

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

REFLEXIONES ACERCA DEL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Maria Jimena Solé

Professora, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

jimenasole@yahoo.com

RESUMEN: Este artículo se concentra en la concepción spinoziana de la filosofía. A partir de lo afirmado en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y el *Tratado teológico-político*, proponemos que Spinoza no considera la filosofía como un saber ya poseído sino como la búsqueda de la verdad, íntimamente ligada a la búsqueda de la felicidad. La filosofía es, según esto, una práctica que consiste en el proceso mediante el cual los seres humanos se liberan de los prejuicios y errores que impiden aprehender la verdad, que obstaculizan el pensar y el actuar. Este camino de auto-emancipación del error es, según nuestra propuesta, el auténtico *espíritu* de la filosofía spinoziana, que, según mostraremos, se encuentra explícitamente expresado en ciertos pasajes de la *Ética*.

PALABRAS CLAVES: verdad, felicidad, filosofía, práctica, emancipación, libertad

Según el conocido relato del filósofo alemán Friedrich Heinrich Jacobi, durante una conversación mantenida con el renombrado Gotthold Ephraim Lessing durante su visita a Wolfenbüttel en 1780, éste le confesó que los conceptos ortodoxos de la divinidad no lo satisfacían y le advirtió que si no deseaba darle la espalda a la filosofía, entonces tenía que convertirse en amigo de Spinoza. En efecto, según Lessing – afirma Jacobi – “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza” (JACOBI, 1785, p. 13. Traducción al español: JACOBI, 2013, p. 136).

Ante esta escandalosa afirmación, la reacción de Jacobi, un declarado cristiano y agudo crítico de la Ilustración, fue darle la razón y llevar aún más lejos el asunto. Para él, la doctrina spinoziana era irrefutable, por ser el producto más perfecto de la razón humana. Pero Jacobi no quería *hacerse amigo* de Spinoza. Su intención era la opuesta: según su interpretación, el espíritu de la filosofía spinoziana consiste en el antiguo principio *a nihilo nihil fit*, que le impide aceptar una creación del mundo a partir de la nada y que lo lleva a extender la explicación causal a todos los aspectos de la realidad. La consecuencia necesaria de esta posición es, según Jacobi, la negación de la existencia de un Dios trascendente y del libre arbitrio. Así pues, según su lectura, la doctrina de Spinoza – y toda la filosofía racionalista – es fatalista y atea y, por lo tanto, inaceptable.¹

1 Esta es una de las tesis principales de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...* y uno de los pilares de su ataque contra la Ilustración berlinesa, de corte racionalista, liderada por Moses Mendelssohn. Frente a esa posición que le parecía inaceptable, la propuesta de Jacobi consiste en oponer a la filosofía – al spinozismo – una *no-filosofía* que en vez de fundamentarse en la razón y sus demostraciones, se basa en la certeza inmediata aportada por la fe y la revelación. De este modo, se asegura todo aquello que, según él, Spinoza y la razón humana niegan, esto es, la libertad, la existencia de un Dios personal y creador, la inmortalidad del alma y la existencia del mundo. Véase JACOBI, 1785, pp. 14 y ss. Traducción al español: JACOBI, 2013, pp. 137 y ss.

Esta interpretación del spinozismo como ateísmo y fatalismo había sido la clave principal en la que se había desarrollado la recepción de su pensamiento, desde la aparición del *Tratado teológico-político* en 1670. La ferviente reacción de los sectores más ortodoxos contra sus ideas había hecho que sus textos fueran prohibidos, aunque no olvidados. A excepción de algunas figuras marginales que osaron reivindicar alguno de sus puntos de vista, durante el siglo XVIII, Spinoza era mayormente conocido como el filósofo maldito, que demostraba geoméricamente que Dios no existe (y por lo tanto, aniquilaba la religión), que negaba que los seres humanos tuvieran una voluntad libre (y por lo tanto, destruía la moral), que criticaba el despotismo de los reyes y defendía la democracia como la mejor forma de gobierno (y, por lo tanto, ponía en riesgo el orden político establecido en la mayor parte del territorio europeo).²

Declararse spinozista era un escándalo y la estrategia de Jacobi estaba bien diseñada: la confesión de Lessing le permitía afirmar que los principios de la Ilustración, desarrollados con rigor, conducían al spinozismo y la identificación del spinozismo como la única filosofía era la premisa sobre la cual se asentaba su propuesta de abandonar toda filosofía mediante un *salto mortal*, para situarse en el ámbito de la fe. El mérito que le reconoce a Spinoza es, por lo tanto, el de haber tenido la valentía de admitir las consecuencias necesarias a las que conduce la pretensión de demostrarlo todo racionalmente y de no aceptar la posibilidad de que algo surja a partir de la nada. Por eso, luego de que en el transcurso de su conversación, Lessing se queja de que se hable todavía de Spinoza como de un perro muerto, Jacobi le responde que continuarán hablando así de él

2 Acerca de la recepción de Spinoza durante el siglo XVIII, la bibliografía es abundante. Véase, por ejemplo, BELL, 1984; OTTO, 1994; SCHRÖDER, 1987; TIMM, 1974; SOLÉ, 2011.

porque no lo comprenden. Según Jacobi, hay que entender la *Ética* en profundidad, para comprender “de qué modo este gran hombre pudo estar firme e interiormente convencido de su filosofía, tal como lo manifiesta tan a menudo y con tanta insistencia” (JACOBI, 1785, pp. 27–28. Traducción al español: JACOBI, 2013, pp. 145–146).

