mediante un conocimiento en ascenso, una mayor profundidad en la investigación:

También hemos probado anteriormente, tanto por la razón como por la cuarta forma de conocimiento, cómo y de qué modo debemos llegar a nuestra felicidad y cómo deben ser aniquiladas las pasiones. No, como suele decirse habitualmente, que ellas deben ser dominadas antes de que alcancemos el conocimiento y, por tanto, el amor de Dios (esto es tanto como si quisiera que alguien, que es ignorante, debiera dejar su ignorancia antes de que pudiera llegar al conocimiento), sino más bien, que sólo el conocimiento es la causa de la destrucción de las pasiones, como aparece por todo cuanto llevamos dicho.

De lo anterior también se deduce claramente cómo sin virtud o, por decirlo mejor, sin la guía del entendimiento todo se va a la ruina y nosotros vivimos como fuera de nuestro elemento (Spinoza, *Tratado breve*, 1990).

La vía regia para encontrar el camino de la felicidad y, sin lugar a dudas, de la beatitud, es la razón y su ejercicio. Ese camino debe ser pensado desde las consideraciones spinozianas, ya que estas sitúan los términos desde una perspectiva singular que, para Diderot, son “... términos tomados en su mayoría al revés” (Bayle, 2010, pág. 24). Son significantes que no remiten a un significado común a la filosofía de su época, como ya se ha mencionado en la primera parte de este estudio. Se discierne así que: la felicidad o la beatitud dependen del dominio relativo, mediante el conocer, de los determinismos naturales, fruto del amor a Dios. Cuestión que no significa otra cosa que la posibilidad de encuentro y vínculo con los nexos que hacen comprensible el orden del mundo como orden natural. El conocimiento de los determinismos (*natura naturans*) que dan cuenta del orden de la naturaleza (*natura naturata*). Pero tal conocimiento es el que Spinoza señala como el de tercer tipo, en el que pesa de manera significativa la idea adecuada que poseemos de nosotros mismos. Esa perspectiva, propia del conocimiento de segundo tipo, caracterizado por la adecuación, a más de la potencia de comprender y actuar, no llega a constituirse sino a partir del descarte

progresivo de las ideas inadecuadas de las afecciones, de manera que se requiere diferenciar las propiedades comunes de los otros cuerpos y de las del propio cuerpo. La idea adecuada de *nosotros mismos* se logra a partir de la idea adecuada *de otra cosa*. Es asumir la inmediatez en el conocer que sitúa y limita al alma (*mens*), mediante una especie de eternidad que hace que no se distinga el propio cuerpo de aquel que lo afecta (nociones comunes); mientras que, desde la tercera forma del conocimiento, se puede ubicar una noción particular de la mismidad, al optar también por una especie de eternidad (*sub specie aeternitatis*) que, en este caso, consiste en una dimensión que pone entre paréntesis el devenir humano y puede establecer la distancia óptima respecto al objeto de la afección.

... Puesto que es propio de la naturaleza de la razón concebir las cosas bajo la especie de la eternidad, y también pertenece a la naturaleza del alma concebir la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, y aparte de esas dos cosas nada más pertenece a la esencia del alma (Spinoza, *Ética*, 2011).

Es cobrar conciencia y hacer presentes los lazos que ligan y constituyen a una sistemática organización que engloba a todo un universo de elementos que aparecen, *prima facie*, de manera imaginaria y con una determinada faz, en su dispersión; como entes aislados a los que, necesariamente, se los debe adscribir a la manera modal en la que se expresa la substancia. Es indispensable, así, que el proceder del hombre se guíe por la razón, para descartar los mitos, esas fantásticas formas de idear el mundo y, así, poner coto a toda representación de mundo a la que la filosofía se opone de manera inapelable. El dominio que origina la conjunción de los modos, es inmanente al proceso considerado como causa eficiente; por esta razón, aquello que es *causa sui* lo es de forma absolutamente infinita y, por ende, no puede haber nada fuera de ella.

El colocar los términos discursivos en una perspectiva que los aleja de las contingencias, con un carácter a salvo de vaivenes circunstanciales y de la fragmentación y restricción propias de la experiencia, dispone al objeto pensado desde el plano de lo inmutable, como totalidad en la que cada aspecto parcial tiene su lugar. Este pensamiento tiene repercusiones significativas en el campo de la política, de la religión, de la ética, de la ciencia, etc., y en todos aquellos que se relacionan con el proceder humano y señala sus límites. A la vez que, al hablar de la acción de conocer y de una razón que indaga y busca, la potencia de conocer y actuar no viene dada, sino que se desarrolla como aspecto esencial de aquel que actúa y conoce. La exigencia para alcanzar las condiciones que hacen que el ser humano esté a la altura de su propia

condición, es aquella que le lleva a apropiarse de lo que le pertenece: de su propia esencia; un logro que lo humaniza. La noción de “esencia” es primordial en la *Ética*, en la medida que lo real en sí mismo (lo absolutamente infinito) se expresa con una presencia que no implica negación alguna, sino una vigente positividad. Es la “afirmación pura de una entidad o un atributo” (Albizu, 1976, pág. 29). “El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma” (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 112).

La definición de aquello que consideramos beatitud, a diferencia de la noción de felicidad, está relacionada con una cualidad singular de tal afecto. Así en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* Spinoza señala:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (75).

Esa suprema alegría, cualificada como permanente, libre y superior, es la beatitud, a diferencia de un afecto momentáneo, contingente y acotado en el tiempo que entendemos por felicidad. Contempla la beatitud, como ya mencionamos, la captación del orden natural desde una tercera forma de conocimiento. Este enfoque hace que el humano pueda situar muchas de sus dificultades, como condicionamientos ligados a una insana ipseidad que hace que todo lo refiera a sí mismo: el mundo, Dios, el lugar de los seres que forman parte de la experiencia más inmediata, su lugar y fin en el mundo, su origen y sentido, etc. Una postura que no le permite despegarse de una visión que gira en torno de una auto-referencialidad. Como consecuencia, la beatitud exige un alejamiento de la limitada visión onto-psicológica que adscribe al hombre a una restringida circunscripción del conocer, de suerte que limita su potencia de ser y actuar. El conocimiento que estima al hombre como centro y medida de todas las cosas, lo captura en un espacio subjetivo que coarta sus posibilidades y lo deja a expensas de la imaginación. Por este motivo, lo que se propone el filósofo amstelodano es, no solamente “el conocimiento desinteresado y neutralmente objetivo del mundo sino la *liberación* subjetiva del hombre” (Savater, 1995, pág. 352). Al poner Spinoza el problema en estos términos, sitúa el verdadero sendero de la filosofía: el camino en el

que la ubica el deseo. La condición del filosofar es la puesta en escena de la vida misma. Por esta razón, busca resituar los términos desde los cuales el hombre piensa y es acción: el cuerpo; y lo hace en la medida en que rompe con los vasallajes que le exigen no abandonar formas canónicas de plantear determinados problemas: es el caso específico de las pasiones, que él ve como fuerzas creativas y no como carencia. Busca Spinoza romper con una idea que él considera limitante: que la Naturaleza sea equiparada a las leyes de la razón, ya que tal Naturaleza sería entendida como hecha a medida del hombre³¹.

En definitiva, “el amor intelectual a Dios”, siguiendo a Robert Misrahi y en palabras de Fernando Savater, es “sencillamente *filosofía*” (Savater, 1995, pág. 355). La beatitud, como suprema felicidad, consiste en poner en acto, mediante el conocimiento, la parte del sistema modal del ser que propiamente pertenece al orden de la Naturaleza, como ámbito que interpela al hombre desde su propio lugar en esta. Se vislumbra, así, que el conocimiento de las leyes que gobiernan aquello que es inmanente al hombre exige el abandono de la auto referencialidad, cuestión que, planteada de esta forma, posibilita que el hombre sitúe su propia esencia y pueda encontrar la plenitud de su ser.

3.3. El deseo y la voluntad

Es fundamental el lugar que Spinoza dispensa al deseo como estructura central del pensamiento y matriz de su reflexión. Es considerado como el impulso de búsqueda y la esencia misma del hombre, en la medida en que es potencia que lo mueve a actuar.

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina *apetito*; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; y, por tanto el hombre está determinado a obrar esto. Además entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así, a saber: *El deseo es el apetito con conciencia de él*. Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apeteceamos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceamos y deseamos. (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 114)

³¹ Por esta razón, resulta enigmática la crítica de Schopenhauer (1989), en la que en alusión a la proposición 8, 2º escolio, de la primera parte de la *Ética*, refiere que Spinoza confunde “el principio de razón de conocimiento” con “el principio de causalidad”.

Para Spinoza, la imagen clásica del auriga conduciendo briosos caballos, para representar el dominio de las pasiones en base a la voluntad, la cual busca hacer que los corceles respondan a ella bajo los dictados de la razón, es errónea. Mediante esa alegoría se busca explicar el dominio de la razón, pero se parte de un equívoco, pues se sitúa de manera errada los términos mediante los que se busca dar cuenta del problema.

Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo. (Platón, 2004, pág. 345)

En el desarrollo del pensamiento spinoziano, se propone una reelaboración de aquello que la filosofía había planteado hasta entonces con respecto al cuerpo y las pasiones. El ser humano no se diferencia de aquellos otros seres que habitan el mundo, en la medida que es parte de la naturaleza. No es un imperio dentro de otro imperio, motivo por el cual se rechaza la visión antro-pocéntrica que considera que aquello que diferencia al hombre del resto de lo que le rodea como naturaleza es el alma. En el pensamiento tradicional se llega a entender que el alma domina al cuerpo y lo pone a su servicio. Es esta idea la que se halla contenida en la cita a Platón y que ilustra al respecto de una noción como la mencionada. Por otra parte:

Que no tenemos, en efecto, dominio absoluto sobre ellos (los afectos), ya lo hemos demostrado antes. Los estoicos creyeron, sin embargo que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que nosotros podemos dominarlos absolutamente. (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 251)

Para Spinoza, el hombre es parte de la naturaleza y, por ende, igual a los otros seres que la habitan. Establece una relación entre cuerpo, apetito o deseo, y pasión. El cuerpo es parte de la naturaleza, y sus leyes son las mismas. El cuerpo y el apetito vienen relacionados, en la medida que el impulso apetitivo busca que aquel cuerpo persevere en su existencia. El cuerpo se sostiene como ser vivo mediante la nutrición y exige alimentos para poder subsistir. Así, las pasiones son entendidas en su dinámica, como cualquier otro aspecto de la naturaleza. En suma, plantear una voluntad que sea superior a las fuerzas del cuerpo no es más que una construcción errada y especialmente confusa.

En verdad, no puedo asombrarme bastante de que un filósofo que se había decidido firmemente a no deducir nada sino de principios notorios por sí y a no afirmar nada sino lo que percibiera clara y distintamente, y que además había reprochado tantas veces a los escolásticos que quisieran explicar las cosas oscuras por medio de cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y el cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, digo, tiene de un pensamiento muy estrechamente unido a cierta partícula de la cantidad? (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 253).

La perspectiva de la que parte la filosofía clásica, al separar el alma del cuerpo, considera que cada uno de ellos es un sustancia diferente e independiente de la otra; busca, además, postular la superioridad del alma sobre el cuerpo. Por otra parte, y al fundamentar tal superioridad, se le da al cuerpo un estatuto negativo: es lo pecaminoso, lo corruptible e íntimamente perverso. Por esa causa, toda manifestación humana que proviene del cuerpo debe ser objeto de desprecio, ridículo, abominación y condena. Esta forma de situar el problema del cuerpo y el alma lleva a la filosofía a entender las cuestiones referidas de manera anómala y muestra más la marca de un cerrado convencionalismo y una gran dificultad para librarse de lo estatuido e impensado, que tienen el cariz de los mitos o ilusiones que se le añaden, y no tanto de una consideración que parta de la investigación y la observación de un hecho. La cuestión es: ¿qué uso se da a esas ideas? ¿tienen éstas fines de dominación y sometimiento? En esas tesis, no se explican los fenómenos en realidad. No se toma, así, al fenómeno en su justa medida: “Alaban una naturaleza humana que no existe en absoluto e infaman la que existe realmente” (Spinoza, *Tratado político*, 2011, pág. 617). El pensamiento no busca la comprensión de la realidad, abandona la búsqueda de conocimiento y se constituye en la justificación de un proceder y, por ende, tiene un interés meramente político. Por otra parte, se perfilan consideraciones éticas, en las que se señala la idea de una naturaleza humana perversa, malvada y dañina, que debe ser corregida por una recta razón y, en especial, por el temor.

