

Chantal Jaquet

SPINOZA O LA PRUDENCIA

Chantal Jaquet

SPINOZA O LA PRUDENCIA

COLECCIÓN
NOCIONES
COMUNES



*tinta
limón*

-EDICIONES-

Jaquet, Chantal

Spinoza o la prudencia - 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2008.

80 p. ; 20x15 cm. - (Nociones comunes; 9)

ISBN 978-987-23140-6-4

I. Filosofía. I. Título

CDD 190

Traducción: Axel Cherniavsky

Diseño: Cucho Fernández

Derechos reservados

© 2008 Tinta Limón Ediciones

Casilla de correo, sucursal

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.tintalimonediciones.com.ar

Esta obra, editada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, recibió el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio de la Embajada de Francia en Argentina.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

<i>Prólogo: Violentar el pensamiento</i>	7
<i>Nota del editor</i>	9
<i>Introducción</i>	II
<i>Primera parte: El lema Cautae</i>	
I. La prudencia práctica o el arte de adaptarse al vulgo	16
II. La prudencia teórica o la virtud del entendimiento	21
<i>Segunda parte: La prudencia en el Tratado de la reforma del entendimiento</i>	
I. La prudencia práctica en el prólogo	25
II. De la prudencia práctica a la prudencia teórica en el prólogo	27
III. La prudencia teórica	33
<i>Tercera parte: La lógica o el arte de perfeccionar el entendimiento</i>	
I. Prudencia y lógica en los <i>Principios de la filosofía de Descartes</i>	43
II. Prudencia y lógica en los <i>Pensamientos metafísicos</i>	52
<i>Cuarta parte: La filosofía: libertad y salvación</i>	
I. Lógica y filosofía en el <i>Tratado teológico-político</i>	57
II. Del conocimiento de la Naturaleza a la salvación en la <i>Ética</i>	62
III. Salvación y política en el <i>Tratado político</i>	70
<i>Conclusión</i>	75
<i>Bibliografía</i>	77

Prólogo

Violentar el pensamiento

I

¿Cómo se llama ese momento en el cual la potencia de pensamiento no se está efectuando? *Impotencia* del pensamiento, dice Gilles Deleuze.

La *estupidez*, en ciertas ocasiones, es otro nombre para ese mismo momento: cuando los signos del mundo no nos violentan lo suficiente como para que el pensamiento piense.

Siguiendo este razonamiento, podríamos también oponer *banalidad a creación*, a *acto*.

Ninguna situación es banal o interesante de por sí. Cuando un encuentro fuerza a una potencia a efectuarse estamos ante una situación no-banal. En cambio, se vuelven banales aquellas realidades que no logran forzar a que una potencia se efectúe, y se despliegue.

Lo que pasa tiene un juego complejo con la disposición de las propias energías y capacidades, con nuestra atención a los signos del *afuera*. Esos signos son los que tienen la capacidad de sacarnos de un sueño impotente para ligar mundo y vida a una práctica *lectora* (de signos).

Es posible que a veces padezcamos un desfase entre nuestra capacidad de lectura –cómo comprender, cómo recortar, cómo predisponerse– y los signos que advienen. Entonces, los sentidos del cuerpo y la inteligencia de nuestros lenguajes desconocen la semiótica mundana, banalizándose el ser pensante como indiferencia frente al mundo. Mundo y vida quedan desligados por una impotencia del alma.

La *cautela* se vuelve un modo de elaborar estas inclinaciones íntimamente perezosas de lo humano. Frente a las cuales no basta nunca estar advertidos, porque renacen una y otra vez en cientos de situaciones próximas, cotidianas. *Ser cautelosos con lo banal*. Ser prudentes: asumir una res-

ponsabilidad por (con) la complejidad del mundo y estar alerta a la emisión de nuevos signos. Abandonar los modelos y los juicios. Ser cautos: elaborar diagnósticos. La cautela como necesidad de fugarse de la propia estupidez. Porque tras los signos, detectamos vidas buscando lidiar con su propia impotencia. La interlocución con esos signos produce pensamiento.

La prudencia además tiende a evaluar activamente los momentos de tristeza: nos permite eludir la inmunización o el acomodo que ellos nos proponen. Y dejar, por fin, que nos violenten el pensamiento.

II

Spinoza no es una novedad entre nosotros. La novedad, en todo caso, es la persistencia de su provocación. Una persistencia que se renueva en textos que, como el de Chantal Jaquet que aquí presentamos a los lectores argentinos, vuelve a enfrentar filosóficamente cuestiones ligadas a la pedagogía, el conocimiento, las creencias y la política. Es ésta una provocación que no puede evitar su reverso, en el que la filosofía resulta evaluada a su vez por la pedagogía, el conocimiento, las creencias y la política.

Tomemos este nuevo retrato de Spinoza. La filosofía que no busca un lector, sino un devenir filósofo de la mujer y el hombre común. La prudencia como elaboración de este devenir filosófico, y no como prevención aristocrática frente al vulgo (Strauss).

La filosofía de Spinoza no sería comunicación vertical de conocimientos del sabio al ignorante, sino práctica viva de una felicidad transindividual que no permite concebir la sabiduría como propiedad a transmitir. De allí que no sea posible pensar la prudencia como tonalidad ética de una pedagogía. La prudencia es evaluación de signos, invitación, alegría común.

¿Pero de qué está hecha esa alegría común? Jaquet atribuye al pensamiento spinozista del estado una raíz antropológica, natural. Mucho se ha discutido sobre esto durante los últimos años. No hay humanidad sin institución, pero la institución es invención humana. De allí que lo propiamente humano, lo natural y antropológico, sea la política: líneas conflictivas de composición entre seres finitos que querrían no hacer de la existencia una meditación sobre la muerte.

Tinta Limón, agosto del 2008

A lo largo de este libro las referencias están dadas en la edición Garnier Flammarion, 4 volúmenes. Las obras de Spinoza están designadas por las siguientes abreviaturas:

Obras I:

Tratado breve [Court Traité] (TB).

Tratado de la reforma del entendimiento [Traité de la réforme de l'entendement] (TRE).

Los principios de la filosofía de Descartes [Les Principes de la philosophie de Descartes] (P).

Apéndice que contiene los Pensamientos metafísicos [Appendice contenant les Pensées métaphysiques] (PM).

Obras II:

Tratado teológico-político [Traité théologico-politique] (TTP).

Obras III:

Ética [Éthique] (E); los números romanos indican la parte, los números arábigos el número de la proposición, S designa el escolio, C el corolario, D la definición.

Obras IV:

Tratado político [Traité politique] (TP).

Correspondencia [Lettres] (C).

Introducción

Si la lectura es un encuentro entre dos espíritus que dialogan silenciosamente, es necesario constatar que generalmente la cita con Spinoza es fallida y que este “filósofo de la felicidad” desencadenó muchas pasiones tristes. El comentador, cuyo rol consiste en hacer las presentaciones y en favorecer el nacimiento de un *tête-à-tête* entre el filósofo y su público, es víctima de un doble abandono, pues el pensamiento spinozista se presenta originariamente como una doctrina sin lector y sin autor.

Sin lector primero, porque incluso antes de ser redactados y comunicados, los escritos de Spinoza son prohibidos. Nacido en 1632 en una familia de comerciantes judíos portugueses establecidos en Ámsterdam para escapar a la inquisición, Spinoza fue excluido de su comunidad, luego de su excomunión por herejía en 1656. La conclusión del *herem* pronunciado contra él es clara: “Sepan que no deben tener con Spinoza ninguna relación ni escrita ni verbal. Que no le sea hecho ningún favor y que nadie se le acerque menos de cuatro codos. Que nadie permanezca bajo el mismo techo que él y que nadie lea ninguno de sus escritos.” El filósofo holandés vivió entonces en Rijnsburg, en donde ejerció para vivir el oficio de pulidor de lentes, se instaló luego en Voorburg en 1663, después en La Haya, rechazando por deseo de independencia tanto la oferta de una pensión concedida

por el *Grand Condé* como la propuesta de una cátedra de filosofía en Heidelberg. Luego de su muerte en febrero de 1677, los Estados holandeses prohibieron sus obras póstumas publicadas por sus amigos, a causa de su carácter impío.

La censura fue levantada desde entonces, pero la presencia de lectores subraya todavía más la ausencia paradójica de autor. En efecto, el único libro publicado en vida con su nombre, en 1663, expone los principios de la filosofía de Descartes y no busca apartarse ni un centímetro de él, según Louis Meyer, que redactó el prólogo. “Que no se crea que da a conocer aquí sus propias ideas o incluso ideas que tengan su aprobación” (*Principes de la philosophie de Descartes*, Éditions Garnier Flammarion, p. 235). Es entonces bien difícil discernir el verdadero pensamiento de un Spinoza que juega menos el rol de autor que el de actor de la filosofía cartesiana. Los *Pensamientos metafísicos*, publicados como apéndice a los *Principios*, plantean las mismas interrogaciones, pues contienen una discusión crítica de la metafísica escolástica que sigue la perspectiva cartesiana sin revelar directamente las posiciones spinozistas.