En efecto, Spinoza había estado convencido de que su filosofía era la única filosofía verdadera. En la epístola a Albert Burgh de 1675, a la que Jacobi hace referencia en su diálogo con Lessing, Spinoza afirma que no pretende haber hallado la mejor filosofía, sino que sabe que comprende la verdadera. Se imagina entonces que su interlocutor le pregunta cómo lo sabe y su respuesta es contundente: “del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie que tenga el cerebro sano y no sueñe con espíritus inmundos, que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas, ya que lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso” (Carta 76 de Spinoza a Albert Burgh de 1675 en SPINOZA, 1925, t. IV, p. 320. Traducción al español: SPINOZA, 1988 a, p. 397). Jacobi cita textualmente esta carta y reconoce su admiración ante esa convicción y esa tranquilidad de ánimo y declara que “semejante paraíso en el entendimiento, tal como lo estableció esta mente iluminada y pura, muy pocos lo han disfrutado” (JACOBI, 1785, p. 28. Traducción al español: JACOBI, 2013, p. 146).³

La publicación en 1785 del intercambio epistolar entre Jacobi y Mendelssohn acerca de la escandalosa confesión de Lessing – quien recientemente había fallecido – desató una polémica de amplio alcance entre

3 Lessing asiente. Pero cuando Jacobi lo invita a realizar el salto que le permite abandonar la filosofía, el spinozismo y todas sus consecuencias, el ilustrado se niega a seguirlo y dice que sus piernas son demasiado viejas y su cabeza demasiado pesada.

los contemporáneos, la llamada Polémica del panteísmo o del spinozismo (Cf. SCHOLTZ, 1916). La posibilidad de que este respetado filósofo hubiese adherido a la doctrina maldita, considerada como el compendio de todos los errores y desaciertos humanos, como una construcción monstruosa dictada por el propio diablo, era sumamente inquietante. Los herederos intelectuales de Lessing – los impulsores de la *Aufklärung*– se enfrentaron entonces al problema de intentar desentrañar el sentido de su escandalosa afirmación. ¿Había sido Lessing realmente un spinozista convencido?

Para responder a esta pregunta, primero había que decidir qué significaba ser spinozista. La doctrina del filósofo de Ámsterdam, que hasta ese momento únicamente había sido expuesta para ser criticada, comenzó a ser estudiada y discutida por los principales protagonistas de la escena intelectual, como Kant, Herder y Goethe. Cada uno de los involucrados debió posicionarse frente al sistema de Spinoza y decidir cuál era el auténtico espíritu del spinozismo. Rápidamente se puso de manifiesto el desacuerdo entre ellos (Cf. SOLÉ, 2013).

Pero la polémica no se agotaba tampoco en esa cuestión. Los involucrados pronto reconocieron que lo que estaba en discusión era algo mucho más complejo, íntimamente conectado con las convicciones más fundamentales de la época. La cuestión era decidir si Lessing (y Jacobi) tenían razón. Había que indagar si efectivamente *no había* otra filosofía que la filosofía de Spinoza, si el spinozismo era el producto más riguroso de la razón humana. De modo que tomar posición acerca del supuesto spinozismo de Lessing implicaba preguntarse por el auténtico *espíritu* del spinozismo y conducía, necesariamente también, a plantearse el interro-

gante acerca de *qué es la filosofía*.⁴

Sólo hay una filosofía verdadera, dice Spinoza en su carta a Burgh. No hay lugar, en el universo spinoziano, para genios malignos que se complazcan en engañar a los hombres, haciendo pasar por verdaderas doctrinas o ideas falsas. Un supuesto engaño sistemático de la razón queda totalmente excluido, pues la verdad es, según Spinoza, norma de sí misma y de lo falso. Hay una única filosofía verdadera y Spinoza admite haberla hallado. Ahora bien, ¿en qué consiste esa filosofía? ¿Es la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que expone sistemáticamente todos los aspectos de su pensamiento y le llevó diez años de un arduo trabajo intelectual? ¿Es el conjunto de las definiciones, axiomas y demostraciones que encontramos a lo largo de sus cinco partes? ¿O hay algo más? ¿Qué es, según Spinoza, la

4 Frederic Beiser ha señalado con claridad las distintas dimensiones problemáticas en que se desarrolla la Polémica. Según este autor, la capa exterior consiste en la cuestión biográfica del spinozismo de Lessing, que esconde el problema exegético de la correcta interpretación del spinozismo, que recubre a su vez el núcleo más profundo de la disputa: el problema de la autoridad de la razón (cf. BEISER, 1987, pp. 47 y ss.). Como acabo de proponer, creo que es posible añadir a esta constelación problemática la cuestión de qué es la filosofía. Efectivamente, en los primeros escritos de los representantes del Idealismo alemán, publicados durante los últimos años del siglo XVIII, estas dos cuestiones (cómo hay que entender al spinozismo y qué es la filosofía) parecen entrelazadas, inescindibles. Fichte y Schelling consideraron la doctrina de Spinoza como la forma más coherente que puede asumir el dogmatismo, el cual, junto con el idealismo o criticismo, constituyen los únicos dos sistemas filosóficos posibles. Es en oposición al dogmatismo-spinozismo que ellos construyen sus propios sistemas idealistas. Allí reside, según estos pensadores, tanto su mérito filosófico como la importancia de su figura en la génesis de este movimiento (Véase FICHTE, 1794 y SCHELLING, 1795). Hegel, por su parte, también reserva a esta doctrina un lugar fundamental. Son conocidos los pasajes de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* en los que presenta al spinozismo como el punto de partida esencial de toda filosofía. Hegel incluso afirma que “Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna.” (HEGEL, 1995, p. 305).

filosofía? Reflexionar acerca de esta cuestión e intentar dar una respuesta, es el objetivo de las próximas páginas.