La noción de voluntad, como fuerza que se impone a algo otro, insumiso y vicioso, que debe ser dominado, parte del poco conocimiento de la realidad de los afectos y su enorme fuerza creativa. Tanto la metáfora platónica como la que Descartes refiere del piloto que dirige el navío (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2005, pág. 23), parten de un dualismo que ha tenido un eco enorme en el pensamiento moderno. Pero el influjo de la “Nueva Ciencia” reclamará explicaciones apegadas a los hechos,

asunto que Spinoza espera investigar. Por ese motivo pone en cuestión el principio que lleva al equívoco: el dualismo y sus derivaciones.

3.4. La crítica a la visión del orden *more humano*

La perspectiva de Spinoza es la de situar una ética que supere el panorama que establece su lugar *more humano*, al entender que tal punto de partida va a girar siempre en derredor de una ilusión; razón por la cual es fundamental establecer un camino de reflexión *more geométrico*, cuya base consiste en que el hombre no tiene prerrogativas en la naturaleza. Es decir, configura una visión que responde a una mirada excéntrica de todo aquello que gire en torno al examen que coloca al hombre como medida de todas las cosas.

Trataré, pues, de la naturaleza y de las fuerzas de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las partes precedentes he tratado de Dios y del alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 104).

La investigación de la naturaleza en el siglo XVII produjo un gran impacto en la reflexión sobre el mundo objetivo, a la vez que tuvo un especial eco en el ámbito humano, con el prestigio de un saber que tiene la potestad de establecer las leyes que dan cuenta tanto del orden cósmico como del obrar, del pensar y el conocer. Desde esta óptica, la posición de la filosofía con respecto al cuerpo, a los afectos, a las afecciones, va a dar un giro, al centrarse en la indagación sobre estos y a partir de estos. Esta forma de entender un determinado orden no se enfoca en lo singular del objeto, sino en la suma de determinaciones que provienen del vínculo con distintos objetos, en un plano que no es otro que el de la vida como movimiento y constante dinámica.

Spinoza exige a la filosofía un imperativo que se halla contenido en su programa: establecer una explicación de lo real, que no apele a los mitos ni a las convenciones de la tradición. El poner en duda certezas admitidas, lleva al filósofo amstelodano a establecer consideraciones que desnudan la fragilidad para fundamentar, que se apoya en deidades o en la autoridad indiscutible de determinadas ideas que permanecen inamovibles.

Aquello tan caro a la filosofía de Descartes y su “Tratado de las Pasiones” y, en definitiva, a la reflexión filosófica, relacionada con la eticidad, encuentra en Spinoza al filósofo que eleva a problema la cuestión de ¿qué es el cuerpo? o la pregunta de ¿cuánto puede un cuerpo?

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los brutos se observan muchas cosas que exceden, largamente la sagacidad humana, y de que los sonámbulos obran en sueños muchísimas cosas que no se atreverían a obrar estando despiertos; lo que muestra suficientemente que el cuerpo mismo puede, por las solas leyes de su naturaleza, hacer muchas cosas de las cuales se admira su propia alma. Nadie sabe tampoco de qué manera ni por qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuantos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez es capaz de moverlo (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 108).

Cuestiones que son básicas a la hora de establecer el lugar que ocupa el cuerpo en el horizonte de una ética.

Para el filósofo amstelodano, el inconveniente de instaurar una reflexión ética sin tener un conocimiento que provenga del cuerpo lleva a establecer, desde fuera de él, un conjunto de ideas mediante las cuales se lo sitúa en una escala de valores que lo torna inferior, como idealmente sometido a otra instancia, como la cárcel del alma, como limitante o escollo, etc. Y, peor aún, sin establecer con exactitud lo que caracteriza al cuerpo, a los nexos que lo relacionan con el alma. Situación que, para las formulaciones éticas, es incómodo y difícil de controlar, a más de carente y limitado. El “principio de la acción real” de Descartes propone que la acción del alma hace que padezca el cuerpo, a la vez que la acción del cuerpo hace que padezca el alma (Descartes, *Pasiones del alma*, 2010). Por otra parte, el ámbito en el que actúa el alma es tan disímil a aquél en que actúa el cuerpo, que ambos aspectos no se pueden comparar ni, menos aún, medir.

La doctrina del paralelismo, a decir de Gilles Deleuze (1975), es original, porque invierte la relación que tradicionalmente existe entre el alma y el cuerpo. El paralelismo pone coto y limita, de manera absoluta, la primacía del alma sobre el cuerpo, cuestiona la noción de finalidad en el orden ético o espiritual, a la vez que objeta toda trascendencia. Este es un giro cardinal en la perspectiva que articula una ética que desplaza y desaloja al hombre del lugar en el que le ha puesto la tradición. En este sentido, como ya se refirió en la primera parte de este estudio, la propuesta contenida en la *Ética* de Spinoza exige una ruptura con las formas en las que determinados problemas han aparecido y se han formulado, al poner en consideración asuntos que se centran en una postura vitalista y de gran compromiso con el devenir y con el momento en el que

se manifiesta la modalidad hombre. Así, la conciencia del deseo proyecta al ser humano al problema de las determinaciones de aquello que desea, asunto que no es fácil de colegir, así:

Así, el infante cree apetecer libremente la leche; y el niño airado la venganza y el tímido la fuga. Además, el ebrio cree decir por libre decreto de su alma lo que después, cuando está lúcido quisiera haber callado; asimismo el delirante, la charlatana, el niño y muchos otros de la misma laya, creen hablar por un libre decreto del alma, cuando, sin embargo, no pueden contener el impulso de hablar que sienten; así que la experiencia misma, no menos que la razón, enseña que los hombres se creen libres por esta sola causa: porque son conscientes de sus acciones e ignoran las causas que los determinan; y, además, porque los decretos del alma no son nada aparte de los apetitos mismos, que, por lo tanto, varían según la variable disposición del cuerpo (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 110).

En esta cita, en especial en su última parte, se muestra el peso que tiene el cuerpo en las acciones, en el proceso que va de la afección al afecto. Por otra parte, aparece el dudoso papel de la conciencia que busca justificar como libre un acto que se realiza sin que quien actúa conozca qué lo determina. Muestra que el equívoco lleva, a quien piensa que actúa de manera libre, a vivir en la ilusión solipsista de ser el dueño de sus actos.

3.5. La condición inmanente a lo humano

El modo en la que se piensa a sí mismo el ser humano parte de la representación que le hace concebirse como un ser superior a cuantos habitan en el orbe, y como consecuencia, se considera colocado en una escala superior al ordenamiento natural y gobernado por fuerzas ajenas a aquel. Esta visión le sitúa, en términos de su alejamiento de la Naturaleza, en una difícil relación con aquella, ya que su dominio le es fundamental para sortear las vicisitudes que tornan frágil a lo humano. Esta manera de pensar hace del humano un ser extrañado del mundo natural, en permanente lucha por el dominio de la naturaleza, en un afán que le lleva a poseer mejores instrumentos para la sujeción de los otros hombres. Tales ideas, en boga en la época de Spinoza, estaban relacionadas con el pensamiento de Hobbes y su filosofía política; pero, en primer término, y de forma más general, con las reflexiones sobre el derecho natural. Este último tema es de especial importancia, a la vista de sucesos que modificaron la apreciación del mundo, al tener los pensadores, los gobernantes y la plétora de sujetos de las diferentes sociedades de Europa la evidencia palpable de la amplitud del orbe y de su diversidad humana, más allá de lo que Europa imaginaba. La conquista de

América marco un hito en la consideración de aspectos como el que mencionamos, pues incentivó la reflexión sobre el Derecho Natural, con gestores como Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Hugo Grocio.

... la conquista de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; aun si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la edad moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico. (...) Desde 1492 estamos en una época que, como dijo Las Casas refiriéndose a la navegación de Colón, es ‘tan nueva y tan [...] vista ni oída’. Desde esa fecha, el mundo está cerrado (aun si el universo se vuelve infinito), “e el mundo es poco”³², como habrá de declarar en forma perentoria el propio Colón. [...] Los hombres han descubierto la totalidad de la que forman parte mientras que, hasta entonces, formaban una parte sin todo (Torodov, 1987, pág. 15).

El surgimiento de un estado moderno, de un derecho positivo y de una reflexión muy a tono con un mundo que se modifica, va de la mano de la ubicación de un fundamento lo suficientemente consistente para dar una base congruente y legítima a un orden que regula las relaciones socio-económicas de los conglomerados estatuidos con modalidades diversas de gobierno. Estos aspectos están presentes, con la gravidez que contienen, junto a los estragos del desmoronamiento de una inveterada visión del mundo, cuestiones que generan inquietud en diversos campos: la religión, el pensamiento filosófico, la ciencia, los sistemas de gobierno, etc. Hay que recordar que años antes, primero Copérnico y luego Galileo, estremecieron al mundo del conocimiento y de la fe al sustentar, de manera fundamentada en la Astronomía y la Matemática, la teoría heliocéntrica, ya planteada en la antigüedad por Aristarco de Samos. Los conflictos que surgieron de la Reforma y el ímpetu de la Contra-reforma para ganar espacios perdidos, determinaron, de manera dramática, un cambio en las relaciones sociales en los diferentes Estados, con olas migratorias, persecuciones e inclusive guerras. En este sentido, las certezas fundadas en la tradición tuvieron una penosa decadencia, a la vez que las conquistas de nuevos territorios y el pujante avance de la ciencia, el pensamiento y las humanidades, modificaron la representación del mundo.

Hemos perdido la clave para interpretar el carácter de nuestros padres, y los grandes hombres, incluso de nuestra propia historia inglesa anterior a la Reforma, nos parecen como esqueletos fósiles de otro orden de seres. (...) Porque de hecho, se estaba produciendo en el mundo un cambio cuyo significado y dirección aún hoy están ocultos para nosotros, un cambio de era a era. Los caminos trazados por el paso del tiempo se borraban, las cosas antiguas morían, y la fe y la vida de diez siglos se desvanecían como un sueño. La caballería andante agonizaba; la abadía y el castillo pronto se desmoronarían juntos; y todas las formas, deseos, creencias, convicciones del mundo antiguo se iban para no regresar jamás. Más allá del mar occidental había surgido un nuevo continente. El techo del cielo, tachonado de estrellas, se había sumergido en un abismo infinito del espacio inconmensurable; y la Tierra, desgajada de sus cimientos, se veía como un

³² Así consta en el original.

átomo de la terrible inmensidad del universo. La Humanidad no podía continuar en los hábitos y moldes que tan trabajosamente había construido.

Y ahora todo ha desaparecido, como espectáculo insustancial, y entre nosotros y los antiguos ingleses se abre un foso de misterio que el historiador con su prosa nunca podrá salvar. Ellos no pueden volver a nosotros, y nuestra imaginación casi no puede comprenderlos. Sólo en las naves de una catedral, sólo cuando contemplamos sus silenciosas figuras durmiendo sobre las tumbas, intuimos vagamente cómo fueron estos hombres cuando vivían, y quizá también lo intuimos en el sonido de las campanas, esa creación de la Edad Media, que llegaría a nuestros oídos como el eco de un mundo extinguido” (Atkinson, 1980).

El panorama del siglo de Spinoza es el de la confrontación con horizontes ajenos a la experiencia de una Europa más o menos múltiple, con instituciones en franco declive. Esta circunstancia, muy propicia para la gestación de conflictos que no dejaron de producirse en multitud de ámbitos, generó también nuevas ideas, que en el caso de Spinoza llevaron a situar su filosofía de cara al mundo de la diversidad, con una actitud crítica frente a las visiones teológicas del mundo que lo hace cercano y entusiasta seguidor de la “Nueva Ciencia”, a la vez que uno de los pensadores que más ha puesto énfasis en la libertad del pensamiento. En este sentido, la apuesta spinoziana, es fuerte, al dar de contenido a la idea de libertad a la vez que dotarla de un magno valor. La forma en la que materializa tal idea tiene como condición una democrática forma de gobierno entre los hombres. La Democracia, como esfuerzo común de un colectivo humano para buscar su seguridad, a la vez que soslaya las carencias, exige necesariamente un pacto que instituya un acuerdo. Garantiza que se establezcan condiciones básicas de seguridad y acceso a bienes de consumo, como un primer movimiento que consiente que las posibilidades singulares de todo sujeto puedan, en un segundo momento, desarrollarse; en especial, el cultivo de la razón. Y la razón eleva y perfecciona el orden democrático, en la medida que favorece que se puedan aportar mejores respuestas frente a problemas de diversa índole. Es un movimiento de retorno y de progresivo enriquecimiento. La manera en la que se viene formulando la cuestión, muestra que la propuesta pactista de Spinoza reclama que los hombres cedan al colectivo social su derecho a determinar sus actos (en su exterioridad), los cuales serán establecidos de acuerdo a un conjunto de normas que fundan un derecho positivo que preserva, en el sujeto individual, la capacidad de juicio y raciocinio. En este sentido, por una parte, se legisla sobre los actos y no sobre las creencias ni sobre los pensamientos. Cuestión ésta que, por otra parte, da cuenta de la necesidad de conservar la libertad de

pensamiento y conciencia a toda costa, ya que tal libertad está en el origen de toda asociación y, por otro lado, es el motor de toda la dinámica social.