En cuanto al segundo libro, publicado en vida en 1670 anónimamente, parece introducirnos en el corazón de la doctrina estableciendo firmemente la tesis según la cual la libertad de filosofar, lejos de amenazar la verdadera piedad y la paz pública, asegura al contrario su conservación. Sin embargo, el *Tratado teológico-político* nos deja todavía en la antecámara del pensamiento spinozista, porque está escrito con la intención de generar la adhesión de los filósofos moderados y sobre todo de los protestantes liberales a la doctrina de la tolerancia. El autor sin duda hace concesiones, pues se compromete ante las autoridades de su patria a quitar toda afirmación “contraria a las leyes del país o nociva para la salvación común” y confiesa sus esfuerzos por “no escribir nada que no esté enteramente de acuerdo con las leyes del país, la libertad y las buenas costumbres” (TTP, 20, p. 336).

¿Hay que concluir que el “verdadero” Spinoza no se encuentra más que en sus escritos póstumos? Aquí también, la cita corre el fuerte riesgo de ser fallida, porque el *Tratado breve* que expone el pensamiento del joven Spinoza no es un libro original. Redactado según

notas tomadas por auditores a lo largo de las conferencias dadas entre 1659 y 1660 ante un círculo de discípulos, debe ser manipulado con circunspección. En cuanto al *Tratado de la reforma del entendimiento*, que data probablemente de 1661, y al *Tratado político*, empezado en 1675, dejan a los lectores con hambre, pues no están terminados, sin duda voluntariamente en un caso, involuntariamente en el otro, interrumpido por la muerte de Spinoza en 1677. En el primero, el carácter incompleto plantea la delicada cuestión de saber por qué Spinoza suspendió la redacción de su tratado de purificación del entendimiento; en el segundo, plantea un problema de establecimiento riguroso del texto en la medida en que el borrador bien elaborado desde el comienzo es reemplazado por la escritura más apresurada de los últimos capítulos. La *Ética* finalmente, la obra mayor, redactada y retocada entre 1661 y 1675, invita a pensar más según Dios que según un sujeto que filosofa en primera persona, de tal manera que el diálogo entre el autor y lector parece volverse el monólogo infinito de una Sustancia única que soliloquia a la manera de los géometras, desplegando su potencia y sus efectos.

En estas condiciones, ¿cómo leer a Spinoza? La diversidad de estatus de sus obras hace volar en pedazos el concepto tradicional de autor, a tal punto que la mayoría de sus comentaristas renuncian a presentar una visión panorámica de su pensamiento deshaciéndose rápidamente los *Principios de la filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos* para reducir el sistema ante todo a la *Ética*. El pensamiento spinozista comprende sin embargo una unidad que es importante descubrir a fin de definir el lugar y la función de cada libro en la economía del sistema. El problema consiste entonces en encontrar claves de lectura que permitan ofrecer una visión panorámica del *Corpus* sin relegar ciertas obras al granero de los pastiches o de los bosquejos de juventud.

Es cierto que la definición de un método de lectura para comprender el sistema plantea la cuestión de una elección arbitraria de las reglas y se enfrenta con la objeción escéptica del criterio del criterio. Para escapar a una regresión al infinito, basta con adentrarnos en la vía abierta por Spinoza en el párrafo 27 del *Tratado de la reforma del entendimiento*: el buen método no precede al conocimiento, procede

de él; no es anterior, sino interior a él. Dicho de otro modo, el método de lectura se desprende **de** y **a partir de** la lectura, de manera que las reglas son dadas por Spinoza mismo. Para encontrarlo, hay que seguir entonces el primer precepto que Spinoza ofrece explícitamente a su lector a lo largo de toda su correspondencia. Cada carta que dirige a sus amigos comienza con la famosa máxima “*Caute*” (Sé prudente) que le servía de sello y de lema. Ahora bien, ¿qué es un lema sino una orden, una regla que engloba a todas las otras y resume por su precisión y su concisión el pensamiento de un autor? Es por eso que conviene primero elucidar la significación filosófica real de este instrumento privilegiado que abre las puertas del sistema.

Primera parte El lema *Caute*

Según Freudenthal, la máxima “*Caute*” que remite etimológicamente a la idea de cautela, de precaución o de prudencia expresa una regla de desconfianza: “Desconfie¹, tal era el lema inscrito sobre su sello” (Spinoza, *Sein Leben und Seine Lerhe*, p. 174). En realidad, aunque Spinoza confiese en repetidas oportunidades su desconfianza a lo largo de su correspondencia, sobre todo para con su alumno Casearius (C 9) o para con Leibniz (C 72), es poco probable que haya elegido como lema un afecto pasional triste. La desconfianza es una forma de miedo, es decir, de “tristeza inconstante nacida de la imagen de una cosa dudosa” (E III, 18, S2). Implica por consiguiente una disminución de nuestra perfección y no podría constituir un lema meditado. Una filosofía de la felicidad que comenzase con una máxima de tristeza sería idéntica a una sabiduría en donde la pasión valiese como razón. La fórmula no debe ser entendida entonces como una forma pasional de desconfianza, sino como una forma racional de prudencia.

1. La expresión en francés es *méfie toi* y corresponde al verbo *se méfier*. El prefijo francés *-mé* es más suave que el español *-des* y significa “mal”: como en *se méfier*, confiar mal, o en *mépriser*, apreciar mal. Sin embargo, *desconfiar* como *despreciar*, en estos casos, siguen siendo las traducciones más cercanas (N. del T.).

I. La prudencia práctica o el arte de adaptarse al vulgo

¿Hay que estimar entonces con Leo Strauss que, con este lema, Spinoza “no apuntaba esencialmente a la prudencia requerida en las investigaciones filosóficas, sino la prudencia necesaria al filósofo en su trato con los no-filósofos?” (*le Testament de Spinoza*, éditions du Cerf, p. 233)? La máxima recubriría según él todo un arte de escribir y de hablar *ad captum vulgi*, es decir conforme a la comprensión del vulgo, fundado sobre la distinción entre un sentido esotérico, escondido, de uso interno, y un sentido exotérico, aparente, de uso externo. Leo Strauss sostiene que no sólo Spinoza esconde la verdad en el *Tratado teológico-político*, sino que no duda en contradecirse y en afirmar lo contrario de lo que piensa. Para discernir lo verdadero de lo falso, “la regla adecuada para leer el *Tratado* es la siguiente: ante una contradicción, considerar el enunciado más alejado de lo que Spinoza pensaba que correspondía a la opinión del vulgo como la expresión de su verdadero pensamiento” (*Op. cit.*, p. 240).

Es cierto que, en Spinoza, la existencia de una forma de comunicación *ad captum vulgi* es innegable y constituye incluso la primera regla de vida preconizada por el *Tratado de la reforma del entendimiento* a lo largo de la búsqueda de una perfección humana suprema. Es bueno “poner nuestras palabras más allá del alcance del vulgo y hacer, según su manera de ver, todo lo que no nos impedirá alcanzar nuestro objetivo” (TRE, párrafo 6, p. 185). La prudencia se define como una forma de sabiduría práctica que consiste en adaptarse, dentro de los límites de lo razonable, a la manera de pensar de los hombres. Sin embargo, esta virtud no consiste en disimular la verdad y en practicar un arte de escribir tal que la plebe² no comprenda las declaraciones subversivas que sólo el sabio sabrá descifrar. El objetivo de la regla es claro: adaptándonos cuanto podamos al vulgo “tenemos mucho que ganar con él, nos amoldamos a su manera de ver las cosas y además encontraremos así orejas bien dispuestas a escuchar la verdad” (TRE, párrafo 6, p. 185).

2. El término en francés es *foule*. Si bien el término español “plebe” no es tan usual como *foule* en francés, permite lo mismo que éste, a saber, distinguirse de los términos técnicos que en Spinoza son “multitud” y “pueblo”. Por otra parte, corresponde al original en latín, *plebs, plebis*, como podrá verse en la cita del *Tratado teológico político*, unas líneas más adelante (N. del T.).

Adaptarse a la capacidad de la plebe no es entonces esconderle la verdad, es al contrario revelársela en la medida de lo posible. La prudencia es más una pedagogía de la verdad que del secreto; por medio de concesiones lexicológicas y prácticas inofensivas para el sabio, dispone a un pueblo de orejas torpes a escuchar la verdad con dulzura. Así, cuando el sabio se pone al alcance del insensato, el insensato se pone al alcance del sabio. De este punto de vista, la adaptación razonable y razonada no es un conservadurismo, sino una verdadera estrategia revolucionaria, destinada a permitir el pasaje de la ignorancia a la sabiduría.

Para comprender la significación exacta de esta regla práctica, hay que determinar lo que está al alcance de la plebe y en conformidad con su manera de ver. Spinoza aborda explícitamente esta cuestión en el capítulo V del *Tratado teológico-político*: “Si entonces queremos enseñar una doctrina a toda una nación, estamos obligados a establecerla recurriendo a la experiencia y a adaptar muy exactamente sus razones y las definiciones de las cosas que deben ser enseñadas a la comprensión de la plebe (*ad captum plebis*) que constituye la mayor parte del género humano, renunciando a encadenar sus razones y a dar definiciones como se debería para poder encadenarlas mejor; de otro modo no escribimos más que para los doctos, es decir que no podremos ser comprendidos más que por un número de hombres relativamente pequeño” (p. 110).