I. FILOSOFÍA, VERDAD Y FELICIDAD

Spinoza no habla explícitamente acerca de qué es la filosofía en la *Ética*. Pero sí aborda este tema en otras dos de sus obras: el *Tratado de la reforma del entendimiento* y el *Tratado teológico-político*. De modo que nuestra indagación ha de comenzar por esos textos.

Como se sabe, uno de los objetivos principales del *Tratado teológico-político* es defender la libertad de filosofar frente a las amenazas de la teología. Para ello, Spinoza analiza las Sagradas Escrituras y concluye que la filosofía y la teología se distinguen tanto por su objetivo como por sus fundamentos: el objetivo de la teología es la obediencia a la ley divina (el mandamiento del amor al prójimo) y se funda en las historias de la Biblia, mientras que el objetivo de la filosofía es la verdad y se fundamenta en las nociones comunes –ideas verdaderas de las propiedades comunes de todas las cosas– que se extraen sólo de la naturaleza. De allí concluye que “ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia” (SPINOZA, 1925, t. III, p. 184. Traducción al español: SPINOZA, 1986, p. 324).

El *Tratado de la reforma del entendimiento* completa esta concepción de la filosofía como la búsqueda desinteresada de la verdad mediante la sola razón, al ofrecer una perspectiva diferente. Spinoza dedica las primeras páginas de esta obra inconclusa a relatar en primera persona cómo surgió en él la decisión de dedicarse a la indagación filosófica.

Según esta narración, fue la experiencia de la futilidad de la mayoría de los eventos de la vida ordinaria lo que lo movió a investigar “si existía algo que fuese un bien verdadero”, algo que por sí solo lograra afectar al ánimo y que le permitiera “gozar eternamente de una alegría continua y suprema” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 5. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 75). Lo que estos párrafos ponen en evidencia es que la necesidad de la investigación teórica se impone como resultado de una experiencia *vital*. La inconstancia de los afectos y la decepción generada por los objetos del mundo, conducen a plantearse la pregunta acerca de la posibilidad de ser realmente felices, acerca de la existencia de un bien verdadero. Se trata de lo que Marilena Chaui llama la experiencia de la contradicción, que tiene el poder “de suscitar la ruptura que inaugura el pensar y el actuar, o sea, la filosofía” (CHAUÍ, 2004, p. 16).

Pero la conexión entre el ejercicio del pensamiento y la práctica vital no concluye allí. Spinoza reconoce, a continuación, que si realmente deseaba descubrir ese bien verdadero, lo primero que debía hacer era cambiar su forma habitual de vida. Debía abandonar la persecución de aquello que los hombres en general – y probablemente también él hasta ese instante – consideran como los máximos bienes: las riquezas, el honor y el placer. Una breve meditación acerca de la naturaleza de estos supuestos bienes basta para revelar que, en realidad, se trata de bienes aparentes e inciertos, que distraen a la mente y que dejan a quien los persigue en un estado de permanente insatisfacción, ya que son mudables, perecederos y finitos. Pero además, reconoce Spinoza, al ser buscados como fines en sí mismos, la riqueza, el honor y el placer se transforman en *males* ciertos que no contribuyen a la felicidad sino que incluso suelen poner en riesgo la propia vida (Cf. SPINOZA, 1925, t. II, p. 7. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 78). Por el contrario, escribe, “un amor hacia una cosa eterna e

infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 7. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 78).

La experiencia de la insatisfacción ante aquellos bienes que supuestamente conducen a la felicidad hacen que Spinoza admita la necesidad de la indagación teórica y el primer resultado de esa meditación acerca del bien verdadero y de la auténtica felicidad le revelan la necesidad de modificar su modo de vivir y su modo de relacionarse con el mundo y con los otros. Para ser feliz, para gozar del bien verdadero, es necesario cambiar la propia conducta. Sin embargo, a pesar de reconocer todo esto, a pesar de ver claramente que los bienes que persigue el vulgo suelen traer tristeza y que lo único que asegura una alegría duradera es el amor a algo eterno e infinito, Spinoza admite que no es capaz de lograrlo, reconoce que no deja de ser afectado por la avaricia, la lujuria y la gloria.

¿Cómo se logra, entonces, el cambio en la forma de vida que requiere la filosofía? ¿Cómo dejar atrás el modo de vivir vulgar que deposita la felicidad en la riqueza, el honor y el placer y entregarse plenamente a la reflexión acerca del verdadero bien, a la búsqueda de la auténtica felicidad?