La reflexión filosófica tuvo cabida desde los tiempos de Tales de Mileto (700 A.C.). Tal pensamiento se aleja de las elaboraciones mitopoyéticas, en una incesante búsqueda por situar y diferenciar. Una de tales distinciones fue la de situar un Yo y una naturaleza (Wienpahl, 1990). Esa separación fue fundamental, en su momento, para establecer un pensamiento objetivo y para crear las condiciones del pensar en general, al proponer mediante categorías una forma de reflexión. Esta condición es, sin embargo, para Spinoza, la consecuencia de un penoso equivoco que limita y perturba el entendimiento. Si el hombre lucha, junto con sus congéneres, para dominar la naturaleza, es porque se considera a sí mismo por fuera de ésta, poseído por dictados que son ajenos al orden natural y, por ende, ubica su lugar como “un imperio dentro de otro imperio”. La posición epistémica de Spinoza, no responde, como lo sugiere Francisco Romero (Romero, 1978, pág. 143), a una perspectiva a-crítica en el plano del conocimiento. Todo lo contrario, carece de ingenuidad su puesta en cuestión y examen del acto cognoscitivo, puesto que se basan en la física de su época, a la vez que está ausente el candor en la manera en que piensa Spinoza a los sujetos y la manera en que éstos se ubican en relación al conocimiento y a lo que se halla incurso en el proceso de conocer.

Por un lado, la referencia y apreciación crítica a las tres formas del conocimiento y, por otra, el evidenciar que, en la percepción del objeto a conocer, si se parte en el conocimiento del objeto desde lo sensible, la participación de aquello que es observado se confunde con la forma en la que el sensorio capta al objeto y lo delimita. ¿Qué es del sensorio y qué del objeto?, será un problema que deja ver cómo el mundo de los objetos, *per se*, no es posible sin delimitar los procesos que están presentes en el acto cognoscitivo, a la vez que sin circunscribir el carácter relacional que existe en la producción de aquello que se conoce. De este modo, el resultado del acto de conocimiento es la consecuencia de una compleja mutualidad entre el sensorio y el objeto. La conjunción entre sensorialidad y razón en la construcción del conocimiento, con toda la complejidad del proceso, marca un curso en la manera de modelar el pensamiento, que va desde la captación inmediata de aquello que se busca conocer hasta la clara determinación del objeto de conocimiento de manera mediada. En este camino es importante en este camino filtrar, mediante una crítica al lenguaje, los términos utilizados para referir los resultados, de manera que se desnuden las estrategias de la

imaginación para desarticular discursos en apariencia objetivos, como aquellos de los que hace uso la escolástica.

El tema del plano desde el cual se conoce es de especial interés para Spinoza, dado que muchos de los asuntos planteados en sus desarrollos tienen como referente la cuestión descrita. Así, el tema de los afectos y la forma en la que se los sitúa en la tradición, muestra el estatuto valorativo que poseen. Si por un lado se ubica a la naturaleza y por otro al yo, se establece una separación que permite diferenciar cuestiones diversas. Pero, al mismo tiempo, lo pensado, a partir de esta dicotomía, lleva a la razón a ignorar los nexos, pues el pensamiento influido por ideas relativas a un modo de ponderar que descansa en visiones inspiradas en las religiones reveladas, exige que ambos ámbitos sean considerados no semejantes.

La dicotomía alma-cuerpo que surge de la reflexión filosófica lleva a entender que la Filosofía nace como una forma de ajenidad, tanto externa como interna, respecto al problema de un mundo, organizado desde el mito, como homogéneo y lleno de certezas. El que un sujeto determinado, llámese Tales, Anaximandro o Pirrón, tenga su mirada puesta en lugares distantes, a la manera de un viajero que se enfrenta a lo nuevo como a algo disímil a su propia experiencia cotidiana, le lleva a preguntarse por el qué, por una parte, y a situar lo múltiple en el aspecto inmanente de las formulaciones discursivas, por otra parte, en la medida que las diferencias se vuelcan en un discurso que busca establecer un pensamiento que responda a la necesidad de sostener lo que es idéntico frente a lo no idéntico. No se diga un Spinoza, que ha decir de Yirmiyahu Yovel (1995), es un marginal entre los marginales, en su doble condición de marrano de la razón.

La condición que es inmanente al modo humano, en la perspectiva de Spinoza, es la tensión entre los opuestos, entre los que se debate la razón, se aplica el deseo y la acción queda atrapada en una urdimbre de afectos. Hay que aclarar que, en la concepción de Spinoza, el pensar es a la vez acción, así como el hacer mediante los movimientos del cuerpo también responde a esa noción. La lectura de la *Ética* no deja de asombrar por la plena y constante invocación de los opuestos, sin optar por un método que genere una superación de los planos, ya que la vida humana es una constante confrontación con aquello que la limita, a la hora de buscar (*conatus*) el pleno despliegue de sus múltiples posibilidades. De modo semejante, se propicia el desarrollo del pensamiento como reacción al límite y a la dificultad. Tampoco la felicidad es factible, para Spinoza, sin el reconocimiento del límite entendido como finitud (Serrano,

2011, pág. 13). El valor de la búsqueda, de los encuentros positivos, de la evidencia de la multiplicidad del mundo subjetivo y de las posibles formas en las que se objetivan las ideas; la sensibilidad frente a lo múltiple y la unidad de aquello que parece irreconciliable, se piensa en un plano que delimita la reflexión y la circunscribe al ámbito de la inmanencia, a la vez que lleva al pensamiento a proponerse un programa que apela a la idea de *conatus*, en el sentido de potencia de hacer y pensar.

3.6. La razón y los afectos

La disociación entre los afectos y la razón es fuente de desfiguraciones de todo tipo. La idea de lo humano y de las humanas posibilidades se ve comprometida por la mencionada brecha, que además es la fuente de mitos como los que señala Spinoza en las prédicas religiosas, en la potestad de los gobernantes y en los obstáculos que entorpecen la búsqueda de conocimiento (ciencia) de su época. Tales mitos son aquellos que se encuentran plasmados en las construcciones teológicas que luego son transmitidas por los predicadores, rabinos y sacerdotes, con el fin de cosechar la obediencia. Los mitos buscan sembrar el miedo y, por ende, son instrumentados para disciplinar, para legislar y someter.

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su interés principal consisten en engañar a los hombres y en disfrazar con el hermoso nombre de religión el miedo con que los esclavizan, de tal modo que creen combatir por su salvación cuando combaten por su servidumbre, y que el acto más glorioso sea dar su sangre y su vida para servir al orgullo de un hombre, ¿cómo concebir nada semejante en un estado libre, ni empresa más desdichada que la de esparcir en él tales ideas puesto que nada es más contrario a la libertad general que limitar por prejuicios, o de otro modo, el vuelo de la razón de cada uno? (Spinoza, Tratado teológico político, 1982, pág. 290)

Esta perspectiva hace pensar que Spinoza encuentra a la filosofía anterior a él contaminada de aspectos de los que necesita “curarse”, al igual que el entendimiento, que parte en su reflexión de nociones oscuras (entidades espirituales, misteriosas y sobrenaturales).

Se ve en esto que los hombres más ligados a todo género de supersticiones son los que desean sin medida bienes inciertos. Cuando un peligro los amenaza, no pudiendo socorrerse ellos mismos, imploran el socorro divino con lágrimas y plegarias; llaman ciega a la razón, que no puede en efecto indicar un camino seguro hacia los humanos objetos de sus apetitos, y cosa inútil a la sabiduría humana y en cambio los delirios de la imaginación, los sueños, las puerilidades de todo género son a sus ojos la respuesta que da Dios a sus súplicas. Dios aborrece a los sabios. No es en

nuestras almas donde ha grabado sus decretos, sino en las fibras de los animales. Los idiotas, los locos, las aves, he aquí los seres que anima con su aliento y que nos revelan el porvenir. (Spinoza, Tratado teológico político, 1982, pág. 28)

La organicidad que contempla el método geométrico busca situar la importancia del cuerpo como potestad en la filosofía del pensador holandés. La inclusión del cuerpo y el lugar que ocupa éste en la filosofía hacen, a la vez, que el aporte de Spinoza sea cardinal como contribución a la reflexión y al pensamiento. Afectos y afecciones tienen una relación directa con las vicisitudes del cuerpo y su sensorialidad.

... nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los brutos se observan muchas cosas que exceden largamente la sagacidad humana, y de que los sonámbulos obran en sueños muchísimas cosas que no se atreverían a obrar estando despiertos; lo que muestra suficientemente que el cuerpo mismo puede, por las solas leyes de su naturaleza, hacer muchas cosas de las cuales se admira su propia alma. Nadie sabe tampoco de qué manera ni por qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuantos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez es capaz de moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo nace del alma, que tiene imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, ni hacen otra cosa que confesar en palabras especiosas que ignoran, sin admirarse de ello, la verdadera causa de su acción. (Spinoza, Ética, 2011, pág. 108)

El texto de la Ética, si bien puede ser leído aislando las diferentes partes que lo componen, difícilmente puede ser entendido si no se toma en cuenta que tales parcialidades son fracciones de un conjunto que las incluye y a partir del cual requieren ser asimiladas. De manera similar el cuerpo, los afectos y las afecciones no pueden ser desligadas del acto de conocer, de la reflexión, de la labor de legislar, de pensar, de amar, etc.; y, en definitiva, ningún acto humano puede desligarse del cuerpo, el cual fija los límites y es un anclaje a la realidad, al límite y a la finitud. En este sentido, la preservación de la vida y del organismo es fundamental para la filosofía de Spinoza.

Conocemos la relación, en el proceso de conocer, de las afecciones, los afectos y la razón, en función de los tres tipos de conocimiento. El problema del conocimiento, en términos de una aproximación más certera a aquello que se busca situar, es capital para desarticular mitos, por la manera en que se hace uso de estos, a la vez que formas de expresión como las que utiliza la escolástica, donde los argumentos de autoridad, las

tautologías y los nexos falaces entre ideas, generan la ilusión de objetividad. Sin embargo, tales dificultades, que se originan en el desplazamiento que se genera en el lenguaje, pueden permearse en toda organización discursiva que busque cierta objetividad. Por este motivo, la crítica que ejerce el filósofo en el plano del lenguaje es fundamental, a partir de la idea de una rigurosa aproximación a lo que se dice, en la perspectiva de un camino que alcance la universalidad. En este sentido la posibilidad representativa que caracteriza al lenguaje permite situar, tanto la particularidad en el conocimiento de lo singular, como el conocimiento de lo universal, inscrito mediante un complejo conjunto de mediaciones. Por esta razón, para Spinoza, hay un especial apremio por sortear la equívocidad de las palabras al delimitar su sentido, en los diferentes contextos en los que se hace uso de ellas, y apelar a la adecuación del lenguaje a lo que se representa. En este sentido se formula tal o cual cuestión, “en tanto que” el uso de un término refiera a una noción bien delimitada. De esta manera se busca restar opacidad al lenguaje, al situar expresiones que sean delimitadas de manera clara, como punto de partida y, que en adelante, den la pauta para retornar a ellas de manera precisa. La razón establece los procedimientos adecuados que permiten discernir, mediante un método, los patrones para estatuir un sistema de conocimientos enlazados y no meramente un agregado de saberes diversos y, a la vez, se muestra diáfana en las formas por las que opta con el propósito de dar cuenta de lo que propone en su discurso.

La razón aparece, en primera instancia, impotente frente a las pasiones. En ese sentido queda subyugada por la presencia de aquello que, al imponérsele desde afuera, resta potencia y afianza su heteronomía. Los diferentes modos de la sustancia, vulneran la autonomía, en tanto idea, y exigen sumisión al mundo exterior por parte del hombre. El proceso que media entre la presencia de un ente y la idea de este conlleva un proceso que exige que la razón establezca una adecuada delimitación de aquello que pertenece a un registro fenoménico, a la vez que una tensión fundamental volcada al lenguaje que estatuye cierto hecho de una determinada manera. El hecho que la imaginación juegue un papel en la relación entre el afecto y la pasión muestra que su carácter es mudable, ya que la fuerza de las pasiones puede hacer que una sea suplantada por otra que posea más fuerza o actualidad. En este proceso, las formas del conocer y el estatuto de éste, orientadas por el camino de “curar el entendimiento”, cumplen un papel decisivo.