Por consiguiente, hablar y escribir *ad captum vulgi* significa primero recurrir a la experiencia más que a la razón. Spinoza encuentra en efecto dos medios de convencer a los hombres: la experiencia, es decir “lo hechos que, por los sentidos, los hombres constatan en la Naturaleza” (p. 109), y la razón, que opera las deducciones verdaderas apoyándose únicamente en “axiomas del intelecto conocidos por sí mismos” (p. 109). La comparación de los méritos respectivos de los dos medios de conocimiento revela que el entendimiento permite establecer definiciones claras y distintas. Sin embargo, como se funda en largos encadenamientos de razones ordenadas, requiere una prudencia, una clarividencia y un dominio de sí que son cualidades escasas en los hombres. “En consecuencia, les gusta más dejarse instruir por la experiencia que extraer todas sus percepciones de un pequeño número de axiomas y encadenarlas las unas con las otras” (p. 110).

Así, la vía del entendimiento es muy justa, pero poco recorrida, las de la experiencia es muy recorrida, pero poco justa. Por consiguiente, la clave de lectura de los textos spinozistas no se basa en la oposición entre un sentido esotérico, confuso y escondido, por un lado, un sentido exotérico, claro y aparente, por otro, sino en la distinción entre dos enseñanzas que dependen ya sea de la experiencia, ya sea de la razón sin de todos modos contradecirse. Puede sin embargo parecer paradójico que un filósofo en busca de la verdad tome como lema una máxima fundada en un principio con frecuencia manchado de confusión. ¿No corre el riesgo de desnaturalizar su reflexión vulgarizándola? ¿Qué significa exactamente este recurrir a la experiencia?

Para comprenderlo, primero hay que observar que si la experiencia concierne generalmente al primer género de conocimiento, que engloba sobre todo las percepciones sensibles mutiladas y confusas, no siempre es necesariamente errónea y puede proporcionar enseñanzas universales fiables. Para esto, hay que distinguir una experiencia vaga de una experiencia determinada por el entendimiento, como lo sobreentiende Spinoza en su definición del segundo modo de percepción en el párrafo 11 del *Tratado de la reforma del entendimiento*: “Hay una percepción adquirida por experiencia vaga, es decir por una experiencia que no está determinada por el entendimiento.” Esta percepción se basa en una afección del cuerpo que nos representa las cosas singulares a través de los sentidos. Como su nombre lo indica, la experiencia vaga se nutre de errancia y de error, pues sobreviene según el azar del encuentro de nuestro cuerpo con los cuerpos exteriores y nos informa más acerca de nuestra naturaleza que acerca de la de ellos. La prudencia filosófica, en tanto arte de hablar *ad captum vulgi*, manifiestamente no puede consistir en apoyarse sobre este tipo de experiencia, a falta de la cual sería el colmo de la imprudencia. Inquebrantada, es cierto, pero no inquebrantable, esta percepción no es ni ciertamente definida, ni ciertamente definitiva, pues no nos ofrece la esencia de las cosas y puede ser tanto confirmada como refutada³ a lo largo del tiempo.

3. Juego de palabras entre *confirmée*, confirmada, y *infirmée*, refutada (N. del T.).

Sin embargo, Spinoza no excluye que la experiencia pueda ser fuente de certeza. Cuando afirma que la experiencia “no afectará el entendimiento y no disipará las nubes que lo oscurecen como lo hace la deducción en el orden debido de la verdad por establecer, apoyada sobre los únicos axiomas del intelecto” (TTP, V, p. 109), antecede esta constatación con la reserva siguiente: “a menos que la experiencia sea tal que pueda dar lugar a un conocimiento claro y distinto”, e invita a reconsiderar esta percepción desde otro punto de vista que el de la confusión. Como lo muestra Pierre-François Moreau en su libro *L'expérience et l'éternité chez Spinoza*, toda experiencia no se limita a la *experientia vaga*; puede estar determinada por el entendimiento al menos a dos niveles. Por un lado, no se reduce a las percepciones de objetos por medio de los sentidos, pues fuera de las experiencias sensibles que se muestran a los ojos del cuerpo existen las experiencias intelectuales que se demuestran a los ojos del espíritu. Así la experiencia de la eternidad evocada por Spinoza en la *Ética* (V, 23 S) está ligada a las demostraciones del entendimiento y se revela puramente intelectual. Puede por otra parte estar regulada y ordenada por el entendimiento, y adoptar la forma de una experimentación (*experimentatum*) destinada a darle una mano para determinar el orden necesario y las leyes de producción de las cosas reales, como lo señala el párrafo 59 del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Al contrario de la experiencia vaga, la experiencia determinada por el entendimiento proporciona conocimientos suficientes y puede secundarlo en varios sentidos. Puede tener una función indicativa y mostrar a falta de demostrar. En tanto afección que se refiere a cosas singulares, puede atraer la atención sobre un caso particular e incitar a los hombres a reflexionar al respecto. Puede tener un valor confirmativo y poner en evidencia hechos que corroboran una demostración racional. Finalmente, puede tener un valor ilustrativo y apoyarse en historias y en ejemplos singulares que hablen a la imaginación; permite así entender por imágenes lo que el entendimiento no puede captar por conceptos.

Hay que constatar, sin embargo, que Spinoza no dice que la experiencia proporciona directamente conocimientos claros y distintos, sino que puede darles un lugar. En realidad, sólo el entendimiento nos reve-

la la esencia de las cosas; la experiencia es un auxilio que debe utilizar con discernimiento. Verdadero socorro para la percepción de las cosas cuya esencia no implica la existencia, la experiencia no es de ninguna ayuda para el conocimiento de aquellas cuya esencia implica la existencia. En el primer caso, es útil, porque el entendimiento solo no puede deducir la existencia de la cosa a partir de su definición; necesita de la colaboración de la experiencia para captar el orden y la conexión de las causas productoras de esa cosa. En el segundo, es inútil pues un ser causa de sí, se concibe por su sola esencia. “Ninguna experiencia nos dará jamás un conocimiento semejante, pues la experiencia no nos enseña las esencias de las cosas; lo máximo que podemos esperar de ella, es que dirija el espíritu de tal manera que se concentre sólo en ciertas esencias” (C 10, pp. 151-152). La experiencia tiene entonces una esfera de validez limitada al conjunto de los modos cuya existencia es distinta de la esencia. No debe ser utilizada para concebir a Dios y sus atributos, cuya existencia está comprendida en la esencia. Bajo estas condiciones, la prudencia fundada en la experiencia es en efecto un verdadero arte de hablar *ad captum vulgi*. La experiencia enseña la verdad, señala hacia ella por medio de imágenes que secundan a los conceptos. Juega el rol de un auxilio que apoya el esfuerzo del entendimiento para percibir el orden de existencia de los modos y para pensar en ciertas esencias.

Irreducible a una vulgar forma pasional de desconfianza respecto de los adversarios de todo tipo contra los cuales habría que prevenirse avanzando enmascarado, la prudencia spinozista se revela una virtud cercana a la *phrónesis* aristotélica. Se vuelve necesaria por consideraciones antropológicas ligadas al estatus ontológico particular de los modos finitos que son los hombres. En Aristóteles, la prudencia es una sabiduría práctica que rige la actitud que debe ser adoptada en el mundo sublunar sometido al devenir y caracterizado por su contingencia. Para Spinoza, todo es necesario y la contingencia es el fruto de nuestra imaginación que no percibe de manera adecuada que todo está determinado. Sin embargo, si la verdad es eterna e inmutable, se despliega para nosotros en el marco de condiciones exteriores, de situaciones históricas que interfieren con él y lo recubren de inadecuación. El hombre es en efecto al mismo tiempo activo, causa adecuada de sus ideas, y

pasivo, causa inadecuada de sus ideas, pues no es más que una parte de la naturaleza sometido al poder de causas exteriores más potentes. El lema “*Caute*” consiste en tener en cuenta el estado del espíritu sometido a las fluctuaciones del alma, a las pasiones, a fin de preparar los espíritus a percibir lo verdadero. Por un lado, el espíritu reconoce lo verdadero como tal, por el otro, como es presa de los prejuicios, se le resiste. La escritura debe callar las pasiones y dirigirse tanto al entendimiento como a la imaginación que debe plegarse y doblarse a lo verdadero. La prudencia así entendida es un prelude al conocimiento y debe entonces ceder el paso a otra forma de prudencia más alta.

II. La prudencia teórica o la virtud del entendimiento

Al contrario de lo que afirma Leo Strauss, la prudencia no se reduce ante todo a una sabiduría práctica que rige la actitud del filósofo en su trato con los no-filósofos; es también y sobre todo la expresión de una sabiduría teórica propiamente especulativa. Es lo que puede verse en el prefacio del *Tratado teológico-político* (p. 24) en donde Spinoza propone una definición de la prudencia (*precautio*) que no tiene nada que ver con un capacidad para hablar *ad captum vulgi*. Se presenta en efecto como la determinación firme a retomar de nuevo, sin prejuicios y con toda libertad, el examen de un objeto –en este caso la Escritura santa– sin afirmar ni aceptar de él nada más que lo que pueda ser enseñado por él con toda claridad. Esta prudencia que sirve de fundamento a todo el método de interpretación de la Escritura por la Escritura es la virtud filosófica por excelencia, pues consiste en estudiar un objeto en sí mismo y por sí mismo sin prevención y en deducir sus propiedades a partir de su sola esencia.

No obstante, la prudencia que Spinoza recomienda aquí concierne a un objeto en particular, a saber la interpretación de la Escritura. ¿En estas condiciones es verdaderamente legítimo aplicar esta definición a la totalidad de los objetos, y esclarecer el lema spinozista a la luz de una generalización quizá apresurada? Spinoza se limita en efecto a afirmar que la *precautio* es una determinación seria a “retomar de nuevo sin

prevención, y con total libertad de espíritu, el examen de la Escritura, y a no afirmar nada, no aceptar nada como parte de su doctrina que no haya sido enseñado por ella con una perfecta claridad” (TTP, p. 24).