La respuesta de Spinoza es sencilla y consiste en reemplazar ese círculo vicioso que amenaza con volver impracticable la filosofía, por un círculo virtuoso que refuerza su necesidad:

Sólo veía una cosa: que, mientras mi alma se entregaba a esos pensamientos, se mantenía alejada de dichos afectos y pensaba seriamente en la nueva tarea. Esto me proporcionó un gran consuelo, puesto que comprobaba que esos males no eran de tal índole que resistieran a todo remedio (IBIDEM).

El modo de dejar de lado una vida expuesta al vaivén de las pasiones para poder dedicarse a reflexionar acerca del bien verdadero es *reflexionando*. Mientras se piensa, mientras se ejercita el propio intelecto, no se padece y el temor y la tristeza se mantienen alejados. Además, Spinoza vuelve a recurrir a su experiencia personal para afirmar que los momentos dedicados a la reflexión – que al comienzo eran raros y breves, pero que a medida que fue descubriendo el verdadero bien, se hicieron más frecuentes y más largos – le permitieron descubrir una primera verdad fundamental: que no hay bien ni mal, perfección ni imperfección en la naturaleza porque “todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la naturaleza” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 8. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 79).

Reflexionar mantiene alejadas a las pasiones. El conocimiento verdadero de la naturaleza y sus leyes, resultado de la reflexión racional, permite ordenarlas, moderarlas. La filosofía – la búsqueda de la verdad mediante la razón – que había surgido como una necesidad práctica, como un remedio ante la futilidad de los eventos del mundo, se revela desde el comienzo como sumamente efectiva.

De este modo, Spinoza descubre en qué consiste el “sumo bien” al que hay que enderezar la propia vida si se quiere ser feliz: se trata de la adquisición de una naturaleza humana “más firme” (menos expuesta a los vaivenes de las pasiones), más perfecta (más potente) que consiste en el conocimiento de la naturaleza y la unión del hombre con ella.

La preocupación práctica (ser felices, encontrar un bien que provea un gozo duradero) conduce a la necesidad de asumir una actitud teórica (investigar si ese bien verdadero existe), que implica, a su vez, un cambio en la propia conducta. Esa modificación de la forma de vida se da de un modo doble. El ejercicio de la investigación racional pone en evidencia

que ese bien que se busca es ella misma, pues mientras reflexionamos, conquistamos – aunque sea en brevísimos instantes – ese estado de felicidad. Además, las verdades que descubrimos gracias a esa meditación racional – por ejemplo, que no hay bien ni mal en la naturaleza y que los supuestos bienes que el vulgo persigue suelen tener efectos nocivos – hacen que cambiemos nuestra manera de valorar el mundo y nos alejan de los obstáculos que impiden que conquistemos ese bien buscado. Conocimiento y felicidad se revelan inescindibles. Para encontrar el sumo bien hay que comprender la naturaleza y mientras entendemos, mientras pensamos y conquistamos la verdad, poseemos ese sumo bien.

2. LA FILOSOFÍA, UN CAMINO

Spinoza se pregunta entonces qué debemos hacer para adquirir ese conocimiento verdadero de la naturaleza, esa naturaleza humana más firme que coincide con el sumo bien. ¿Qué hay que hacer, en definitiva, para poder hacer filosofía? “[A]nte todo”, responde, “hay que encontrar el modo de curar el entendimiento y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 15. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 88).⁵ Spinoza pasa

5 Lo otro que hay que hacer es fundar una sociedad. En efecto, según lo que afirman estos párrafos iniciales del *Tratado de la reforma del entendimiento*, la búsqueda de la felicidad es una empresa colectiva, pues no sólo nos esforzamos por conocer la naturaleza sino también por hacer que muchos otros la comprendan en vistas a conseguir una concordancia en entendimiento y en deseo con ellos. El carácter intersubjetivo del proyecto spinoziano se hace patente en este punto: no solo hay que conocer la naturaleza, sino también procurar que los otros la conozcan. Para ello, hay que formar una sociedad, “a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 9. Traducción al español:

entonces a reflexionar acerca de los modos de conocer, el método y la certeza.

El primer resultado de este desarrollo, que ocupa el resto de las páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento*, es que no hay un criterio de certeza diferente de la verdad misma. “Para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera” (Ibidem),⁶ escribe.

Por lo tanto, el verdadero método, afirma Spinoza –discutiendo implícitamente con Descartes– “no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma [...] o las ideas” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 15. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 88). El método no es una antesala para la filosofía. No es un procedimiento para examinar las ideas ya adquiridas según un criterio extrínseco de verdad. El auténtico método, afirma Spinoza, es el *camino* a través del cual se buscan las ideas verdaderas. Así pues, la purificación del propio entendimiento, la reforma de las facultades del conocimiento que Spinoza nos insta a realizar en pos de la felicidad no es un requisito previo para hacer filosofía. Al contrario, podemos pensar que ese camino de desenmascaramiento de los propios prejuicios y de los errores que impiden conocer la verdad, ese ejercicio de purificar la propia mente y librarla de la falsedad, *es ya* la filosofía misma.

SPINOZA, 1988 b, p. 80). Si bien es sumamente interesante, no nos detendremos aquí en este aspecto del proyecto ético-filosófico de Spinoza.