4. TERCER PROBLEMA: la razón y el deseo en tanto conatus

Las ideas que abordaremos en este capítulo, si bien son los elementos finales de esta investigación sobre el pensamiento de Benedictus Spinoza, son nociones que inauguran las formulaciones de su *Ética*, que es la obra que contiene el núcleo del pensamiento del filósofo amstelodano.

Hay un salto enorme entre la letra de la *Ética*, la manera en que tal texto fue escrito por Benedictus Spinoza, y la interpretación de la forma en la que las ideas contenidas en ella fueron pensadas originalmente en la mente del filósofo amstelodano, sin contar con los textos y desarrollos que ya aparecían en otros de sus escritos. El procedimiento recorrido, suponemos, fue el que sigue. Se parte de un desarrollo que toma en cuenta el hecho de que el modo que está presente como evidencia sensible, existe por definición. Todo modo existente, en su presencia fenoménica, puede ser situado para, después, establecer que, como existente no tiene sino que ser producto de un proceso en donde aquello contenido en la producción misma de lo producido se halla implícito en el existente. Además, todo modo que se encuentra en el mundo fenoménico solo puede ser situado en la perspectiva de un conjunto de interacciones; razón por la cual, todo modo existente solo puede ser el producto de acciones que incluyen múltiples relaciones.

El dato aportado por la realidad pasa a tener, en el pensamiento de Spinoza, una presencia que lo sitúa como un ser existente que, junto al grupo de modos existentes, abarca la multitud de los objetos posibles en el conjunto de la realidad. Esa positividad en la manera de situar los modos y el conjunto de relaciones que los incluyen, busca establecer que todo modo que está puede ser mencionado como presente y existente de manera positiva. En ese sentido, la potencia, de cada modo existente viene dada por su presencia en la realidad. La presencia (existencia) de los entes, o modos de ser de la sustancia, viene dada por su potencia. “1. Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.” (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 5)

En otras palabras, la fórmula de “cuya esencia implica su existencia” muestra la presencia consustancial de una causa en toda realidad, o la potencia para plasmar la realidad misma en su facticidad. O la existencia, afirmada en su plenitud como lo absoluto, entendido este término en el sentido de todo modo que es infinito, requiere, al mismo tiempo, poner en evidencia que lo que *es* tiene una razón que admite un

principio causal que faculte su conocimiento. Este dinamismo coloca al ser humano frente a la enorme capacidad creativa que se vierte en su actuar, relativo a la búsqueda de la verdad, el cual responde al movimiento de un orden causal que reside en la fuente que, de manera inmanente, genera la naturaleza, en tanto legislación que dota de estructura a un orden necesario, entendido como un mandato que posee un carácter universal, racional y que detenta un valor absoluto.

Por esta razón, podemos pensar que el *conatus* se halla implícito en la estructura misma de la composición de la *Ética* y que es el agente que dinamiza la interacción entre los análisis ontológico-éticos, y el efectivo operador que actúa entre la naturaleza y el individuo.

Por otra parte,

El modelo de la *causa sui* es pues el de la afirmación absoluta de la causa (o de la razón); pero también el de la infinitud, la libertad y la eternidad, que son, todas, expresiones actuales de la potencia de la causalidad por sí... y rasgos característicos del spinozismo. (Bove, 2009, pág. 10)

El rasgo más característico de la filosofía de Spinoza es ubicar, a partir de la primera definición de su *Ética*, el plano de la potencia, que no es otro que el del *conatus* en su carácter más propio. Como fuerza que, a la vez, es acción y posee un supremo valor ontológico como razón y causa, en la perfecta adecuación de la esencia con la existencia. La *causa sui* es el modelo de un poder que es inmanente a la sustancia y “...la absoluta afirmación de la existencia...” (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 9), y despliegue de una potencia que se conserva a sí misma.

El desarrollo de la idea de *conatus* se halla en la manera en que Spinoza da respuesta a los diferentes problemas que le plantea la filosofía de Descartes, en el tratamiento de las pasiones. El procedimiento cartesiano es el mismo en el plano de la lucha con las pasiones que frente a aquellos elementos de pensamiento que discrepan con su sistema. Respecto al tema de las pasiones se menciona a Descartes, pero es atribuible a una tradición de pensamiento que, en determinados momentos, se parece, simplificando la cuestión, a un “lecho de Procusto”; pues se tiene que forzar su análisis para hacerlas calzar de manera coherente en un sistema de pensamiento. La lucha por el dominio de las pasiones exige a la razón un procedimiento que las neutralice y las excluya, a la vez que es evidente que las pasiones resultan de difícil dominio. “De estas cosas no pueden protegernos ni las lecciones ni la práctica, pues la Naturaleza nos

revela en ello su imperio; se hacen manifiestas hasta en los del ánimo más resuelto” (Séneca, 1984, pág. 30).

El difícil dominio de las pasiones, aquellas fuerzas oscuras que provienen de la Naturaleza, se hace tan difícil, debido a que, como se conoce poco de ellas, se las proscriben por su carácter disruptivo.

Ahora tengo que ver si estas razones son lo bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, por la palabra “naturaleza” entiendo solo una cierta inclinación que me lleva a creerlo y no una luz natural que me haga conocer qué es verdadero... Más por lo que toca a esas inclinaciones que también me parecen naturales, he notado a menudo que, cuando se trata de elegir entre virtudes y vicios, me han conducido al mal tanto como al bien: por ello, no hay razón tampoco para seguir las cuando se trata de la verdad y falsedad. (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2005, págs. 166-167)

Tanto la cita de Séneca como la de Descartes dejan ver la poca comprensión que tiene la humanidad sobre las propiedades del término Naturaleza y hacen que ésta sea entendida como algo que irrumpe disruptivamente; y hace también que se deje de lado las implicaciones de su jurisdicción.

Imaginemos, si queréis, un pequeño gusano que vive en la sangre, que puede discernir por la mirada las partículas de quilo, de linfa, etc., y que está dotado de Razón para observar cómo cada una de las partículas, al encontrar a otra en su trayecto, o bien la rechaza, o bien le comunica una parte de su movimiento etc. Viviría dicho gusano en esa sangre como nosotros en esta parte del universo y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte, sin poder saber cómo todas las partes son regidas por la naturaleza universal de la sangre y están obligadas a coordinarse entre sí según tal naturaleza universal, de modo que las unas concuerden con las otras. Sí, de nuevo imagináramos, que no hubiera causas externas a la sangre capaces de comunicar nuevos movimientos a ésta, que no existiera espacio alguno fuera de la sangre ni otros cuerpos a los que las partículas de sangre pudieran transferir su movimiento, es seguro que la sangre permanecería siempre en su estado y que sus partículas no sufrirían más variaciones que las que se siguen de la mera naturaleza de la sangre, esto es, del movimiento del quilo, de la linfa, etc. Con lo cual la sangre debería considerarse como un todo y no como una parte. Sin embargo, como se dan muchas otras causas que modifican de cierta manera las leyes de la naturaleza de la sangre y que, a su vez, dependen de esta última, ocurre que se originan movimientos y variaciones en la sangre derivados no solo de las relaciones recíprocas de sus partes, sino de la interacción del movimiento de la sangre con causas externas: de esta manera, la sangre se comporta como una parte y no como un todo. (Spinoza, *Correspondencia completa*, 1988, pág. 103)

Esta cita habla de una posición que discrepa de la tradición, si se centra la atención en la relación entre pasión y razón. En este sentido, en primer lugar, la necesidad del conocimiento del todo puede orientar con respecto al comportamiento de las partes. En segundo lugar, la relación del todo con las partes es fundamental para establecer el sitio que las partes del todo tienen en el conjunto. La presencia de un pensamiento, en Spinoza, que plantea una complejidad enorme para dar respuesta a problemas como los referidos, son una sistemática crítica a las visiones que excluyen aquello que no conocen y que asignan una escala de valores que responde a una estrategia que limita las posibilidades de hacer uso de la razón. Tal estrategia coloca la parte por el todo, y excluye aquello que considera obscuro a un plano diferente. En este sentido, y parafraseando a Hegel (1987), la filosofía tiene que librarse de esa apariencia y solo puede hacerlo en la medida en que se vuelve contra ella.

4.1. El sentido de la razón en su vertiente esencial

La razón en Spinoza no tiene, como voz, diferencia con la palabra entendimiento, en tanto la operación de discernir encerrada en el vocablo con el que se indica la acción da cuenta de la dinámica interna que se atribuye a un determinado objeto fruto del conocimiento o, más propiamente, a su naturaleza. La aproximación léxica al sentido de ambos términos apela a su identidad, en la medida en que, como filosofemas, son equivalentes en un sentido fundamental. Éste apela a una condición de temporalidad lógica en el contenido abstracto de la definición, pero nos conduce, a su vez, a una condición inmanente constitutiva de los dos términos que tiene que ver con su esencia real. En esta perspectiva, el primer paso se orienta al movimiento del concepto, pero éste no se reduce solo a sí mismo sino que actúa, en un segundo momento, en las cosas (Deleuze, Conversaciones, 1996). Por otra parte, el orden del entendimiento apunta a un proceso discursivo y deductivo con el que se propone un saber que apela a ideas y conceptos que, en el caso de Spinoza, se presenta como conocimiento del segundo género. Este hecho no obstaculiza que, concomitantemente, en el juego e inter-juego de definiciones, proposiciones, demostraciones, corolarios y escolios, aparezca una tensión entre conocimientos del primer género (afectos), del segundo (argumentaciones lógico deductivas) y de tercer tipo (preceptos o nuevas formas de pensar).

La importancia de esclarecer el proceso mediante el cual se conoce es estratégica, porque permite al ser humano situar la dimensión de su potestad para determinar aquello que se conoce. Esa perspectiva toma como condición el lugar que

tiene el cuerpo como anclaje, en el hecho cogitativo, y dota de autonomía a quien busca orientarse, al no quedar supeditado a formas discursivas que estatuyen una escala de valores y representaciones de mundo que restan poder al ser humano y lo constriñen, de manera que anulan sus posibilidades y la capacidad de desarrollo de sus competencias. “Mientras no estamos dominados por afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento” (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 261).

La importancia estratégica del conocer, como fruto de la acción del entendimiento, procura ser la base que permite desacoplar las elaboraciones que son consecuencia de construcciones en donde la imaginación cumple un sugestivo papel.

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la manera de vivir de los hombres parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aún parecen concebir al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza; que tiene potencia absoluta sobre sus acciones, y que no es determinado por nada más que por sí mismo (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 103).

La forma en la que la imaginación consigue regular y fabricar una representación del mundo es instrumentada por pastores y gobernantes para someter a la servidumbre, y restar potencia al más potente de los modos, al limitar su libertad, al inducir en él pasiones tristes para su labor sojuzgadora.

En este sentido, vemos la magnitud de la empresa spinoziana, cuando señala como derrotero el conocimiento y la fuerza que imprime a la expresión de “amor intelectual a Dios”, cuestión de la que se ha hablado con anterioridad. Pero sería superfluo el afán de Spinoza si los prejuicios hubiesen quedado en un lugar que no afecta, en mayor medida, a los hombres y más bien les brinda consuelo frente a la adversidad. El grave peligro es que tales prejuicios se ven materializados en la exclusión, el castigo, la muerte, y en toda una gama de métodos como el de forzar la renuncia a una práctica religiosa bajo amenaza de muerte. A esta táctica se junta el expolio de los bienes de quienes no comulguen con una forma de pensar, o el descrédito y descalificación de la que son objeto, para cercenar la libertad de quien piense de manera distinta a los que detentan el poder. Hechos frecuentes que eran contemporáneos o cercanos en el tiempo al momento histórico que vivió el filósofo de ascendencia sefardí: la expulsión de judíos y la de los moros de la Península Ibérica, o su asimilación forzada al cristianismo; la persecución de la que eran objeto los conversos

de quienes se sospechaba que realizaban prácticas criptojudáicas; la Guerra de los Treinta Años, cuyos motivos no eran solamente religiosos; la Guerra de los Ochenta Años o de Flandes; las guerras religiosas al interior de Francia y la matanza de hugonotes de San Bartolomé. Las disputas al interior de los Países Bajos entre facciones calvinistas (Gomaristas o contra-replicantes y arminianos o replicantes), o la tragedia muy cercana a Spinoza del asesinato por motivos de conciencia de Adriaan Koerbagh. Las disputas entre los miembros de la comunidad judía para erradicar ciertas ideas que se habían asentado en el culto judío, muy ligadas a un sincretismo con prácticas cristianas, especialmente de los sefaradís, por haber sido asimilados al cristianismo a la fuerza; las disputas en torno a las ideas originadas en un judaísmo saduceo que atacaba las que se inspiraban en el judaísmo farisaico. Los problemas sociales, económicos, de culto e inclusive antropológicos, entre judíos sefaradís y ashkenazim.