En realidad, la extensión a todos los objetos de esta definición de la prudencia propia al examen de los textos sagrados no sólo es posible, sino necesaria, pues el método que vale para interpretar la Escritura es el mismo que el que prevale en la totalidad del estudio de la Naturaleza. Spinoza es claro acerca de este punto: “Resumiría este método diciendo que no difiere en nada del que seguimos en la interpretación de la Naturaleza, sino que concuerda en todo con él” (TTP, VII, p. 138). La Escritura no es un imperio en un imperio, pues la Naturaleza es en todos lados una y la misma. Por lo tanto, el orden del conocer que reproduce el orden del ser es idéntico para todos los objetos, ya sean de orden físico, teológico o político. Por consiguiente, la prudencia que opera en la interpretación de los textos sagrados no es más que una aplicación particular de la virtud requerida para todo conocimiento. Spinoza, por otra parte, la cuenta entre las cualidades del entendimiento necesarias para deducir la verdad en el orden debido. “La mayoría de las veces, para establecer una verdad por las solas nociones del intelecto, hace falta sin embargo un largo encadenamiento de percepciones y además, una extrema prudencia (*precautio*), un espíritu clarividente y una gran posesión de sí...” (TTP, V, pp. 109-110). Libertad de espíritu despojado de los prejuicios, potencia de comprender las propiedades de las cosas a partir de su sola esencia, la prudencia es la virtud por excelencia del entendimiento. Lejos de ser una forma de temor y una manera de replegarse con desconfianza, encarna una forma de audacia racional, porque se trata de retomar de nuevo y con total libertad el examen de un objeto haciendo caso omiso de los prejuicios y plegándose a la sola necesidad de su naturaleza. Así, la máxima “*Caute*” puede sonar como un desafío, una advertencia al lector sobre propuestas inéditas susceptibles de impactarlo.

En definitiva, teórica o práctica, la prudencia se impone como la clave de bóveda del sistema. La máxima “*Caute*” resume por sí sola la doble naturaleza del proceder filosófico: alcanzar la más alta sabiduría y saber comunicarla. La forma imperativa se explica fácilmente

cuando comprendemos hasta qué punto la tarea de conciliar los pensamientos erudito y vulgar es al mismo tiempo necesaria y ardua. La empresa no está sin embargo condenada al fracaso, como lo muestra el ejemplo del gran rey Salomón celebrado por los libros sagrados a causa de su prudencia y su sabiduría: “Ese autor que habla por la virtud de la luz natural, gracias a lo cual dominó su siglo, y cuyas sentencias inspiran al pueblo tanto respeto religioso como las de los profetas” (TTP, IV, p. 94) es la encarnación de la prudencia misma en su doble dimensión. Salomón dispensa una enseñanza fundada en la luz natural del entendimiento y no en la luz sobrenatural de la revelación, pero lejos de no tocar más que a los eruditos, realiza el prodigio de convencer a la plebe tanto como a los profetas sin recurrir como ellos a imágenes y a ficciones. Es el modelo de la sabiduría más alta, pues concilia sin concesión las dos formas de prudencia y confiere a la razón una universalidad que hasta ahora correspondía a la experiencia. En este sentido, es un precursor del spinozismo, en el cual toda la sabiduría consiste en este esfuerzo por articular estas dos vertientes de la prudencia y pasar así felizmente de una menor a una mayor perfección cognitiva. El lema, en su doble aspecto, se revela como la pieza maestra de la doctrina, pues es la vía de la beatitud y de la libertad. Por eso es importante ver cómo la máxima “*Caute*” sirve de base para el pensamiento spinozista, dirige su desarrollo y proporciona las claves de inteligibilidad de la obra en su totalidad, empezando por el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Segunda parte

La prudencia en el *Tratado de la reforma del entendimiento*

Ilustración del lema spinozista en acto, este libro inconcluso permite captar la unidad de la prudencia y la articulación entre sus dos aspectos.

I. La prudencia práctica en el prólogo

El comienzo del *Tratado* (párrafo 1-4) da cuenta de un verdadero arte de hablar y escribir *ad captum vulgi* en donde Spinoza se pone al alcance de la plebe a fin de que ella pueda prestar una oreja benevolente a la verdad. El prólogo comienza con la búsqueda de un bien verdadero susceptible de procurar para la eternidad una felicidad continua y soberana. Distinta de las felicidades pasionales pasajeras, esta felicidad activa y perenne nace del conocimiento de la unión de nuestra alma con toda la Naturaleza. En la *Ética V*, será llamada más precisamente “beatitud” o “libertad” y se identificará con el amor intelectual de Dios surgido del tercer género de conocimiento. Ahora bien, si Spinoza afirmase de entrada que el gozo supremo es el fruto del conocimiento de la esencia de las cosas e implica la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, la inmensa mayoría de la plebe no se convencería por estas propuestas abstrusas. Por eso,

para mostrar que la felicidad suprema nace del ejercicio del intelecto, hay que hacer sentir y experimentar la virtud del entendimiento y su capacidad de procurar la beatitud tanto como sea posible. Hay que partir entonces de la experiencia de un hombre triste que desea pasar a una perfección mayor y que se interroga acerca de la posibilidad de llegar a un gozo supremo. Es lo que hace Spinoza cuando da cuenta de su decisión en términos que remiten al registro de la prudencia práctica, como lo muestran al menos dos indicios.

En primer lugar, Spinoza se apoya en una enseñanza de la experiencia que, por naturaleza, se dirige a todos los hombres; no expone una definición de la sustancia, de los atributos y de los modos, no procede de la causa al efecto, como en la *Ética*, relata la historia de un sujeto que se expresa en primera persona. No obstante, el pronombre *yo* no remite ni a un sujeto personal que retrata su autobiografía ni a un sujeto impersonal que filosofa en la primera persona, sino a un sujeto pluripersonal, un *yo* que es un *nosotros*, que expone una experiencia común a todos los hombres como lo muestra P. F. Moreau. Spinoza no esmalta su propuesta con anécdotas íntimas, no se entrega a especulaciones propiamente filosóficas, constata un hecho banal, el de la vanidad y la futilidad de las cosas. Recurre a un sentimiento común, el de la relatividad de los valores ligados a nuestros afectos cambiantes. Todo hombre puede experimentar la vanidad de sus valores tan efímeros, parciales y variables que el bien adorado ayer es el mal despreciado hoy. Es entonces en un marco de tristeza en donde se inscribe esa búsqueda de la felicidad, pero esta experiencia es salvadora, pues hace nacer el deseo de cambiar de objeto de amor, e incita a la búsqueda de un bien verdadero, haciendo así posible el pasaje de la ignorancia a la sabiduría.

En segundo lugar, la decisión de buscar un bien verdadero no es verdaderamente un signo de prudencia teórica, pues es el producto de la imaginación y no del entendimiento. La presentación del objeto buscado bajo la forma de un bien verdadero requiere una vez más de un arte de hablar *ad captum vulgi*. En efecto, el hombre libre que vive bajo la conducta de la razón no forma los conceptos de bien y de mal (Cf. E IV, 68). Los valores no son más que los frutos confusos de

una imaginación que clasifica las cosas en función de lo que es útil o nocivo para la conservación del hombre o para el aumento de su potencia. “Bueno y malo se dicen en un sentido puramente relativo, pues una sola y misma cosa puede ser llamada buena o mala según el aspecto bajo el cual se la considere” (TRE, párrafo 5, p. 184). En la *Ética*, Spinoza defiende incluso lo contrario de la tesis aristotélica al sostener que no deseamos una cosa porque es buena, sino que es buena porque la deseamos (III, 9 S).

En estas condiciones, si el bien y el mal son relativos a la manera en que el espíritu es afectado por las cosas, ¿no es contradictorio hablar de verdadero bien y de bien supremo? Es cierto que si el hombre comprendiese verdaderamente el orden y las leyes de la Naturaleza, dejaría de considerar las cosas como buenas o malas para concebirlas como necesarias. Sin embargo, estos conceptos inadecuados tienen su positividad, pues el hombre, ignorante del orden de las cosas, se esfuerza por imaginar lo que le sirve a su potencia y por apartar lo que la perjudica. Concibe en su debilidad una naturaleza humana más perfecta y al no ver obstáculo para adquirir una semejante, se pone en busca de los medios necesarios para ese fin. La génesis de los conceptos de bien y de mal se arraiga entonces en el deseo de una naturaleza humana superior (Cf. TRE, párrafo 5). Estos conceptos son auxilios que secundan la potencia humana y le permiten desarrollarse de manera que esta imagen de una naturaleza superior tienda a devenir real. La representación imaginaria de una felicidad futura bajo la norma de un bien es entonces un motor del apetito e inicia la conversión del vulgo a la filosofía.

II. De la prudencia práctica a la prudencia teórica en el prólogo

No obstante, esta determinación a buscar un bien no se presenta sin aplazamientos que Spinoza expone *ad captum vulgi*, describiendo los estados de ánimo que puede experimentar todo hombre en tal caso. Al término de un procedimiento en cuatro etapas, los hombres son llevados a reconocer la potencia del entendimiento y dispuestos así al ejer-

cicio de la prudencia teórica. Este resultado es obtenido luego de una inversión completa de la situación porque ya no se tratará de renunciar a lo cierto por lo incierto sino de renunciar a lo incierto por lo cierto.