6 La misma idea reaparece en la *Ética*: “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera “y no puede dudar de la verdad de eso que conoce” (E II, p. 43. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 148)

Podemos intentar entonces dar una respuesta al interrogante que nos habíamos planteado: ¿Qué es la filosofía para Spinoza? Según el *Tratado teológico-político*, la filosofía es la búsqueda desinteresada de la verdad. Según el *Tratado de la reforma del entendimiento*, la filosofía se impone a los seres humanos en virtud de una necesidad práctica, la necesidad de indagar la existencia de un bien verdadero; y se revela ella misma como ese bien verdadero. La filosofía, como ejercicio de la reflexión racional, de la propia capacidad de pensar, es la verdad misma, es el encadenamiento de las ideas verdaderas, es el camino que conduce de una verdad a otra.

La filosofía es, por lo tanto, el camino de descubrimiento de la verdad, es la reforma del propio entendimiento, que consiste en deshacerse de los errores y prejuicios que obstaculizan el pensamiento, que no permiten el acceso a las ideas verdaderas. La filosofía se revela, pues, como una práctica de auto-liberación de los obstáculos que impiden el pensamiento, que anulan la acción.

La filosofía no es caracterizada por Spinoza como la posesión misma de la verdad, no es doctrina, no es *ya* el saber poseído, sino que es una práctica, una búsqueda, un camino hacia un objetivo (la libertad, la virtud, la felicidad). Por lo tanto, si la *Ética demostrada según el orden geométrico* es la filosofía de Spinoza, *su espíritu* – ese espíritu que Lessing y Jacobi intentaron desentrañar, que se transformó en el centro de un acalorado debate a finales del siglo XVIII en Alemania y que, podemos pensar, continúa siendo buscado por los lectores del filósofo de Ámsterdam – no puede agotarse en ser un compendio bien ordenado, deductivamente conectado, de todas las verdades acerca de la naturaleza y acerca del ser humano a las que su autor logró elevarse. Tiene que ser algo más.

No es difícil encontrar, en ciertos momentos del desarrollo argumental de la *Ética*, señales de que esto es así, de que el espíritu de la filosofía de Spinoza no consiste en ser una doctrina positiva particular, ni tampoco en el principio según el cual todo tiene una causa, sino que es algo más. De hecho – y esta es mi propuesta – toda la *Ética* puede ser leída como la exhortación a llevar a cabo una tarea: eliminar los obstáculos que impiden que los seres humanos puedan ejercer su potencia, guiar a los lectores comprometidos en la remoción de los impedimentos para pensar, para descubrir la verdad, para acceder a la intuición intelectual en la que se revela la totalidad. Spinoza pone esto de manifiesto en determinados pasajes de la obra en los que, eximido del rigor de la demostración geométrica, puede hablarle al lector de manera directa, explicitando sus objetivos. Estos pasajes son el famoso Apéndice a la primera parte, los escolios de las proposiciones 47 y 49 de la segunda parte, los prefacios a las partes tercera, cuarta y quinta, además de unos pasajes incluidos en los últimos dos escolios de la obra. A continuación propongo un rápido recorrido por estos textos.

3. EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA SPINOZIANA EN LA *ÉTICA*

El Apéndice a la primera parte de la *Ética* es, quizás, donde más explícitamente se ha plasmado este espíritu práctico y emancipatorio de la filosofía spinoziana: “Con lo dicho”, comienza Spinoza ese conocido texto, “he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades (...)” y luego de enumerarlas, añade: “Además, siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien”. Sin embargo, como reconoce que aún quedan muchos prejuicios “que podrían y pueden, en el más alto gra-

do, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas”, dedica el Apéndice a examinarlos. Descubre entonces que existe un prejuicio originario – “el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin” – a partir del cual surgen muchos otros – como la creencia de que poseemos libre albedrío y la noción de un Dios trascendente, personal, providente, que premia y castiga a sus creaturas y que ha creado la naturaleza para que los seres humanos se sirvan de ella y lo alaben. El Apéndice se dedica, primero, a mostrar por qué la mayoría de los seres humanos son tan propensos a estos prejuicios y luego, a refutarlos y a mostrar su conexión con otros errores comunes. Spinoza concluye este desarrollo con la advertencia de que si todavía quedan algunos prejuicios de la misma clase, “cada cual podrá corregirlos a poco que medite” (E I, Ap. Traducción al español: SPINOZA, 1980, pp. 89 y ss).

La importancia que el propio Spinoza otorga a este procedimiento de desenmascaramiento del error y de anulación de los prejuicios se pone, así, claramente en evidencia. Sólo extirpando estos errores de la mente se puede comenzar a comprender la verdad, se puede acceder a la noción de un Dios que existe y obra en virtud de la necesidad de su naturaleza, que produce necesariamente infinitos modos finitos que existen en él. Todas las ideas verdaderas que Spinoza ha expuesto a lo largo de la primera parte de su *Ética* no logran afirmarse en las mentes de aquellos cuyo entendimiento está nublado por estos prejuicios. La filosofía spinoziana se revela, así, como un procedimiento de reconocimiento de la verdad que implica, como su correlato necesario, el proceso de auto-liberación de los errores que nublan la propia mente y que echan sus raíces tanto en los supuestos saberes heredados de la tradición como en la naturaleza finita de la mente humana.