El hecho de que las críticas de Spinoza al uso desbocado de la imaginación recayesen sobre cuestiones de fe se debe, especialmente, a la situación referida.

En efecto, después de considerar las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que de la existencia de aquellos medios que ellos suelen disponer debieron concluir que había algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les han procurado todo y han hecho todo para uso de ellos. Y en cuanto a la índole de estos rectores, puesto que nunca habían oído nada de ella, debieron juzgarla conforme a la suya propia; así han sentido que los Dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres con el fin de ligarlos a sí y ser tenidos por ellos en el más alto honor. De donde resultó el haber inventado cada uno, según su índole, diversas maneras de adorar a Dios, para que Dios los amase más que a los otros y dirigiese toda la Naturaleza en provecho de su ciega ambición e insaciable avaricia (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 39).

Se ve que, cuando el pensamiento ubica al hombre en el centro de sus cavilaciones, como medida de todas las cosas, sitúa aquello que él conoce en una perspectiva que lo condena a quedar preso de la imaginación, sin poder dar cuenta cabal de las cosas. Es más, su representación de la realidad le lleva a un sistema cerrado que se extiende a toda ella (Allendesalazar, 1988, pág. 33); una visión teórica que demuestra, a decir de Spinoza, “que la naturaleza y los hombres deliran lo mismo que los Dioses” (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 39).

La inquietud que está ligada a la acción de conocer tiene un carácter que va más allá de aprehender el sentido o de consignar un dato sensible o de otro tipo. La acción de discernir, de hacer uso de la manera más adecuada para dar cuenta de un objeto de conocimiento, es un proceso de construcción del conocer que incluye a quien realiza el

acto, en la medida en que el objeto que se conoce es conocido por alguien que lo circunscribe, lo delimita, lo estatuye, y lo transforma, a su vez, mediante la acción de conocer. Adicionalmente, la actividad intelectual se vale de un conjunto de procedimientos que transforman el objeto que afecta la sensibilidad en una idea formulada mediante el lenguaje, con el fin de capturar su identidad para apoderarse del concepto. Ahora bien, el proceso que construye el conocimiento debe ser depurado del imperio de una conciencia que no admite el límite que le asiste en materia de conocimiento. Se requiere entender que el conocimiento ha hecho uso de la imaginación demasiadas veces, como para desligarse con facilidad de ésta, que confunde causa con efecto, lo que es anterior con lo posterior, etc. Al enfrentar ámbitos desconocidos, la conciencia ha hecho uso de las categorías que le sirven para pensarse a sí misma, pero que no necesariamente responden a la dinámica del objeto de conocimiento:

... todo aquello que conduce a la salud y al culto de Dios lo llamaron *bien*; en cambio, *mal* lo que es contrario. Y como aquellos que no conocen la naturaleza de las cosas nada afirman de las cosas, sino que las imaginan solamente, y toman la imaginación por el entendimiento, creen, por ello, firmemente que hay un *orden* en las cosas ya que ignoran su propia naturaleza y la de las cosas. Pues decimos que están *mal ordenadas* o que son *confusas*. Y puesto que entre todas las cosas nos agradan más aquellas que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden que la confusión, como si el orden fuese algo en la Naturaleza y no exclusivamente con respecto a nuestra imaginación; y dicen que Dios creó con orden todas las cosas y así, si darse cuenta, atribuyen imaginación a Dios; a no ser que quieran, quizá, que Dios, providente con la imaginación humana haya dispuesto todas las cosas de tal modo que ellos pudiesen imaginarlas con la mayor facilidad (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 42).

Esta perspectiva busca ser limitada con la recurrencia al método geométrico, que cobra notoriedad en el “siglo de Galileo”, por haber logrado la reputación de una manera de pensar que estaba acorde tanto con criterios vinculados a un carácter objetivo como a la manera en la que las leyes de la naturaleza estatuyen una legislación. Aquí podemos divisar un problema que la “nueva ciencia” sitúa: el problema de la continuidad entre la observación meticulosa y la demostración, en función de modelos matemáticos de cuantificación; en otras palabras la relación conflictiva entre lo contingente y lo necesario. La mediación entre aquellos dos términos, lo fugaz y perentorio de los hechos y el nexos con un *orden necesario* que da cuenta de la producción de los hechos, se obtiene gracias al uso de hipótesis que prefiguran el fin de la investigación, a la vez que, con su concurso, se circunscriben la demostración o refutación, según sea el caso. Estas ideas le sirven a Spinoza para colocar su

perspectiva, en una posición en la que se vislumbre el objeto de conocimiento, y se sitúe al hombre des-vestido de su carácter de ser “la medida de todas las cosas” (Protágoras).

¿Cuál es ese otro ámbito que, junto a la aprehensión de un objeto, se halla comprendido en el acto de conocer? Esta pregunta apunta a un plano general que permite enmarcar la acción particular de conocer un objeto, a la vez que categorizarlo. El asunto que hemos desarrollado lleva a emplazar, luego de un proceso, conceptos que se engarzan y que son la materia del pensar y un constructo mediante el que se vislumbra el “objeto de conocimiento”. Se señala el necesario discrimen de ideas nacidas de la reflexión, de la imaginación, o más próximas a la sensibilidad. También se pueden añadir nociones obtenidas mediante el lenguaje y relativas a referencias diversas, a conceptos obtenidos de una actividad deductiva, o a la aprehensión intuitiva de una verdad axiomática, como la que aparece en las matemáticas o en una rama de la física como la óptica. Pero en Spinoza está presente una tesis que formula Gaos de manera magistral en relación a un nexo entre el conocimiento y la función de éste, en otro orden: el de la política.

Podemos conceder que a Galileo no le animase más interés que el de conocer los secretos de la naturaleza; pero sus ciencias mismas ¿podemos estimarlas desinteresadas de la economía y de la guerra?, ¿y al Gran Duque de Toscana, sin cuyo patrocinio quizá no hubiera podido Galileo satisfacer su desinteresado interés de conocer los secretos del construir con el menor gasto posible y de destruir con el mayor desgaste posible?...En las raíces mismas de la ciencia moderna, por debajo del materialismo y el idealismo, atisbamos, como raíz de estos también, la técnica y la economía, y al hombre de ellas, al hombre del ahorro y del poder (Gaos, 1992, pág. 165).

La fuerza de la tesis desarrollada por Spinoza apunta a una conjunción de elementos que nos hacen pensar en un ámbito especial que acompaña a la razón, en el ejercicio de un método lógico deductivo que, impulsado por el nervio del *conatus*, busca las conexiones con un contexto y momento histórico peculiar. La perspectiva de entender al objeto de conocimiento desde esta posición no excluye la consideración de una racionalidad que integra las consecuencias de un saber que se alcanza mediante un método deductivo. La evidencia de esta vocación orientadora y deliberativa de la razón, entendida como movimiento e inquietud filosófica, permite establecer un marco consistente de fundamentos que sitúan la manera en que se organizan los conocimientos particulares.

Un buen ejemplo del método deductivo que utiliza Spinoza, y al que apela en su definición de la razón lógico deductiva tal como él la concibe, es el teorema de Pitágoras.

Este se resuelve al sumar el cuadrado de los catetos de un ángulo recto, y obtener su equivalente: el cuadrado de la hipotenusa. El teorema afirma una verdad (tesis), que puede ser demostrada mediante un sistema lógico-deductivo que se articula mediante un lenguaje formal y reglas de inferencia como las que utiliza la lógica. La *Ética* de Spinoza contempla, en gran parte, un conjunto de conocimientos encadenados de manera tal que permiten obtener otros conocimientos, al pasar, metodológicamente, de elementos generales a otros que son particulares (deducción). Muchos de esos conocimientos no son producto de la deducción, sino que son verdades que no necesitan demostración como aquellas contenidas en los postulados y los axiomas. La estructura de la *Ética*, en buena parte responde a conocimientos del segundo género spinoziano, como estos que, por definición, están vinculados con el resultado de procedimientos lógico-deductivos. Sin embargo:

Spinoza nos enseña, en efecto, que hasta entonces ha hablado desde el punto de vista del concepto, pero advierte que a partir de ese momento cambiará de estilo para hablar mediante preceptos puros, intuitivos y directos. Podríamos también pensar que, incluso aquí, continúan las demostraciones, pero esto ya no ocurre del mismo modo. La vía demostrativa camina ahora por atajos fulgurantes, avanza mediante elipsis, sobreentendidos y contradicciones, procede mediante resplandores penetrantes y desgarradores. No es ya un río, ni una corriente subterránea, es fuego. Una tercera *Ética* que, aunque aparece al final, estaba presente desde el principio, coexistiendo con las otras dos (Deleuze, *Conversaciones*, 1996, pág. 261).

Al apelar a una racionalidad que se organiza en función de tres ejes (afecto, concepto y precepto), Spinoza señala la manera en la que el hombre conoce. A la vez, al interior de la propia formulación hay algo que desborda la concierne explicación, y sitúa en la racionalidad un hiato que advierte que, a ésta, se le escapan rasgos que, al no poder ser plenamente inteligibles, problematizan su estatuto y, como consecuencia, ponen coto a la idea de una racionalidad que lo explica todo, a la vez que se propone al deseo como la esencia de la condición del modo humano.

4.2. La política de la razón y el deseo

En este apartado, la manera en la que se abordará el tema requiere tener en perspectiva al *conatus* como un movimiento presente y que acompaña el despliegue de la racionalidad, en una búsqueda que integra progresivamente elementos que dan

sustento a una operación que se propone pergeñar la estructura de lo real. Estructura que tiene un carácter problemático, ya que el ejercicio de la razón se propone como un camino en el que se encuentra con múltiples obstáculos, atribuibles al objeto mismo que se indaga, a la manera en la que el pensamiento delimita su radio de acción, así como por la condición limitada de la racionalidad. En la referencia que hacía Gaos (1992) a la “Nueva Ciencia”, le atribuye a ésta el más antinatural de los cometidos, y asimila la idea de naturaleza a la de evidencia sensible:

...que no crea a sus sentidos, que le dicen que el sol sale y se pone sobre la Tierra inmóvil, y que las cosas tienen colores y emiten sonidos objetivamente reales; sino que crea lo que le dice ella, la ciencia: que es la Tierra la que se mueve alrededor del Sol, quieto; y que los colores y sonidos de las cosas no existen más que en su conciencia (Gaos, 1992, pág. 165).

La razón enfrenta al hombre a dilemas que le alejan de la tradición y exigen de él que piense con las pautas que le dicta el entendimiento, sin fiarse de la manera en la que otros piensan, creen y actúan. Esta perspectiva, que se constituirá luego en el lema de la Ilustración, requiere en el caso de Spinoza una perspectiva en la que su reflexión, a decir de Deleuze (Deleuze, ¿Qué es la filosofía?, 1994), se delimite como un plano de inmanencia. Este es el fermento en el que se desarrollará un pensamiento integrador que acoge las particularidades del planteo dentro de un todo, como las piezas que se incorporan en un rompecabezas que provee de unidad a cada una de las fracciones. Por tal motivo, la lectura de la *Ética* se torna muy difícil en una primera aproximación, en una segunda también y se torna un tanto más asequible en una tercera o cuarta. Se debe a que uno puede ir integrando el plano al que se hace referencia y que, se lo empieza a ubicar, luego de algunas lecturas, al inicio del texto y al deslizarse por este de manera que uno acceda a pensar en el sentido de lo formulado. Sin embargo, es fundamental no confundir el plano de la inmanencia con los conceptos que se unen en él como un mosaico y que tienen un sentido en su interrelación, gracias a él.

Se deben considerar los desarrollos de la política en el pensamiento de Spinoza, en la misma perspectiva en la que se asienta una ética. La reflexión que él inaugura con respecto al pensamiento político parte de su construcción metafísica. En este sentido se busca estudiar las manifestaciones a las que se delimita dentro de esa órbita, como se recomienda que se estudie a la Naturaleza: se deja de lado la óptica que parte de la posición de tal o cual actor político, se busca dar cuenta de ella con el mismo rigor con el que se estudian las leyes naturales y se descarta cualquier influencia de la religión o de la moral. La razón busca, al igual que en el campo de la Naturaleza, establecer,

prima facie, el lugar del hombre en la Naturaleza. Por otra parte busca encontrar en la razón, como eje de la política, un marco que propicie el desarrollo de las posibilidades de todos aquellos que son parte de la comunidad, como espacio privilegiado.