1) La decisión inicial plantea inmediatamente una pregunta de sentido común: al dejar de lado los bienes normalmente buscados por los hombres como la riqueza, los honores y el placer en beneficio de la búsqueda de un objeto capaz de procurar una felicidad continua y suprema, ¿no estamos eligiendo cien pájaros volando en vez de uno en mano? Cruel dilema, ¿pues hay que apreciar bienes comunes pero ciertos o al contrario despreciarlos en pos de un bien escaso pero incierto? La conciliación entre los diversos fines no parece posible al comienzo por varias razones. De manera general, una vida dedicada a los ideales hedonista, plutocrático o timocrático acapara tanto el espíritu que lo desvía de una existencia filosófica y no le deja nada de tiempo libre para meditar seriamente. El placer sensual es incompatible con la búsqueda del soberano bien a causa de su extrema vivacidad, seguida de una extrema inercia. Durante el gozo, el hombre cree haber encontrado el verdadero bien y descansa todo entero en la satisfacción de los sentidos. Después del gozo viene la tristeza ligada a su carácter efímero y a la falta que lo sucede. Esta tristeza, si bien suspende menos la actividad del espíritu que el gozo, “la perturba” despertando el deseo de satisfacer nuevamente los sentidos y “lo aletarga¹” impidiendo el surgimiento de otras preocupaciones (TRE, párrafo 3). En cuanto a la riqueza y a los honores, distraen al espíritu, porque pueden ser considerados como fines en sí y absorber o integrar todas las otras preocupaciones reduciéndolas al estadio de medios. Al contrario del placer sensual que agota y se agota, el gozo que procuran es inagotado porque dura, e inagotable pues es susceptible de aumento. Así, el espíritu es inclinado a perseguirlos sin descanso a causa de su carácter ilimitado. Los honores, finalmente, captan el espíritu a tal punto que hay que estar atento sin cesar al juicio de la plebe, adaptarse a sus reglas de vida, apreciar lo que aprecia y despreciar lo que desprecia para ser reconocido. Al término de esta primera etapa, la búsqueda del bien supremo aparece como una empresa

1. En el original latino *hebetat*, traducido al francés por *engourdit* (N. del T.).

azarosa y no como una necesidad absoluta. La búsqueda se presenta entonces bajo el aspecto inadecuado de una elección que concierne a una decisión voluntaria y autoriza la creencia en un libre albedrío allí donde en realidad no existe más que una libre necesidad.

2) Dado el carácter exclusivo de cada una de las empresas, hay que determinarse a elegir. La prudencia recomienda entonces buscar lo más útil para nuestra conservación e introduce con este criterio una necesidad en lo que parece contingente. Al principio, la empresa parece arriesgada, pues tememos cambiar un bien cierto por un bien incierto. En realidad, se trata de trocar un bien incierto por naturaleza por un bien cierto por naturaleza. Pues los placeres, las riquezas y los honores son bienes perecederos, fuentes de tristeza mientras que un bien verdadero es imperecedero y fuente de felicidad. El bien verdadero es siempre total, infinito, eterno y comunicable, los gozos comunes son con frecuencia parciales, finitos, efímeros y exclusivos. La única incertidumbre concierne a la posibilidad de alcanzar este famoso bien. Sin embargo, al término de la segunda etapa, la balanza se inclina más bien de su lado, pues en el peor de los casos arriesgamos lo incierto por lo incierto, y entonces no tenemos nada que perder pero todo por ganar.

3) La determinación se refuerza desde el momento en que una reflexión más profunda revela que se trata menos de abandonar un bien cierto presente a cambio de un bien futuro incierto que de evitar un mal presente cierto en beneficio de un bien futuro cierto. Honores, riquezas y placeres no sólo son bienes inciertos, pues son perecederos, sino males ciertos, pues nos hacen perecer exponiéndonos a persecuciones, peligros y excesos mortales ligados a la avidez. Nocivos para nuestra conservación, van a ser desacreditados en nombre de la búsqueda de la utilidad que la razón nos prescribe. Spinoza desarrolla aquí argumentos *ad hominem* para convertir la incertidumbre inicial en certeza y permitir una inversión de perspectiva basada en el criterio de utilidad. La evocación de la muerte y la urgencia de encontrar un remedio es una buena prueba de que estamos ante un discurso *ad captum vulgi*. La muerte en efecto no es para Spinoza un objeto de reflexión filosófica. “Un hombre libre no piensa en nada menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E IV, 67).

La asimilación de la riqueza, de los honores y del placer a males ciertos no es sin embargo plenamente convincente, pues el espíritu desgarrado sigue percibiéndolos como bienes de los que no puede desprenderse. Para poner un término a las tergiversaciones, habría que adquirir la certeza de poder alcanzar este bien supremo. Dicho de otro modo, el bien debería aparecer ante nosotros, deberíamos poder experimentarlo como un bien y apegarnos a él con tanta fuerza que ese amor sustituya infaliblemente todos los otros. Spinoza relata esta experiencia de una primera certeza al término de una cuarta etapa que es decisiva, pues permite comprender la emergencia del deseo de sabiduría a partir del deseo del vulgo. En resumen, muestra cómo un hombre ordinario puede devenir filósofo sin tener por ello que atravesar un divorcio entre su razón y sus pasiones.

4) En el momento en que el sujeto está desgarrado por sus contradicciones, constata que la meditación es un gran consuelo y que, mientras el espíritu se aferre a estos pensamientos, se deshace de los otros bienes. “Un solo punto estaba claro: al menos durante el tiempo que mi espíritu estaba ocupado con estos pensamientos, se apartaba de las cosas percederas y pensaba seriamente en la institución de una vida nueva; esto me fue de gran consuelo: el mal no era de una naturaleza tal que no debiese ceder a ningún remedio” (TRE, párrafo 4, p. 183). La meditación se impone entonces como un bien, pues distrae de las penas, de manera que el espíritu, dirigido hacia el proyecto de una vida nueva, se aparta² de las riquezas, de los honores y de los placeres y los pone provisoriamente a distancia. Así somos afectados por una primera certeza, pues sentimos y experimentamos claramente que el pensamiento es un remedio para nuestros males. Esta certeza consiste en la toma de conciencia del valor en sí de la meditación e implica una doble inversión. Primero, la reflexión que al principio era un medio para descubrir el remedio para nuestros males aparece a final de cuentas como un fin, pues se revela como un bien. Segundo, ya no son más los bienes percederos los que nos distraen de la meditación, es la meditación lo que nos distrae de los bienes percederos.

2. Juego de palabras: el espíritu, dirigido [tourne] hacia el proyecto de una vida nueva, se aparta [se détourne] de las riquezas, de los honores y de los placeres (N. del T.).

Esta toma de conciencia es capital, pues orienta hacia el descubrimiento de la naturaleza intelectual del bien supremo y permite entrever por qué puede consistir en el conocimiento de la unión de nuestra alma con la Naturaleza toda entera. Es cierto que Spinoza afirma aquí simplemente el valor consolador de la meditación sin juzgar su cualidad adecuada o no. En este estadio del análisis, incluso una meditación falsa es positiva, pues, mientras concebimos estrategias erróneas para establecer una vida nueva, escapamos a la vieja e iniciamos de hecho el advenimiento de un estado diferente. A pesar de su carácter escaso y efímero, estos estados en los que el espíritu experimenta un alivio constituyen una primera ruptura con la temporalidad cotidiana y sus vicisitudes que ofrece, como lo constata B. Rousset (TRE, p. 160, Vrin, 1992), un anticipo de una experiencia de la eternidad ligada al conocimiento verdadero.

El problema es entonces aumentar la frecuencia y el largo de estos intervalos. Una empresa como ésta, por difícil que sea, no es sin embargo imposible, pues “al principio, a decir verdad, estos descansos fueron escasos y de corta duración, pero a medida que fui conociendo mejor el verdadero bien, se volvieron más frecuentes y duraron más; sobre todo cunado advertí que la ganancia de dinero, el placer y la gloria no son nocivos más que si se los busca por sí mismos y no como medios en vistas a otro fin” (TRE, Párrafo 4, p. 184). En resumen, dos condiciones son requeridas para permitir el refuerzo de esta primera certeza: el conocimiento más profundo del verdadero bien y la reintegración de los placeres, honores y riquezas en el lugar que les corresponde. De entrada, la primera condición parece difícilmente realizable, ¿pues cómo puedo ir conociendo mejor el verdadero bien visto que ignoro precisamente su naturaleza? En realidad, este mejor conocimiento del bien se desprende de la primera certeza. En efecto, a través del alivio puntual que le procura la meditación, el espíritu ve que el bien no es exterior a él, que no es trascendente, sino inmanente a la reflexión. El bien es **la reflexión misma**. Por consiguiente, para escapar a los males y gozar del reposo y del respiro, el espíritu se esfuerza tanto como es posible por reflexionar. Cuanto más reflexiona, mejor conoce el verdadero bien,

pues ese bien no es otra cosa que la reflexión. Así, poco a poco, tomando conciencia de su potencia de pensar y ejerciéndola, toma conciencia de la naturaleza del bien y lo goza.