La segunda parte de la *Ética* se concentra en la naturaleza del alma humana y del cuerpo y, entre medio de sus demostraciones, continúa con la exhortación explícita a liberarse del poder nocivo de los prejuicios, particularmente de aquellos que surgen de la confusión entre las ideas, las imágenes y las palabras. El escolio de la proposición 47 – proposición fundamental en la que se afirma que todos los seres humanos poseemos una idea adecuada de la naturaleza de Dios – explica por qué usualmente los hombres no tienen un conocimiento de Dios tan claro como el de ciertas nociones comunes, esto es, ideas verdaderas de las propiedades de las cosas, como por ejemplo la extensión o el movimiento. La razón yace, según Spinoza, en que los hombres “no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos y a que han unido al nombre de «Dios» imágenes de las cosas que suelen ver” (E II, P 47, Esc. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 155). Se trata, sin embargo, de un error que difícilmente se puede evitar, pues los hombres “son continuamente afectados por cuerpos exteriores” (IBIDEM).

Esta idea de que la mayoría de los errores consisten en que “no aplicamos con corrección los nombres a las cosas” (IBIDEM), la utiliza Spinoza para demostrar, en las proposiciones siguientes, que la voluntad y el entendimiento son, en realidad, una única y misma cosa. Que la certeza es algo positivo y no la ausencia de duda y que la falsedad es sencillamente la ausencia de una idea adecuada que impida que una determinada idea inadecuada se afirme en la mente. Según el escolio a la proposición 49, muchos ignoran la auténtica naturaleza de la voluntad porque confunden las imágenes, las palabras y las ideas. En efecto, quienes no distinguen entre ideas e imágenes consideran que las ideas son como “pinturas mudas en un lienzo” y no reconocen que las ideas, en cuanto que son ideas, implican ya una afirmación o una negación. “Pero de tales prejuicios”, concluye Spinoza, “podrá desembarazarse fácilmente quien atienda a la naturaleza del

conocimiento, la cual no implica en absoluto el concepto de la extensión, y entenderá así claramente que la idea (supuesto que es un modo del pensar) no consiste ni en palabras, ni en la imagen de alguna cosa” (E II, P 49, Esc. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 159).

La confusión acerca de la naturaleza del conocimiento y la incapacidad de distinguir entre concepto, imagen y signo hacen que los seres humanos afirmen la existencia de una facultad de afirmar y negar ideas, una voluntad incondicionada capaz de asentir a lo oscuro y confuso, de rechazar lo claro y distinto, e incluso de permanecer en la duda. Levantar este prejuicio, que Spinoza reconoce como connatural al hombre, es la condición necesaria para lograr aprehender la auténtica naturaleza de la propia mente humana.

El prefacio a la tercera parte de la *Ética* vuelve a explicitar la necesidad de que los lectores abandonen ciertos prejuicios generalmente admitidos, como condición necesaria para generar un cambio radical en la manera de pensar. Spinoza denuncia en las primeras líneas de este prefacio el prejuicio de concebir al hombre “como un imperio dentro de otro imperio” (E III, Pref. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 167), esto es, como un ser que perturba el orden de la naturaleza, que vive según leyes y reglas propias que se aplican únicamente a él. A lo que se añade la noción de que la causa de su impotencia y su inconstancia se encuentra en un vicio de la naturaleza humana, “a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan” (IBIDEM).

Aceptar esta visión del ser humano impide reconocer que, al igual que todos los otros seres existentes, los seres humanos son modos finitos que existen en la sustancia y que su esencia actual consiste en el esfuerzo por perseverar en su ser con la máxima potencia posible. En esa búsqueda

del aumento de la propia potencia, los afectos y las pasiones, como el amor, el odio, el temor y la esperanza, juegan un rol fundamental. De modo que la vida afectiva de los seres humanos – que la mayoría considera erróneamente como errática, incomprensible y arbitraria – se despliega, al igual que todos los otros aspectos de sus vidas, según leyes necesarias que permiten explicar, entender y, de este modo, manejar los propios afectos. Lejos de pretender anular ese aspecto de su existencia, Spinoza pone en evidencia la potencia propia de la dinámica de los afectos, y revela su centralidad tanto para un proyecto ético como para la construcción política. Pero para ello, primero apunta sus armas contra el prejuicio tan arraigado entre los filósofos y los hombres comunes, según el cual la vida afectiva no puede ser objeto de estudio científico, ya que no obedece a ninguna ley.

Asimismo, la cuarta parte de la *Ética*, titulada *De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos*, dedica su prefacio a combatir, antes de abordar su tema específico, ciertos prejuicios sumamente dañinos. Retomando uno de los temas del Apéndice a la primera parte, Spinoza ofrece aquí una explicación genética del origen de las nociones vulgares de *perfección*, *imperfeción*, *bien* y *mal*, para poner en evidencia que se trata de ideas inadecuadas que resultan del procedimiento de comparar las cosas, tanto las naturales como las hechas por el hombre, con un modelo ideal – una idea universal – que cada uno forja según su experiencia propia. “Vemos, pues,” afirma Spinoza, “que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas” (E IV, Pref. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 246). Lo mismo sucede con las nociones de bien y mal, que según Spinoza son nociones que formamos “a partir de la comparación de las cosas entre sí” (Ibid. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 248). No se trata, pues, de propiedades positivas, reales de las cosas, sino

del modo en que las imaginamos. Bueno y malo, perfecto e imperfecto, son maneras en que concebimos las cosas, siempre en relación con nuestro punto de vista particular, condicionado por nuestra experiencia previa y por nuestras otras ideas imaginativas. Como ya ha demostrado Spinoza, en la naturaleza no hay ni bien ni mal, ni perfección ni imperfección.