No es excesivo decir que, según su propia concepción, su metafísica tenía importancia práctica para el mundo, sobre todo, como introducción a su defensa de la razón en la ética y en la política; la vida del hombre libre e inteligente, única en que puede hallarse la felicidad será inalcanzable siempre a no ser que los hombres puedan ser persuadidos de la estupidez de la persecución religiosa y de las guerras ideológicas (Hampshire, 1982, pág. 129).

Al igual que Hobbes, Spinoza consideraba que la búsqueda de paz y seguridad hace que se formen asociaciones políticas, y esta demanda se constituye en el propósito de todo Estado. Por esta razón, la posibilidad de caer en la anarquía representa una amenaza que pone en vilo tanto la paz como la seguridad, e impide que se preserve la vida de los miembros de la comunidad. Por otra parte se deben crear las condiciones para que el Estado cumpla con su función, una de ellas debe ser la organización de la sociedad, que contempla el reparto de poder. Al proponer Spinoza que al hombre se lo debe situar como a un objeto natural, se deja de lado la idea de una moral por fuera de su condición, en una situación en la que se le otorga una enorme importancia a la idea de derecho; puesto que, en la idea spinoziana, el hombre tiene o se le otorga un derecho, en la medida que tiene bajo su potestad la potencia para hacer. En este sentido, los hombres “sólo puede decirse que tienen derecho a hacer lo que tienen el poder de hacer” (Hampshire, 1982, pág. 130).

El ejercicio de la razón comporta en sí mismo el *conatus*, en tanto se busca establecer las mejores condiciones para perseverar en el ser; que, a la vez, es un fin superior que circunscribe a todos los otros como medios. En este sentido, la razón busca posicionarse desde la perspectiva de un orden necesario, a partir del cual Spinoza considera, en el plano de la política, que toda organización social debe buscar el mayor espacio para materializar la vida racional, la libertad y el impulso para el discernimiento de la Naturaleza. El nexo social contempla una tensión permanente entre aquello que está presente como derecho natural y lo que es producto de la convención. La ley y el derecho, que son fruto de la convención, solo pueden tener validez el momento en que se hallen al servicio de la utilidad y de los intereses de los individuos particulares. Por ende, la convención se disuelve en la medida que el Estado no cumple con el objetivo

que se espera de él, en términos de brindar al individuo las condiciones de seguridad y paz que le dan sustento a la organización social.

El empleo que hace Spinoza de términos como “derecho” u “obligación” es ajeno a una moral. Considera que “derecho” es un término que debe ser suplantado por poder o potencia.

§4. Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder. (Spinoza, Tratado político, 1986, pág. 85)

La idea de Spinoza sobre el derecho y el poder, se hace patente en la cita. Es una relación de identidad entre lo uno (derecho) y lo otro (poder) que está presente y sostenida desde el inicial planteo metafísico spinoziano, y que se postula como el necesario fundamento de todo cuanto refiere el filósofo amstelodano en campos como los de la ética, la política y, en definitiva, de la filosofía. Ahora bien, el tema del poder o potencia, que se encuentra ya en la primera definición de la *Ética*, está estrechamente anudada a la de *conatus*.

§ 5. Por tanto, si la naturaleza humana fuera de tal condición que los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en cuanto es considerado como propio del género humano, vendría determinado por el solo poder de la razón. Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan por conservarse. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas. Pero, como aquí tratamos del poder o derecho universal de la naturaleza, no podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras causas. Pues, en realidad, tanto estos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser. (Spinoza, Tratado político, 1986, pág. 86)

Todas estas consideraciones se sostienen en la idea de causa, de acción y, en definitiva, de potencia. Por otra parte, la idea de “derecho natural” cuenta con un fuerte componente filosófico que se inspira en el estudio de la Naturaleza, en función del método lógico deductivo, a la vez que, en esa expresión, se encierra un sistema de determinaciones que se propone como el que rige el orden de la realidad.

4.3. El gobierno de los afectos

Este apartado muestra un ámbito en el que afecto y pasión buscan ser ubicados en relación a un plano antropológico, desde el que Spinoza sitúa el aspecto polémico del asunto. Cuenta, en un inicio, con la manera en la que Descartes ha planteado el problema de los afectos, perspectiva que es puesta en cuestión desde el inicio de la sección tercera de la *Ética*.

Sé, ciertamente, que el celeberrimo Descartes, aunque también haya creído que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha tratado, sin embargo, de explicar los afectos humanos por sus causas primeras y mostrar, al mismo tiempo, el camino por donde el alma puede tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, al menos a mi parecer, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran talento. (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 103)

Para Spinoza, este tema requiere un nuevo enfoque que lo sitúe en relación al cuerpo, para marcar una orientación que, al invertír la manera en la que se ha pensado los afectos y pasiones, tome en consideración que ambas materias pertenecen al campo de la potencia y no al de la imperfección. En este sentido, requiere tomar en consideración que la formula desde la que parte Descartes pone a un costado el ámbito del cuerpo humano, como una superficie a la que se sitúa en su precariedad y que, ontológicamente, es considerada dispar y en una escala inferior al alma.

§1. Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como los vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o solo podría ser instaurada en el país de la Utopía o del siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna (Spinoza, *Tratado político*, 1986, págs. 77-78).

Al destacar las figuras de los filósofos a los que se refiere, ubica a un conjunto de maneras de pensar que van desde los estoicos, pasa por los filósofos cristianos, y llega hasta Descartes. Considera que todos ellos no se atienen al estudio de la "Naturaleza humana" sino que optan por una idea que es muy poco real y, más bien, responde a un modelo ideal, de manera que incurren en error. El modelo desde el que piensan el problema de los afectos es verdaderamente un lecho de Procusto, que vulnera

la realidad misma en beneficio de un paradigma que desplaza la condición de los hombres. Todo comportamiento que no responda al prototipo que se deriva de un concepto estrecho de la racionalidad del hombre queda, así, confinado a la obscuridad y es categorizado desde la idea de lo inadmisibile. A la vez que se presta a una visión teologal de la política y de la ética.

El que los afectos y las pasiones sean situados en función de la pertenencia del hombre a la Naturaleza, como un sistema de leyes, aparece como no admisible a los contemporáneos de Spinoza. “El hombre de la Gracia” no puede tolerar que se le ubique en la desgracia de pertenecer a un orden natural. Digamos que el hombre que se siente y se considera creado a imagen y semejanza de Dios no concede que se rebaje su condición, una actitud que avala la idea de Spinoza de la “eficacia de la superstición” (Spinoza, Correspondencia completa, 1988, pág. 188), que hace que se mantenga una creencia pese a la evidencia de lo contrario.

Spinoza considera al hombre parte de la Naturaleza y, por ende, encuentra en él las mismas disposiciones que en los otros seres que forman parte de ella: un apetito o *conatus* que pone sobre el tapete su condición corporal, que es una modalidad de su existencia. Esta propiedad lleva al filósofo amstelodano a poner en cuestión la idea de voluntad, tan cara a Platón y a Descartes, en la medida que estos dos filósofos la consideran, dentro de una concepción dualista, como una particularidad del alma, y, así, desplazan el problema de los afectos y las pasiones a una perspectiva normativa que actúa junto a la razón, para dictar el correcto modo de proceder del hombre, en la lucha contra si mismo, al ignorar su propia condición. De esta manera, se ejerce violencia contra el ser humano al imponerle una idea regulativa que ignora su propia condición.

La forma en la que Spinoza entiende la filosofía, dentro de una consideración immanentista, le lleva a estimar que todo lo que corresponde al modo humano debe ser entendido en el contexto de sus vicisitudes, a la vez que juzgado como manifestación de aquello que es más propio de lo humano. Por otra parte, este aspecto pasional y afectivo, que desde la tradición griega antigua es deplorado, se constituye en Spinoza en una poderosa fuerza que lleva al hombre a erigirse en el despliegue factico de sus posibilidades, entendido como potencia. Por este motivo, el filósofo amstelodano objeta todo aquello que constriñe e impide que la potencia de la que puede hacer uso el ser humano quede domesticada; por ejemplo, por el uso de la fuerza en regímenes político-totalitarios, o mediante la imposición de ideas absurdas reñidas con el nivel racional del ser humano. A la vez que ataca la posición no vitalista que se exige al hombre, por

negar la vida y la alegría ante el cariz necesario de la existencia, para tomar como destino y modelo de vida la negación del cuerpo. La óptica de Spinoza consiste en tratar a los modos del ser en su materialidad, de manera que invierte la tesis de los filósofos que le han precedido. Esta inversión sitúa los fenómenos que se producen en el cuerpo por obra de las leyes de la Naturaleza, de tal manera que el cuerpo pasa a ser estudiado como “líneas, superficies y cuerpos”. Así pues, en Spinoza, el cuerpo se muestra como parte de un orden Natural que exige que se lo estudie desde sus propias pautas; y no desde un lugar otro, porque entonces se lo reduce y empobrece. Su propuesta es una nueva forma de situar el tema de la condición corporal del ser humano, que establece el carácter de su funcionamiento, al mostrar que el cuerpo tiene razones que la racionalidad desconoce. Esta idea hace a la tesis spinoziana ajena al modelo mecánico, mediante el cual Descartes ubica la dinámica corporal.

Los modelos a los que se dirige Spinoza son notables. Para explicar los apetitos y las pasiones opta por remitirse a los niños y a los borrachos, que se constituyen en individuos ejemplares a los que la tradición ignora, para convertirse en el paradigma que el filósofo elige para mostrar sus cualidades como similares al del común de los mortales. Con esa idea va a contracorriente de las maneras de pensar que señalan la irracionalidad de las conductas de los niños a la vez que la inconsecuencia de las formas que adopta la borrachera, con el propósito de comparar esas conductas con el uso de una razón que actúa de manera ordenada, precisa y eficaz. A los individuos mencionados se une, en su forma de actuar, la mujer parlanchina, que es incontinente en el decir y no mide el alcance de las palabras, poseída de intensas pasiones que la hacen poco prudente; a la vez que, del sueño del durmiente, la producción de sueños que la razón no puede controlar y las acciones de aquel que actúa y habla dormido, sin tener dominio sobre lo que dice o hace. Todos estos asertos son ejemplos que Descartes menciona en sus libros. Busca Spinoza poner en jaque la idea de libre arbitrio, a la vez que la idea de conciencia, entendida como instancia del alma que determina las acciones, los pensamientos y las ideas.

Así el infante cree apetecer libremente la leche; y el niño airado la venganza y el tímido la fuga. Además, el ebrio cree decir por libre decreto de su alma lo que después, cuando está lúcido quisiera haber callado; asimismo el delirante, la charlatana, el niño y muchos otros de la misma laya, creen hablar de un libre decreto del alma, cuando, sin embargo, no pueden contener el impulso de hablar que sienten; así que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres se creen

libres por esta sola causa: porque son conscientes de sus acciones e ignoran las causas que los determinan. (Spinoza, *Ética*, 2011, págs. 110-111).

La idea de determinismo lleva a anular la de libre arbitrio, de modo que es una ilusión de la conciencia la consideración de que es ella la que determina sus actos; ya que, en la práctica, no solo no se sitúa ella en un orden natural, cuestión que requiere un proceso de formación y conocimiento, sino que desconoce aquello que determina su acción. De igual manera, la conciencia desconoce la forma en la que se apropia de ideas que no han sido pensadas por ella, y opta por dar crédito a mitos y maneras de actuar y pensar que anulan sus posibilidades, la limitan y esclavizan. La fuerza que impulsa al ser humano a materializar grandes empresas y a realizar emprendimientos de todo tipo está vinculada a los afectos, que pueden tanto frenar y limitar como generar vastos logros. Así se ubican dos formas de un mismo deseo: una pasiva y una activa, que Spinoza separa con un criterio que se orienta a situar aquello que detiene y paraliza, versus aquello que impulsa. Lo que se entiende por *conatus* es la fuerza que sacude y potencia las posibilidades humanas.

La definición de lo que Spinoza llama afecto nos da luces sobre cómo éste se presenta y la función que se le arroga.

Un afecto que se dice pasión del ánimo es una idea confusa por la cual el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y por la cual, una vez dada la idea, el alma misma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 172).

Aquella fuerza de existir que se menciona en la definición de afecto es a la que llama Spinoza *conatus*, o también deseo. Ahora bien, las cosas en general buscan perseverar en su ser, por lo que buscan afirmarse y perdurar. Este movimiento genera una especial tensión, ya que “cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser” (Spinoza, *Ética*, 2011, pág. 112), dado que la potencia de cada cosa no es similar y, por ende, las posibilidades son dispares. Mientras el ser tenga más complejidad, más potencia requerirá para perseverar, o diferenciarse como individuo particular.