La segunda condición para reforzar los descansos se arraiga en la constatación de la imposibilidad de una indiferencia total respecto de la avaricia, del placer sensual y de la gloria. La búsqueda de la institución de una nueva vida no impone el rechazo radical de los bienes perecederos. El principio de la relatividad de los valores implica que las riquezas, honores y placeres no encarnan ni el bien ni el mal absolutos. De este punto de vista, tanto los tristes como los alegres son rechazados, los abstemios y los fiesteros no son amigos de la sabiduría sino sus enemigos por exceso o por defecto. Visto que las cosas no son buenas o malas más que en la **sola medida** que el alma es afectada por ellas, se trata de encontrar un medio para que no lo sea de manera **desmedida** a fin de preservar su felicidad. ¿A qué justa medida hay entonces que ajustar los bienes perecederos? Si el alma es afectada por estos tres objetos considerados como fines, son males. En cambio, si es afectada por ellos como medios, son bienes. Si se someten a la búsqueda del bien, van a servir sin someter³. Si el hombre se esmera en descubrir el bien, si utiliza toda su riqueza para ello y si ve en el placer un instrumento que fortalece su cuerpo y diversifica sus aptitudes, la gloria, la avidez y la sensualidad no serán obstáculos, sino auxilios que ayudarán a alcanzar el objetivo. La *Ética* confirmará esta justa medida rechazando una moral ética. “Usar de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no, es cierto, hasta la náusea, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio” (IV 45 C II S).

Al término de esta cuarta etapa, el espíritu experimenta con felicidad su potencia de pensar, entreviendo la posibilidad de una beatitud ligada al conocimiento. Es entonces invitado a perfeccionarse y desarrollarse. He aquí por qué el proyecto de Spinoza consiste primero en reformar el entendimiento y en purificarlo de sus errores. El problema es entonces saber cómo el entendimiento puede alcanzar su perfección. La experiencia no tiene la capacidad de decirlo y llega aquí a

3. Juego de palabras entre *servir*, servir, y *asservir*, someter (N. del T.)

su límite indicando la vía del verdadero bien y haciendo que cada uno lo sienta. En el mejor de los casos, nos determina a pensar su esencia, pero, para comprenderla plenamente, es necesario retomar las cosas del punto de vista del entendimiento. Es lo que hace Spinoza a partir del párrafo 5 en donde ya no se propone experimentar, sino “entender correctamente” los conceptos de *verum bonum* y de *summum bonum* que la experiencia había confundido.

III. La prudencia teórica

El examen de la naturaleza y de la fuerza del entendimiento no concierne a un arte de hablar *ad captum vulgi*, sino a la prudencia entendida como aptitud a examinar con total libertad un objeto apoyándose únicamente en su esencia. Se trata de analizar el poder de conocer a fin de deducir el medio para llevarlo a su perfección. He aquí por qué Spinoza, luego de haber definido el objetivo perseguido, pasa revista de los siguientes modos de percepción para conservar el mejor.

A. Los cuatro modos de percepción

Presenta primero en el párrafo 11 “la percepción adquirida de oído o por medio de un signo convencional arbitrario”. Ella agrupa el conjunto de las ideas recibidas y transmitidas por la palabra, la escritura o cualquier otro signo, como la fecha de mi nacimiento, o el nombre de mis ancestros, por ejemplo. El sujeto no saca estos conocimientos de sí mismo, sino de una causa exterior a la que confiere su confianza regulando su opinión en función de la de una autoridad. La percepción de oído o por signos se basa en la confianza y en la memoria de las cosas aprendidas sin haber sido necesariamente comprendidas.

Este modo de percepción no permite alcanzar la perfección por tres razones. En primer lugar, lo propio de la certeza de oído, es su incertidumbre. No sé que sé, creo saber que los otros saben. Me creo fuerte, pero en realidad soy tan débil que me expongo a ser engañado voluntaria o involuntariamente. En segundo lugar, visto que se basa en la me-

moria y no en el entendimiento, este modo de percepción no procura las esencias de las cosas. Las cosas no se nos dan entonces tal como son porque no las vemos con nuestros ojos, sino con los de otros. En tercer lugar, no ofrece un conocimiento verdadero de las cosas porque éste implica la captación de su esencia. De oído no constato la existencia de las cosas que no están presentes, sino la de las cosas representadas en su ausencia por medio de signos orales, escritos o gestuales. En definitiva, este primer modo de percepción se apoya menos en un saber que en una cierta habilidad⁴ o en tradiciones. Inclina al psitacismo, en donde el sujeto repite lo que aprende de memoria como un autómatas desprovisto de espíritu, y da cuenta más de la pasividad y de la impotencia del hombre que de su actividad y su potencia. Oír, no es entender, he aquí por qué este primer género de percepción debe ser descartado.

El segundo modo o “percepción adquirida por experiencia vaga” marca un progreso, pues el sujeto es más activo y observa por sí mismo un hecho. No obstante, es una percepción que implica todavía una gran proporción de pasividad. No está, lo vimos, determinada por el entendimiento, y no resulta del deseo de verificar una idea por una experimentación activa. Azarosamente ofrecida, sin haber sido desmentida, es vaga, es decir al mismo tiempo errante, vagabunda e incierta. Admitiendo como regla general lo que constaté indiscutiblemente en casos particulares, extrae una necesidad del azar. En resumen, no hago la experiencia, sino que la experiencia me hace⁵. Así, sé que voy a morir por experiencia vaga porque me fue dado constatar que mis semejantes mueren y, de manera general, aprendí por este medio todo lo que es útil en la vida.

El segundo modo de percepción no debe ser recordado más que el primero. Spinoza, por cierto, en la *Ética* (II, 40, S2) los agrupará

4. Juego de palabras entre *savoir*, saber, y *savoir-faire*, habilidad. *Savoir-faire* es literalmente “saber hacer”, y significa un conocimiento de orden práctico, el dominio una técnica. Un carpintero, un herrero, por ejemplo, disponen de un *savoir-faire*: saben utilizar sus herramientas aunque no conozcan, por ejemplo, el detalle de su composición. Elegimos la palabra “habilidad” por ser, a nuestro juicio, la que mejor da cuenta de todo esto en el idioma castellano, aunque podríamos haber optado por “destreza”, “arte” o “técnica” (N. del T.).

5. En francés, *faire l'expérience*, “hacer la experiencia”, significa experimentar. Elegimos una expresión tal vez algo forzada para conservar el efecto de la inversión entre *faire l'expérience*, hacer la experiencia, y *l'expérience qui me fait*, la experiencia que me hace (N. del T.).

en un solo género de conocimiento bajo el nombre de “opinión” o de “imaginación”. Además de su carácter incierto y provisorio que lo expone a los desmentidos de la historia, la experiencia vaga no nos hace captar ni la esencia de una cosa, ni incluso sus propiedades constantes, sino simples accidentes, características cambiantes, que permiten reconocerla sin verdaderamente conocerla.

El tercer modo de percepción rompe con la pasividad de los precedentes, pues el sujeto procede a conclusiones y ejerce una actividad de raciocinio a lo largo de la cual “la esencia de una cosa se concluye de otra cosa, pero no adecuadamente” (TRE, párrafo 13, p. 186). Es cierto que nos hace aprehender la esencia, pero de manera indirecta, ya sea por inferencia causal, ya sea por conclusión sacada de un universal siempre acompañado de una cierta propiedad. La esencia no es entonces conocida en sí misma y por ella misma inmediatamente; es percibida gracias a la mediación de otra cosa. La conclusión no se efectúa a partir de lo que la cosa es, sino de lo que no es, a saber otra cosa, como su efecto o un principio universal. En el caso de una inferencia causal, el tercer modo de percepción consiste en concluir la causa a partir de un efecto dado. Como la causa está comprendida en el efecto, tenemos una idea de ella, pero no es captada en sí misma y por ella misma. He aquí por qué Spinoza precisa en una nota que “en tal caso, no conocemos nada de la cosa fuera de lo que consideramos en el efecto” (TRE, nota 1, p. 186). En el caso de una conclusión sacada de un universal dotado de una cierta propiedad, el tercer modo de percepción consiste en aplicar a un objeto dado una característica que vale de manera general, pero que no se deduce directamente de su esencia. El ejemplo de la percepción del sol dado en el párrafo 15 es particularmente esclarecedor, pues muestra que sacamos conclusiones respecto del tamaño real del sol a partir de una propiedad universal de la visión según la cual un mismo objeto, visto a distancia, parece más chiquito que si lo vemos de cerca. Sobre esta base, sacamos la conclusión justa según la cual el sol es más grande de lo que parece, pero este razonamiento legítimo no es adecuado, pues atribuimos al sol una propiedad ligada a los efectos de la visión a distancia, sin no obstante conocer su naturaleza íntima.

Así, este tercer modo no permite alcanzar la esencia particular de las cosas, llega sólo a sus propiedades. Nos da la idea de la cosa, pero no su esencia adecuada. Aun si permite “concluir sin peligro de error, no es sin embargo por sí mismo un medio de alcanzar nuestra perfección” (TRE, párrafo 24, p. 189). Spinoza, de hecho, en la *Ética* no retomará exactamente este tercer modo de percepción y procederá a un reajuste de su concepción del conocimiento ligado a su descubrimiento de las nociones comunes. Sustituirá el tercer modo de percepción por el segundo género de conocimiento o Razón (E II, 40, S2). Fundada en las nociones comunes, o propiedades universales de las cosas, presentes al mismo tiempo en la parte y en el todo, el segundo género de conocimiento, como el tercer modo de percepción, no nos ofrece la esencia particular de las cosas. Sin embargo, se distingue radicalmente de él, pues es todo entero adecuado y no se presta a ninguna confusión ligada a una intrusión posible de la imaginación, como era todavía el caso para el tercer modo de percepción.