Atribuir estas nociones a las cosas representa una tergiversación de la realidad, que impide romper con la ética de la trascendencia propia de todas las religiones tradicionales. No hay un bien absoluto y verdadero al que toda la creación deba tender, sino que de lo que se trata es de reconocer de manera autónoma qué es lo auténticamente bueno *para* cada uno. Este camino, que Spinoza recorre a lo largo de esta cuarta parte de la *Ética*, pone en evidencia que lo bueno es lo que aumenta la propia potencia de obrar. En este sentido, Spinoza afirma que “el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios” (E IV, P 28. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 271), y que “no hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón” (E IV, P 35, Cor. I. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 277). El esfuerzo por conocer – la decisión de llevar una vida de conocimiento – no puede ser el resultado de una imposición exterior, no puede ser efecto de la obediencia pasiva a una ley heterónoma. Cada uno debe poder reconocer por sí mismo ese fin ético-político al que todo ser humano tiende. La búsqueda del bien verdadero es siempre, indefectiblemente un acto de libertad. Y para ello, es necesario desprenderse del nocivo prejuicio de que en la naturaleza hay un bien y un mal absolutos, que las cosas reales pueden ser perfectas o imperfectas en sí mismas.

Finalmente, los prejuicios que la quinta parte de la *Ética* intenta desterrar son, quizás, los más arraigados. Spinoza dedica el prefacio a combatir contra la idea de que el alma tiene una potestad absoluta sobre los

afectos –opinión que atribuye a los estoicos y también a Descartes. Spinoza expone, entonces, la opinión de Descartes para luego refutarla. Según la teoría cartesiana, el alma está unida al cuerpo en la glándula pineal, que se encuentra en el cerebro. Por medio de esta glándula, el alma percibe todos los movimientos que se dan en el cuerpo propio y también en los objetos exteriores. Además, por medio de ella y de su acción sobre los llamados espíritus animales, el alma puede mover al cuerpo, “con sólo quererlo” (E v, Pref. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 330). Las voliciones del alma están, según Descartes, unidas por naturaleza a cierto movimiento de la glándula, aunque ese vínculo puede ser modificado mediante el hábito. La conclusión de Descartes, según la reproduce Spinoza, es que “ninguna alma es tan débil que no pueda, bien dirigida, adquirir un absoluto poder sobre sus pasiones” (Ibid. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 331).

Spinoza se horroriza de que un filósofo como Descartes, que pretende buscar la claridad y distinción, haya adoptado una hipótesis tan oscura que recuerda a las cualidades ocultas de la física escolástica. En vez de recurrir a la causa próxima para explicar la unión del alma y el cuerpo, Descartes ha recurrido, reprocha Spinoza, a la causa del universo entero. Tampoco logra explicar, según él, cuál es la relación entre la voluntad y los movimientos de la glándula. Además, se equivoca respecto de la naturaleza del alma, respecto de la esencia del cuerpo, respecto de la constitución de la glándula, y también acerca de la voluntad y la libertad. Se trata, en definitiva, de una doctrina construida sobre ideas inadecuadas y es, por lo tanto, falsa.

Aceptar esta arraigada creencia acerca del total imperio de la mente sobre el cuerpo impide reconocer la enseñanza fundamental de la ética spinoziana: que el único remedio contra las pasiones es el conocimiento

verdadero y que la virtud consiste precisamente en conocer y comprender a la naturaleza y a nosotros mismos (Cf. E v, Pref. y IV, Esc).

En segundo lugar, esta última parte de la *Ética* se enfrenta a otro de los grandes prejuicios acerca de la felicidad que mantienen a los seres humanos en estado de servidumbre. Se trata de una creencia sumamente extendida, fomentada por las religiones tradicionales, y por lo tanto difícil de combatir: la idea de que el alma individual es inmortal, a la que se añade la noción de que la felicidad consiste en una recompensa que Dios otorga a los piadosos después de la muerte. Este prejuicio es, quizás, el principal obstáculo que impide la puesta en práctica de una ética spinoziana.

Luego de demostrar geoméricamente en qué consiste la auténtica eternidad del alma y el verdadero amor a Dios, Spinoza afirma en la anteúltima proposición de esta quinta parte que la eternidad del alma no tiene ninguna relevancia para la moral. Aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, dice, consideraríamos como primordial lo referido a la firmeza del ánimo y la generosidad, esto es, los preceptos de la razón que enseñan cuál es el camino para lograr el aumento de la propia potencia. Sin embargo, en el escolio a esa proposición 4I, reconoce que el vulgo suele pensar de otra manera. Creen que son libres cuando obedecen a su libidine y en cambio creen que ceden en su derecho cuando son obligados a vivir según los preceptos de la ley divina. Viven la moralidad como una imposición exterior y únicamente la obedecen por la esperanza de un premio o el temor a un castigo después de la muerte. Si no creyesen esto, continúa, y por el contrario pensarán que las almas mueren con el cuerpo y que no hay otra vida, retornarían a su condición propia y se guiarían por su apetito. Spinoza denuncia esta actitud como absurda y compara a quienes la asumen con alguien que “al no creer que pudiera nutrir eter-

namente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales” o que “al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón” (E V, P 41, Esc. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 365). Todo esto es, según Spinoza, tan absurdo “que apenas merece comentario” (Ibidem).