4.4. La ley y los afectos

La cuestión de la ley tiene interesantes derivaciones en el pensamiento de Spinoza. La ley se propone, de acuerdo al contexto en el que se la ubique, en oposición al caos, al suponer un ámbito que sea el contrapunto a un orden que se halla establecido

como un todo en plena interrelación con las partes que lo integran. Pero, en este supuesto, habría dos todos enfrentados: caos y orden, algo que parece ser incongruente. La idea de totalidad spinoziano es excluyente de algo otro que quede fuera de la totalidad, por razones lógicas (*contradicto in adiecto*).

La ley ligada al derecho natural parece tener como contraparte al derecho positivo. Sin embargo, según la manera en que entiende Spinoza el uno y el otro, no se da un antagonismo entre ambas perspectivas. Mas, para llegar a dar cuerpo a esta cuestión, hay que mostrar cómo sitúa el problema el filósofo amstelodano, al diferenciarse de cómo la tradición de inspiración estoica piensa el problema.

En el *Tratado Político*, Spinoza parte de la manera en que los filósofos y los políticos piensan la materia: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa” (Spinoza, TP, 1986, p.77). Pero hay otro caso muy diferente,

Los políticos, por el contrario, se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear, cuando son guiados por el miedo más que por la razón (Spinoza, TP, 1986, p. 79)

Más adelante, en referencia a la idea de la observancia de lo que acontece, marca el valor que conlleva, en el estudio de la política, el análisis de los datos clave que se pueden obtener respecto a los acontecimientos pasados y presentes,

A fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia (Política) con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos (Spinoza, TP, 1986, pp. 80-81)

Cualquier idea que se considere por fuera de la experiencia y la pausada consideración de los hechos va a ser errónea, cuando la perspectiva de la que se parte es la metódica y rigurosa ciencia, que prescinde del modo humano de situar lo que se

objetiva. La “Nueva Ciencia”, prescinde, en este sentido, de los mitos y de las tradiciones para situar sus hallazgos. Esta actitud requiere dejar de lado los pre-juicios (los ya dichos provenientes de la tradición), a la vez que desembarazarse de una forma de pensar heterónoma. Se exige, por ende, lo que exhorta Spinoza a Albert Burg: “¿Es tal acaso vuestra humildad que nada creéis por vos mismo sino que sólo confiáis en otros, que muchos, sin embargo, condenan?” (Spinoza, 1988, p. 189). Lo que se demanda a quien reflexione en lo que se estima como fundamental, es la recurrencia a un método, que se constituye en el camino que lleva a la verdad, de esta manera:

... las experiencias logradas mediante los sentidos y las demostraciones lógico-matemáticas de su necesidad, eran una vinculación recíproca, no unilateral: ni las experiencias sensibles de la observación podían valer científicamente sin la relativa demostración de su necesidad, ni la demostración lógica y matemática podía alcanzar su ‘absoluta certeza objetiva’ igual a la naturaleza sin apoyarse en la experiencia en su punto de partida y confirmarse con ella al llegar a su conclusión (Mondolfo, Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Ed. Icaria, pag. 116, 1.980).

En efecto, según dice Spinoza, los hombres están sojuzgados por lo afectos, que se manifiestan en contraposición, de manera reactiva, así: se envidia a quien tiene más, mientras se compadece a quien ha tenido una desgracia. Se teme al poderoso y, por ende, se inhibe la acción para enfrentarlo. Esta cuestión trae consecuencias múltiples como: la ira frente a la impotencia, el odio, el amor, la misericordia, etc. La pregunta que se puede formular es: ¿Qué es lo que guía la acción del ser humano? Se sabe, en respuesta a este interrogante, que el hombre actúa determinado por heterogéneas razones, que no están vinculadas con la racionalidad necesariamente, sino más bien con las pasiones. Se sabe también que el derecho natural se define por la potencia que asiste a cada ser, de manera que su derecho llega hasta donde su poder se lo permite.

La argumentación tiene un sentido que pone en juego la condición posible de la acción, en la que sus propios fundamentos no se juzgan dentro de una escala de valores. En este sentido, es lo mismo que las acciones estén vinculadas a las pasiones o que estén determinadas por la razón, ya que lo que interesa entender es en qué consiste la dinámica relativa a la potencia que se define como derecho. La creencia que los seres humanos actuamos determinados por la razón es una quimera, fundada en un carácter ideal de lo que debería guiar las acciones. Dado el testimonio de los hechos, más seguro es que las acciones estén guiadas por la búsqueda de lo placentero. El *conatus*, sin embargo le lleva a perseverar en el ser, perseverar en función de las posibilidades que

tiene de acuerdo al derecho natural. De esta forma, su libertad se entiende por su limitada potencia para existir, que le lleva a entender sus propios límites: sus determinaciones.

Aquello que se juzga como bueno o malo, de acuerdo a lo que estipula la razón, lo es para nuestra naturaleza como seres humanos, más no para el orden natural en general. El hecho de que un individuo dependa jurídicamente de otro que tiene la potestad sobre él establece un derecho que puede ser, a su vez, conculcado. También el poder puede adoptar cierta forma, que establece un sistema de relaciones, que hace que quien detenta el derecho (léase, el poder) puede engañar a otro y estatuir un orden en el que se justifique la servidumbre. Es evidente, sin duda, que dos hombres tienen mayor poder que uno; esta coyuntura hace temer, al que está en desventaja, que ese poder pueda ser usado de una manera que le lesione. Consecuentemente, la vida en comunidad puede ser esperada como un bien, o tenida por un mal. Pero siempre, la vida social va a permitir que el individuo tenga más poder, en la medida que junte sus fuerzas con otros. En términos de Spinoza, mientras el hombre tenga más poder, tiene más derecho.

La capacidad de legislar, mediante un sistema de preceptos establecidos por un conglomerado, estatuye un derecho que se funda en una convención que tiene, como tal, mayor potencia que un individuo. A partir de allí se estatuye lo que es bueno o es malo, se separa lo que debe ser de lo que no debe ser. La ley, por ende, no se opone, como derecho positivo, a los afectos. Simplemente los circunscribe bajo un ordenamiento determinado.

4.5 La propuesta de un orden racional paralelo a la modernidad

En el desarrollo de este trabajo se ha buscado encuadrar y definir una serie de ideas, mediante su definición, en un plano que las circunscribe en una manera sui generis de plantear problemas. Desde el inicio, en el punto primero se situó al lenguaje empleado por Spinoza como una institución que rompe con la tradición, que demanda, de forma crítica, que aquello que se plantea la filosofía responda a una interpelación. Esta demanda se la lleva a cabo desde una filosofía de la inmanencia, que de manera insistente toma distancia de un pensamiento inspirado en formulas teológico-trascendentes, sin dejar de vislumbrar que tales visiones del mundo, de la ética, de la política son formas en las que, de manera performativa, se estatuyen ideas y maneras de entender el mundo que responden a formas ideales, a pre-juicios y a mitos que, al cobrar una gran eficacia al normar; y pervivir largo tiempo, restan potencia al ser humano. En

este sentido, la crítica está fundada en la exigencia de un método mediante el cual se establece, con rigor, el estudio de los principios de las formas de legislar, de pensar y de actuar.

Spinoza desnuda la manera en la que el poder de las monarquías legitima su presencia: se apoya en las iglesias y en el uso de la fuerza, expedientes que les permiten influir en la imaginación de la población para legitimar un orden que luego se reproduce.

El aparato crítico al que apela Spinoza pone en cuestión a la conciencia, tal como la entendía Descartes, al proponer un nuevo sentido para el compromiso del pensar y al hacer manifiesta la necesidad de “curar el entendimiento” para situar las derivaciones de un pensamiento que queda preso de la tradición. La crítica del conocimiento hace que precise a cada paso que si no se puede entender de qué manera se conoce, tampoco se puede establecer si el conocimiento obtenido, como producto del uso de la razón, tiene propiedades que garanticen la adecuada aprehensión del objeto de conocimiento, que puede girar en derredor de la forma en que el hombre se sitúe frente al mundo y limitar su horizonte en función de los límites de su propia conciencia. Algunas de estas ideas las formula Spinoza al mostrar que el contenido de las observaciones de la conciencia da cuenta más de las características del sensorio que observa que del objeto observado. Se genera, de esta manera, un movimiento que tiende a establecer la necesidad de re-pensar las mediaciones que deben ser tomadas en cuenta para entender las posibilidades del hombre.

Al suprimir el dualismo metafísico, rompe también con la presencia de un pensamiento que relega los fenómenos del cuerpo y les da un estatuto inferior al que se puede establecer con respecto al alma. De esta manera restituye al hombre su condición de sujeto finito y muestra la riqueza de posibilidades vitales que esta concepción contiene. Se vislumbra la fuerza de un vitalismo que sacude al ser humano, le interpela y exige una respuesta por sus acciones, a la vez que resalta la condición de sujeto de cambio, de gestación y constitución del hombre que se apropia de su fuerza creativa. Esta ha quedado relegada por la necesidad de control de las instituciones que, dentro de un Estado, buscan limitar y disciplinar el posible e inquietante desarrollo de las posibilidades vitales de cada uno de los individuos que integran un conglomerado social.

Spinoza desnuda las estrategias institucionales que impiden pensar, al normar el acceso a las escrituras, a fin de desacoplar el monopolio que se arrogan las religiones

sobre el sentido de las escrituras. Busca, mediante una investigación que se plasma en el *Tratado teológico político*, un acercamiento de primera mano a las escrituras que revele su sentido en base a un estudio riguroso en las fuentes, en la historia y en las formas discursivas por las que opta el texto bíblico.

Es un ilustrado que se adelanta a la ilustración, al establecer que el hombre debe pensar por sí mismo, para dejar de depender de la tradición, a la vez que busca, mediante la idea del *conatus*, su propio ser esencial y persistir en él de manera reiterada: su potencia para actuar, para modificar lo establecido y a sí mismo de manera aplicada y creadora. Es una búsqueda de la absoluta potencia que consolida su mismidad y enriquece las humanas posibilidades de acción.

4.6 El inter-nexo razón-deseo

La razón por sí misma no puede estatuir un orden, como un hecho en el que se materialicen formas compartidas de acción, porque la acción individual, y obviamente la que esta en relación con otro, se dan en un contexto determinado y se despliegan en una dirección más acorde con un valor determinado, como idea regulativa, en la articulación con una urdimbre de nexos en los que el pensar se sitúa en función del mundo real. Por este motivo, el impulso de la razón requiere ser fomentado con la presencia del *conatus*, que potencia las acciones y establece ligaduras. Por esta causa, Spinoza, al inicio de su *Ética* señala, en primer lugar, la potencia a la que el todo remite de forma inapelable y que es la razón por la cual, lo que es existe como positividad. En este sentido no puede existir algo, como efecto, que no tenga una causa.

La razón, al situarse frente a la realidad del ser, busca de manera incesante un orden de conexiones a partir de las cuales la Naturaleza puede cobrar forma, considerada, desde el método lógico deductivo, con miras a que pueda explicarse la cadena de causas y efectos mediante la cual la Naturaleza tiene una presencia fáctica.

Aquello que Spinoza considera una potencia que aparece como movimiento que se espera domeñar, los afectos, son pensados por él como una fuerza que se constituye en un esfuerzo de trabajo que impulsa al hombre a situar y a situarse en una dimensión que tiende a pensar las verdaderas causas: el amor intelectual a Dios.

Pero experimentar nuestra finitud, nuestra eternidad y nuestra libertad sin dejar de ser mortales y aceptándolo, eso es posible porque ya está en nosotros y en nuestro fuero interno, aquí y ahora en el corazón mismo de nuestro ser finito y de todo lo que hacemos; más aún dado que lo hacemos con alegría, porque cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Somos de manera intrínseca; cada

modo es esa afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza por la que se define “el ser infinito”. Es ese infinito actual que somos, como presencia inmanente de la causa en sus efectos, de la potencia en sus actos, de lo infinito en lo infinito, lo que Spinoza nos invita a pensar y a devenir de manera integral en una experimentación productiva y total de nuestra potencia de actuar (Bove, 2009, p. 13).

La frase de Bove tiene una contundencia que proyecta a los lectores a desentrañar la hondura de la tesis desarrollada por Spinoza, a captar su recurso retórico y a situar la complejidad de las ideas que, en este documento se han formulado.