Finalmente, el último modo permite comprender “la cosa por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima” (TRE, párrafo 13, p. 186). La percepción se efectúa de manera directa sin intermediario puesto que la cosa es vista en sí misma de manera intuitiva. Este cuarto modo fundado en una visión intelectual, racional, y no en una contemplación mística, será de hecho bautizado Ciencia intuitiva en la *Ética* (E II, 40, S2) y corresponderá al tercer género de conocimiento. Apunta a la esencia, es decir a eso sin lo cual la cosa no puede ni ser, ni ser concebida y, recíprocamente, a eso que sin ella no puede ni ser, ni ser concebido. Hay que remarcar, de todas maneras, que Spinoza no limita el cuarto modo a la percepción de la esencia, sino que menciona el conocimiento de la causa próxima. Para estimar el valor de esta precisión, hay que remitirse a los dos tipos de ser que Spinoza distingue en el párrafo 50 del *Tratado de la reforma del entendimiento*. O bien la cosa es causa de sí, y debe entonces ser conocida por su sola esencia. O bien es causada por otra, y debe ser conocida por su causa próxima, es decir, su causa inmediatamente productora por oposición a la causa lejana que engendra efectos con la ayuda de intermediarios. En el primer caso, la percepción de la

esencia alcanza, pues comprende la existencia y permite dar cuenta de ella. En el segundo, la existencia no está implicada por la esencia, sino que debe ser explicada por una causa exterior. El conocimiento adecuado debe entonces comprender la causa próxima.

En la *Ética*, la distinción entre los dos casos desaparecerá en beneficio de una definición más completa y unificada de la ciencia intuitiva. El conocimiento del tercer género “procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E II, 40, S2). Conocer, es conocer por las causas. Hay que partir entonces de una idea verdadera de ciertos atributos de Dios, que nos hacen percibir su esencia puesto que, por definición, la constituyen. Esclareciendo la naturaleza de la sustancia que es causa de todas las cosas, permiten deducir todos los efectos comprendidos en ella y tener de ellos un conocimiento verdadero. Al apoyarnos en la idea adecuada de la esencia de ciertos atributos de Dios, a saber la extensión o el pensamiento, se vuelve posible comprender la esencia particular de tal o cual cuerpo o de tal o cual espíritu. Así, como un cuerpo implica la extensión, su esencia debe explicarse por este atributo y ligarse a él.

En definitiva, el cuarto modo de percepción se impone sin riesgo de error, pues la cosa se hace conocer por sí misma adecuadamente de manera que no soy yo quien posee la verdad, es la verdad quien me posee. El primer modo no ofrece ni la existencia ni la esencia de la cosa; el segundo, la existencia sin la esencia; el tercero, la existencia y la esencia de manera no adecuada. Sólo el último debe ser recordado puesto que nos hace conocer la existencia y la esencia de manera adecuada, de suerte que la cosa ya no es representada sino presente, y se muestra al entendimiento que sabe que sabe.

B. El método

Una vez realizada la elección, se trata de determinar los medios y el buen método a seguir para llegar a formar el cuarto modo de percepción. A fin de evitar una investigación al infinito y de resolver el problema de la definición de criterios metodológicos forzosamente

arbitrarios a falta de una norma de verdad, Spinoza invierte la perspectiva tradicional. No se trata de preguntarse cuál es el buen método para alcanzar la verdad, hay que alcanzar la verdad para descubrir el buen método. De la misma manera que los hombres no esperaron a tener un martillo para forjar el metal, sino que comenzaron su trabajo material con instrumentos naturales que luego perfeccionaron, no deben esperar a tener un buen método para pensar, sino que deben comenzar su trabajo intelectual con ideas dadas que serán luego perfeccionadas. Forjado después por reflexión sobre la obra realizada, el método será el martillo del entendimiento. He aquí por qué Spinoza declara que “El método no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea; y como no hay idea de una idea si primero no se da una idea, no habrá entonces ningún método si primero no se da una idea” (TRE, párrafo 27, p. 192).

Si el método es el resultado de una reflexión sobre una idea primera que da instrumentos nuevos para poder realizar otras obras intelectuales, es evidente que su calidad depende de la naturaleza de esta idea. El buen método no consistirá entonces en partir de una idea ficticia, falsa o dudosa, sino en “mostrar cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea verdadera dada” (*ibidem*). De todas maneras, si el buen método es la idea de una idea verdadera, no es una imagen que duplica pasivamente su objeto ideado. La reflexividad no es un puro reflejo sin el cual el método sería inútil y redundante. Tener la idea de la idea es saber que sé, es decir, saber en qué consiste la idea verdadera. Es entonces no sólo conocerla, sino reconocerla y poder distinguirla de otras percepciones. Por eso la primera tarea del método consiste en comprender lo que es una idea verdadera y en usarla como norma para pensar correctamente, a la manera de una escuadra, como lo sugiere su etimología latina *norma*. ¿Pero cómo saber que estamos ante una idea verdadera?

La verdad para Spinoza es norma de sí misma y de falsedad. Dicho de otro modo, la verdad se impone como tal y no tiene otro criterio más que sí misma. No consiste en la concordancia entre la idea y su objeto, pues la conformidad no expresa la esencia de la verdad, sino que aparece como una consecuencia, una simple propiedad de

la idea. En efecto, ¿cómo podría saber si una idea concuerda con su objeto, si no dispongo antes de una norma de verdad? Esta norma, es la idea verdadera misma que no necesita ser probada, pues se demuestra al mostrarse. “Como la luz se hace conocer a sí misma y hace conocer las tinieblas, la verdad es norma de sí misma y de la falsedad” (E II, 43, S). Quien tenga una idea verdadera lo sabe indudablemente, pues lo propio de una idea verdadera es mostrarse como idea verdadera y afectar de certeza al que la posee. En resumen, cuando la verdad aparece, la duda desaparece. He aquí por qué Spinoza va a forjar el concepto de idea adecuada por el cual entiende una idea que, tomada en sí y sin relación con un objeto, posee todas las características intrínsecas de una idea verdadera (Cf. E II, D4). Es entonces inútil ponerse en busca de signos exteriores siempre contestables para reconocer la verdad. Quien busca criterios después de la adquisición de una idea, no está ante la verdad pues ésta implica la certeza. El que sabe no tiene ninguna necesidad de probarse que sabe, se sabe saber.

De todos modos, todavía hace falta que la verdad se nos muestre y nos ilumine. Contra los escépticos desesperados, Spinoza replica que la verdad no es exterior a nosotros, ella está en nosotros, aun si no tenemos conciencia de ello. Afirma más precisamente que la idea verdadera está dada o que “tenemos una idea verdadera” (TRE, párrafo 27, p. 190). ¿Qué quiere decir? La expresión “idea verdadera dada” puede entenderse en tres sentidos. Dada puede ser sinónimo de innata, de presupuesta o de cualquiera. En realidad, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, las tres acepciones pueden ser válidas. La idea verdadera es innata: está en nosotros por naturaleza “como un instrumento dado de nacimiento” (*innatum instrumentum*, párrafo 28, p. 192). Innato, aquí, no es el contrario de adquirido, pues lo que está en nosotros por naturaleza debe ser descubierto y desarrollado. Como todo instrumento, un instrumento intelectual innato no tiene fuerza y potencia más que si se aprende a usarlo. De todas maneras, Spinoza plantea aquí la existencia de una idea verdadera como un hecho admitido y se propone demostrarlo ulteriormente en su filosofía como lo señala en

dos oportunidades (nota 3, p. 190 y nota 1, p. 191). El carácter innato de la idea verdadera está entonces presupuesto. En la *Ética* será establecido como tesis. Tenemos ideas verdaderas porque nuestro entendimiento es una parte del entendimiento eterno de Dios. Cuando pensamos adecuadamente, nuestro conocimiento remite a Dios en tanto constituye nuestro espíritu. El hecho de que Spinoza no explique aquí cómo la primera idea verdadera está dada de nacimiento no molesta, pues su propuesta no concierne a esta cuestión, sino al método. Es seguro de todas maneras que todo hombre posee ideas verdaderas, aunque sean los más simples axiomas, como “el hombre piensa”. La idea verdadera, en fin, puede ser cualquiera pues toda idea, a condición de que sea verdadera, puede servir como norma y trazar reglas para el conocimiento futuro.

Esto no significa sin embargo que todas las ideas verdaderas valgan lo mismo. Spinoza establece una diferencia entre un buen método que apunta a dirigir el espíritu según la norma de una idea verdadera cualquiera y el método perfecto fundado en la idea más perfecta. Si el método es la idea de la idea, se sigue de ello que su calidad depende de la naturaleza de la idea que toma como objeto de reflexión. Las ideas son las esencias objetivas de las cosas, toman su realidad o su forma como objeto pero no se identifican con ellas. Una cosa es el círculo, otra cosa es la idea del círculo. “La idea del círculo no es un objeto que tiene un centro y una periferia como el círculo” (TRE, párrafo 27, p. 190). Las ideas poseen entonces una realidad propia, una esencia formal que puede a su vez ser conocible y ser el objeto de otra idea. Es de hecho la razón por la cual una idea verdadera se reconoce como tal; posee una esencia, una realidad intrínseca que se manifiesta y que la distingue de las otras.