Sólo si sabemos que no nos aguarda el paraíso celestial ni el castigo infernal después de la muerte sino que nuestra beatitud es algo que se consigue en esta vida terrena, se comprende el sentido profundo de la conocida proposición con la cual Spinoza concluye su *Ética* y que nos permitimos citar aquí: “la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella” (E V, P 42. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 365).

4. REFLEXIONES FINALES

La *Ética*, la obra en la que se plasma la filosofía de Spinoza, es ciertamente la exposición de un sistema, consiste en un despliegue ordenado y exhaustivo de las demostraciones de los conceptos fundamentales de una ontología, una gnoseología, una antropología, una teoría política, una ética. Pero su *espíritu* no se agota en ello. Porque además, y quizás principalmente, la *Ética* es la exhortación a recorrer el camino que conduce al descubrimiento de cada una de esas verdades – y de muchas otras que se siguen de ellas – por nosotros mismos. Este descubrimiento, esta producción de las ideas verdaderas por nosotros mismos – esta acción de conocer y comprender – es el único modo de que realmente las aceptemos y las hagamos propias. La filosofía no es, por lo tanto, según Spinoza, la doctrina

de la sustancia y su despliegue en el universo. No es un cuerpo de teorías que tengamos que aceptar dogmáticamente en virtud de la autoridad de quien las enuncia. La filosofía, que se impone como una necesidad vital, que surge de la experiencia decepcionante ante la futilidad de los objetos mundanos, se revela, ella misma, como una práctica. Es la práctica del descubrimiento de la verdad que implica, como su contrapartida necesaria, la lucha constante contra los prejuicios, contra los errores y la ofuscación. La filosofía spinoziana es la exhortación a llevar a cabo una tarea – tarea que consiste, ella misma, en la realización de la sabiduría, el ejercicio de la libertad y el goce de la felicidad. Este es, en mi opinión, el espíritu de la filosofía de Spinoza, una filosofía que se erige sobre la identidad fundamental entre pensar y actuar, que reconoce y hace propias las limitaciones constitutivas del ser humano – modo finito de la sustancia – y que no promete más recompensas que el hecho mismo de practicarla.

Ciertamente, esta concepción de la filosofía requiere una transformación radical de nuestra manera de pensar que se plasma en una tarea infinita. La exigencia de deshacerse de los prejuicios, atreverse a pensar por sí mismo y rechazar una versión errónea – aunque muchas veces más tolerable, más amable – de la realidad es un desafío que puede parecer demasiado inmenso. Quizás tenga razón, una vez más, Spinoza y sea cierto que su filosofía no es la mejor... pero, ¿hay otra?

REFLECTIONS ON THE SPIRIT OF SPINOZA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: This article focuses on Spinoza's conception of philosophy. Based on what is stated on *On the Improvement of the Understanding* and the *Theologico-Political Treatise*, we propose that Spinoza does not consider philosophy as an already possessed knowledge, but as the pursuit of truth, closely linked to the pursuit of happiness. Philosophy is, according to this conception, a practice that involves the process by which human beings become free of prejudices and errors that prevent them from apprehending truth, and that hinder their thought and their action. This path of self emancipation of error is, according to our proposal, the authentic spirit of philosophy according to Spinoza, what, as we will show, is explicitly expressed in certain passages of his *Ethics*.

KEYWORDS: truth, happiness, philosophy, practice, emancipation, freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEISER, F. (1987) *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge. Massachusetts / London: Harvard University Press.

BELL, D. (1984) Spinoza. In: *Germany From 1670 To The Age Of Goethe*. Londres: University of London.

CHAU, M. (2004) *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.

FICHTE, J. G. (1794/95) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Jena: Gabler.

HEGEL, G. W. F. (1995) *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

JACOBI, F. H. (1785) *Über die Lehre des Spinoza*. In: *Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau: Gottlieb Löwe.

_____. (2013) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses*

Mendelssohn. En: AAVV, *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

OTTO, R. (1994) *Studien zur Spinozarezeption*. In: *Deutschland im 18. Jahrhundert*. Peter Lang, Frankfurt a.M.

SCHRÖDER, W. (1987) Spinoza. In: *der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann: Würzburg.

TAVOILLOT, H-P. (1996) *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la Querelle du panthéisme. 1780-1789*. París: CERF.

TIMM, H. (1974) *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. I: *Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

SCHELLING, F. W. J. (1795) *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Bd. 3, Heft 3

SCHOLZ, H. (1916) *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*. Berlín: Verlag von Reuther & Richard.

SOLÉ, M. J. (2011) *Spinoza en Alemania 1670-1789, historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Brujas.

_____. (2013) “Estudio preliminar. La Polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias”. En: AAVV, *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo*. Selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

SPINOZA, B. (1925) *Opera*, edición de C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winter. Tomo II: *Tractatus de intellectus emmendatione*. Tomo III: *Tractatus theologicus-politicus*. Tomo IV: *Correspondencia*.

_____. (1986) *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid: Alianza.

_____. (1988 a) *Correspondencia*. Estudio preliminar, traducción y notas de A. Domínguez, Madrid: Alianza.

_____. (1988b) *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos Metafísicos*. Traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid: Alianza.

Recibido: 14/03/2016

Aceito: 07/10/2016