5. Conclusiones

A lo largo de lo formulado en este estudio, se han ido señalando una serie de líneas de fuerza, si se puede hablar en estos términos, mediante las cuales se busca dar cuenta del problema que inicialmente se ha formulado. Lo fundamental es la consideración que todo apunta a establecer que el *conatus* del que habla Spinoza, la potencia de ser y de existir, es aquello que define lo humano, más bien que la Razón.

La razón que se postula, al estatuir una explicación de lo real, sin tomar en cuenta un principio y una unidad desde la que parte un orden necesario, yerra en su objeto y queda maltrecha en su intención. No se desliga de los pre-juicios al actuar de una manera parcial, razón por la que justifica su proceder con argumentos que apelan a lo oscuro e inalcanzable.

La razón, en los desarrollos de Spinoza, es sometida a crítica de manera sistemática, ya que a pesar de sus yerros, que son admisibles en la medida que son los de una naturaleza finita, debe situar su potestad como racionalidad frente a un orden al que interpela y que le constituye. Tal orden es inmanente a su propia condición, al hacer de sí y de su acción, en la medida que ésta responde a una determinada potencia, un agente que da valor a una búsqueda que no cesa al no encontrar, en un inicio, respuestas verosímiles. Esta potencia ligada a la idea de perseverar en el ser es la que, amparada la razón se propone alcanzar fines, en conocimiento de los mejores medios, para proveer de mayor realidad a su ser. No se busca encontrar artilugios que clausuren el movimiento del pensar, sino hacer uso de la potencia y capacidad de acción que está en manos del modo humano y, por ende, de su capacidad de perseverar en el ser.

Las formas expositivas por las que opta Spinoza se construyen con voces que son del uso de la filosofía de su época. Sin embargo, el sentido de los términos varía de

manera sustancial y muestra una tensión inherente a las locuciones. La forma y expresión de lo planteado por el filósofo holandés llevan la marca del especial interés que éste puso en el lenguaje y en la expresión de sus ideas. Este interés no tiene un fin estético que gire en torno a la belleza de las formas, al menos no es algo que él señale de manera explícita. Es sí, la necesaria exigencia de su reflexión, que busca desarticular diversas formas expresivas ligadas a la jurisdicción que ejercían ciertas instituciones, como las iglesias, sobre el lenguaje filosófico. Esta cuestión, la del lenguaje, delimita la importancia del uso de los términos y deja ver como estos están adscritos a determinadas concepciones, a problemas establecidos y representaciones que se constituyen en matrices que modelan el pensamiento mismo. De manera similar, el vínculo del lenguaje con la imaginación es uno de los obstáculos que Spinoza encuentra en el empleo de la razón.

El lenguaje en Spinoza, en una de sus facetas, tiene que ser entendido como una mediación a la que se apela, por lo que es necesario escudriñar los diferentes momentos en la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. El paso entre lo que captan los sentidos y lo que se estatuye como imagen del objeto que los sentidos comprenden. De allí a la categorización de las imágenes como signos lingüísticos, para pasar a signos registrados en una grafía. El conocimiento que se logra a partir del lenguaje es, prima facie, vago y requiere un aparato crítico que estatuya la pertinencia del uso de las categorías. Es por esta razón que el lenguaje natural, para Spinoza, no puede ser utilizado como un medio directo para expresar su concepción filosófica y exige poner coto a la imaginación mediante un orden de ideas pautado por la razón.

El pensamiento spinoziano muestra, sin una motivación expresa, que existe una diversidad de posiciones que sitúan al pensamiento moderno en relación a la búsqueda de un criterio de legitimidad que se funda de manera autónoma a un móvil teológico. Tal legitimidad no la encontrará Spinoza en la historia, sino en los procedimientos racionales que hacen al camino de una razón práctica. En esta tesitura, la posición del sujeto spinoziano adquiere una presencia que se sostiene en el conatus, en tanto es el lugar de una búsqueda activa de las determinaciones presentes en aquello que “es” de manera positiva, acorde a un orden necesario que incluye y supera su particularidad.

La crítica racional pone en cuestión toda construcción teórica que se fundamente en visiones trascendentes, las que desplazan de forma impropia el lugar que ocupa lo infinitamente absoluto. Se parte de nociones oscuras que escinden, distorsionan y confunden. A la par, se rechaza la idea de fin, la misma que muestra un orden natural

centrado en formas que apelan a la imaginación de un absoluto que está hecho a imagen y semejanza del hombre. Spinoza apela a una “filosofía de la inmanencia” con la que da un giro al pensamiento moderno al proponer, de manera precoz, que la única existencia posible es aquella que se da en el mundo, como único ser real y única fuente de valores éticos. Se anticipará, así, como lo refiere Yovel (1995, p. 15), a las “tendencias fundamentales de la modernización europea, incluidas la secularización, la crítica bíblica, el surgimiento de la ciencia natural, la ilustración y el estado democrático liberal”.

El uso racional del lenguaje reclama una crítica al lenguaje, cuestión que le lleva a Spinoza a proponer el inapelable y necesario procedimiento de establecer una definición genética de los términos que van a ser utilizados en su discurso.

La crítica a la forma en la que se conoce, lleva a Spinoza a proponer tres tipos diferentes de conocimiento. Un primero que se funda en nociones vagas. Un segundo tipo que responde a una demostración racional. Un tercer tipo que responde a una intuición intelectual, que se expresa a la manera de un juicio sintético. A partir de lo mencionado, se colige que es necesario un examen de la forma de conocer, para sortear el peligro de la ilusión de la conciencia, ya que la manera en la que se piensa, a partir de una determinada visión del mundo, imprime sobre la realidad el sello inconfundible de la idea más que el de la realidad misma.

Todo lo que existe responde a una causa y pertenece a un orden de conexiones que da cuenta de los nexos de la parte con el todo.

Si bien el punto de partida y el desarrollo de las ideas de Spinoza se dan en base al método deductivo, el problema es el hombre, en tanto modo que busca perseverar en el ser. Discriminar un orden necesario donde la potencia se expresa en lo que fácticamente aparece en el mundo como positividad, es fundamental para desagregar de la totalidad de lo absolutamente infinito las ilusiones de una razón que obstaculiza el avance del conocimiento. Conocimiento que, desde su particularidad, el modo humano busca alcanzar del absoluto. Las humanas posibilidades solo pueden ser entendidas en relación a la noción de límite, a la vez que el límite es el que permite configurar un ámbito legítimo de problemas que requiere resolver el hombre en el margen que le permite su condición temporal.

El modo humano es complejo en su disposición subjetiva, por lo que requiere, en un movimiento constante, esclarecer los límites de su potestad. Esto se ve cuando la relación sujeto-objeto adquiere una importancia cardinal para esclarecer la dinámica de

lo real y dilucidar lo que es inmanente al modo humano, a la vez que valorar aquello que lo limita, como condición que ontológicamente le es propia. Es así que los afectos y las pasiones entran en la escena, como características del modo humano, por cuanto deben ser entendidas en ese contexto y reconocer su comparecencia junto a la razón. Asumir los límites impulsa a los sujetos que, sin embargo, buscan responder a un ideal que no es acorde al modo humano, al escandir aquello que va en detrimento del modelo y en perjuicio de su propia naturaleza.

Los atributos de la extensión y el pensamiento, dentro de una consideración dualista, quedan escindidos, con lo que se ejerce violencia y se estigmatiza a la naturaleza del modo humano, sin pasar a integrar los aspectos dispares del hombre y comprender la particularidad de su dinámica.

El *conatus* (deseo), es señalado como la esencia del hombre. Vale la pena retroceder frente a esta afirmación de Spinoza, para considerar qué quiere decir con esto. Spinoza es un racionalista que, sin embargo, formula un dictamen que hace que la razón se desplace de su lugar de privilegio y abdique a favor del deseo. El *conatus* se caracteriza por ser una fuerza que impulsa y que enriquece la existencia y la capacidad de obrar, en el concierto de acciones que emprende el modo humano, a diferencia de la pasión que es una forma de deseo pasiva que ciñe y oprime al hombre, restándole potencia. Por consiguiente, la búsqueda racional queda adscrita a la órbita del *conatus* de tal modo que queda comprendida en su esfera.

En cuanto a la voluntad, Spinoza rechaza tal consideración, ya que se basa en una idea errada de lo que es la naturaleza humana. A la voluntad se la ubica en oposición a los afectos y a las pasiones, a las que se busca domeñar como expresiones del cuerpo. De este modo, se entiende que el alma, fruto de una visión que separa al otorgar un valor inferior al cuerpo, es un imperio sobre otro imperio. Como consecuencia se violenta a la naturaleza al ignorar en qué consiste esta naturaleza. El cuerpo y su aspecto apetitivo es tan naturaleza como el alma, por ende responden a un orden de determinaciones que no emplaza a los aspectos referidos en una relación de oposición. Son ámbitos vinculados a un orden que los incluye. El que se entienda a lo que proviene del cuerpo como objeto de desprecio y abominación, a la vez que se le dé un lugar de inferioridad o se considere a lo corporal como íntimamente perverso, dañino y malvado, responde a ideas ajenas a la comprensión de lo que caracteriza a la naturaleza. Por consiguiente, se busca imponer ideas erradas con un fin político y no de conocimiento.

El paralelismo alma-cuerpo, invierte la relación tradicional y pone en crisis la noción de finalidad en el orden ético y objeta la idea de trascendencia. Subvierte, a la vez, el lugar que la tradición ha destinado para el hombre, al recalcar los aspectos vitalistas de su presencia fenoménica.

Al exponer la *Ética*, al modo geométrico, se busca situar esa cuestión en una perspectiva que no dependa de la forma en la que la tradición formula el discurso de la ética. Spinoza, de esa manera, propone un modelo expositivo inspirado en “la nueva ciencia”, al recurrir a la matemática y al método deductivo para expresar su programa. En esa perspectiva, el hombre no tiene prerrogativas en la naturaleza, como sí sucedía en una concepción que medra de la humana ilusión de tener un lugar de privilegio en la creación. Idea, esta última, inspirada en consideraciones de índole teológica.

Bibliografía

- Albiac, G. (1987). *La Sinagoga vacía*. Madrid: Hiperión.
- Albizu, E. (1976).
- Allendesalazar, M. (1988). *Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
- Atkinson, J. (1980). *Lutero*. Madrid: Alianza.
- Badiou, A. (1990). *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Bayle, P. (2010). *Diccionario histórico y crítico*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Buenos Aires: S. XXI.
- Borges, J. L. (1986). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tierradenadie.
- Deleuze, G. (1994). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Descartes, R. (1975). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar.
- Descartes, R. (1983). *El discurso del método*. Buenos Aires: Losada.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Oviedo: KRK .
- Descartes, R. (2010). *Pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Domínguez, A. (2003).
- Domínguez, A. (2003). *en Introducción: Tratado teológico político*. Madrid: Alianza.
- Gaos, J. (1992). *Historia de nuestra idea del mundo*. México: F.C.E.
- García del Campo, J. P. (2012). *Spinoza esencial*. Barcelona: Montesinos/Esencial.
- Garmendia, G. (2004). *Experiencia y filosofía, de la finitud a la eternidad*. Buenos Aires: Colihue.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Hampshire, S. (1982). *Benedictus de Spinoza*. Madrid: Alianza.
- Larrauri, M. (2003). *La felicidad según Spinoza*. Valencia: Tàndem.
- Misrahi, R. (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Broché.
- Platón. (2004). *Fedro*. Madrid: Gredos.
- Rabade Romero, S. (1995). *Spinoza: razón y felicidad*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- Reale, G. y. (2001). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder.
- Romero, F. (1978). *Historia de la filosofía moderna*. México: F.C.E.
- Savater, F. (1995). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Ariel.
- Séneca. (1984). *Cartas morales a Lucilio*. Barcelona: Orbis.
- Serrano, V. (2011). *La herida de Spinoza*. Barcelona: Anagrama.
- Shopenhauer, A. (1989). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.
- Spinoza, B. (1982). *Tratado teológico político*. México: Porrúa.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia completa*. (G. Albiac, Ed.) Madrid: Hiperión.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Gredos.
- Spinoza, B. (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Gredos.
- Spinoza, B. (2011). *Tratado político*. Madrid: Gredos.
- Tatián, D. (2009). *Spinoza, una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Tatián, D. (2011). *Baruch*. Buenos Aires: Cebra.
- Tatián, D. (2014). *Spinoza: filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue.

- Torodov, T. (1987). *La conquista de América*. México: S. XXI.
- Wienpahl, P. (1990). *Por un Spinoza radical*. México: F.C.E.
- Yovel, Y. (1995). *Spinoza, el marrano de la razón*. Barcelona: Anay & Mario Muchnik.