Aunque distinta de su objeto, la idea posee una esencia formal que varía en función de él. La idea de una cosa debe contener objetivamente todo lo que la cosa contiene formalmente, ni más ni menos. Como la esencia de un ser finito contiene menos realidad que la de un ser absolutamente infinito, se sigue que la idea verdadera de un ser finito es menos perfecta que la de Dios, pues comprende menos cosas para pensar. Es la razón por la que Spinoza no se limita

a la búsqueda del buen método sino que se interroga por el mejor. “Como dos ideas, prosequiremos, tienen la misma relación que sus esencias formales, se sigue que el conocimiento reflexivo que se aplica a la idea del ser más perfecto supera al conocimiento reflexivo de las otras ideas; el método más perfecto será entonces el que muestra, según la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo el espíritu debe ser dirigido” (TRE, párrafo 28, p. 192). Por consiguiente, el verdadero fundamento del procedimiento para llegar a formar el cuarto modo de percepción y alcanzar nuestra perfección es no sólo la idea verdadera, sino la idea del ser más perfecto, a saber Dios o la Naturaleza. He aquí por qué la *Ética* tomará como punto de partida a Dios o la sustancia y deducirá desde allí la potencia del espíritu, su beatitud o su libertad.

Si lo más importante es partir de la idea del ser más perfecto, puede parecer extraño que Spinoza no haya seguido este método en su tratado. Previendo la objeción, el autor explica que no empezó según el orden verdadero, pues es raro que sea seguido en la investigación de la Naturaleza a causa de los prejuicios, de la necesidad de una gran precisión y del carácter inestable de las cuestiones humanas. Es necesario entonces distinguir el orden de la Naturaleza del orden heurístico y plegarse a un imperativo de prudencia teniendo en cuenta las costumbres, las circunstancias y la potencia humana. Sólo la *Ética* expondrá las cosas en orden, pero antes hay que preparar el espíritu y ejercer su vigilancia. El método debe hacernos alcanzar lo más rápido posible la idea de ser perfecto, pero para que podamos formar esta idea, hay que proceder a una reforma de nuestro poder de conocer. Dicho de otro modo, la lógica entendida como la “manera de llevar el entendimiento a su perfección y la vía que allí conduce” (E V, prefacio, p. 303) debe preceder al programa de seis ciencias expuesto en el párrafo 5 del *Tratado de la reforma del entendimiento*, a saber el conocimiento de la Naturaleza, la política, la filosofía moral, la ciencia de la educación de los niños, la medicina y la mecánica. Esta tarea lógica incumbe, por un lado, al método y a sus cuatro partes que deben permitir *primo* distinguir la idea verdadera de todas las otras percepciones, *secundo* trazar reglas para

percibir las cosas desconocidas, *tertio* instituir un orden para evitar fatigas inútiles y *quarto* llegar lo más rápido posible al conocimiento del ser perfecto. Por otro lado, es cumplida por *los Principios de la filosofía de Descartes*, cuyo objetivo consiste en purificar el espíritu y preparar para la filosofía verdadera. Así se explican el lugar y la función de este libro de obediencia cartesiana en la economía del sistema spinozista. Que el cartesianismo sea el camino más corto hacia el spinozismo, es lo que ahora debemos examinar.

Tercera parte

La lógica o el arte de perfeccionar el entendimiento

I. Prudencia y lógica en *los Principios de la filosofía de Descartes*

Esclarecido a la luz del lema “*Caute*”, el estatus de *los Principios de la filosofía de Descartes* deja de ser problemático, pues es el fruto de la prudencia spinozista en su doble dimensión teórica y práctica.

1. *Los Principios* como ejemplo de prudencia práctica

La redacción de este libro da cuenta de una preocupación por adaptarse a la comprensión del vulgo tanto en su versión inicial como en su versión completa y retocada para la publicación. El primer esbozo que comprendía toda la segunda parte fue concebido para un alumno de Spinoza, Caesarius, respecto de quien el maestro siente una cierta desconfianza y recomienda la mayor prudencia. “No hay nadie de quien me cuide más. Le advierto entonces y querría que todos estén advertidos de que no hay que comunicarle mis opiniones sino hasta más tarde cuando haya madurado” (C 9, p. 149). Caesarius no es todavía apto para comprender la verdadera filosofía, pues tiene “más curiosidad por la novedad que por la verdad” (*ibidem*). Dicho de otro modo, es menos sensible al orden del entendimiento que a las fantasías de la imagi-

nación fascinada por la originalidad, y las experiencias singulares. Sin embargo, la novedad con frecuencia no es más que una quimera de la imaginación que cree en lo inédito y en lo extraordinario porque no percibe detrás del surgimiento brutal de las cosas el orden eterno y necesario según el cual ellas se encadenan y se producen.

Comprendemos entonces que Spinoza haya elegido exponer a su alumno los principios de la física cartesiana. ¿Quién es Descartes sino el filósofo que alía la mayor novedad con la mayor verdad? Su voluntad de un comienzo radical, su preocupación por la claridad y la distinción están en condiciones de asombrar la curiosidad del joven Caesarius haciéndole experimentar al mismo tiempo el orden de lo verdadero. *Los principios* cumplen una función terapéutica y pedagógica, pues se trata de curar a Caesarius de sus defectos de juventud y de desarrollar las cualidades intelectuales que Spinoza le reconoce y que “lo invitan a amarlo” (C 9, p. 149). Así, la primera moltura del libro es el prototipo mismo de la prudencia spinozista y de un arte de escribir *ad captum vulgi*. Se presenta más precisamente como una lógica cuyo objetivo es perfeccionar el entendimiento. El cartesianismo es entonces considerado aquí como una medicina del alma y una propedéutica a la filosofía spinozista. Tomado por la novedad, Caesarius divulgaría las ideas sin orden ni demostración y, puesto que el entusiasmo y la originalidad tendrían para él el valor de una prueba, arruinaría finalmente su verdad, a tal punto que, sin el cartesianismo, la lectura de los escritos spinozistas permanecería estéril.

En cuanto a la versión definitiva del libro, obedece al mismo imperativo de prudencia. Presionado por sus amigos a copiar para ellos la segunda parte de *los Principios* y a exponer la primera bajo el modelo de la segunda, Spinoza termina por autorizar la publicación de la totalidad con la esperanza de, por un lado, ganarse el favor de algunas personas de alto rango susceptibles de estar interesadas por sus propios escritos y de hacerlos publicar sin ningún riesgo (C 13, p. 163), y, por otro, de “invitar a los hombres con benevolencia y dulzura al estudio de la filosofía” (C 15, p. 172). La publicación del libro responde entonces a las exigencias del párrafo 6 del *Tratado de la reforma del entendimiento* que apunta a “encontrar oídos bien dispuestos a

escuchar la verdad”. En resumen, el cartesianismo es el caballo de Troya del spinozismo y sirve para promoverlo despertando la curiosidad del alma bella que supo captar tan bien el genio del autor de las *Meditaciones metafísicas*.

Los principios dan cuenta de este arte spinozista de hablar *ad captum vulgi* no sólo en razón del público al que el libro apunta, sino en razón del método elegido para exponer el pensamiento de Descartes. Spinoza no se limita a reproducir las grandes líneas de los principios cartesianos, sino como el título del libro lo indica, a demostrarlos “según el método geométrico”. Ahora bien, el método llamado “de los geómetras” corresponde a la manera de demostrar ligada al orden sintético capaz de convencer a los lectores más reticentes. Como lo recuerda Louis Meyer en el prefacio, para Descartes, “el método de demostración es doble, uno se hace por el análisis y resolución, y el otro por la síntesis o composición” (*Secondes Réponses aux objections*, p. 387, Pléiade). El análisis muestra la verdadera vía por la cual una cosa fue inventada, pero este tipo de demostración, a causa de su concisión sobre todo, “no es apropiada para convencer a los lectores más necios o poco atentos” (*ibidem*, p. 387). La síntesis, al contrario, es la vía por la cual la cosa es expuesta según un orden prolijo; “utiliza una larga serie de definiciones, de demandas, de axiomas, de teoremas y de problemas, a fin de que si le negamos las consecuencias, muestre cómo están contenidas en sus antecedentes, y arranque el consentimiento del lector por más obstinado y necio que pueda ser” (*ibidem*, p. 388). La síntesis no da como el análisis una satisfacción entera a los espíritus, porque no enseña el método por el cual la cosa fue inventada, pero posee un poder de convencimiento superior. En *los Principios*, Spinoza expone el pensamiento de Descartes en un orden sintético con el fin de volverlo más comprensible para el lector. La elección de este método de demostración corresponde entonces a un interés por escribir *ad captum vulgi*, de manera que la síntesis juegue aquí el rol que en el *Tratado de la reforma del entendimiento* le había sido conferido a la experiencia, y lo releve llevando al lector más obstinado a reconocer que una idea que rechaza es en realidad la consecuencia necesaria de un antecedente que aceptó. La vulgarización de Descartes, sin embargo,

corresponde a una estrategia que eleva a la plebe por encima del vulgo y le permite desarrollar esta prudencia teórica que es la virtud por excelencia del entendimiento. Por eso es importante ver exactamente en qué el cartesianismo es para Spinoza una propedéutica a la verdad y posee una función preparatoria para su propia filosofía.

2. *Los principios como ejercicio de prudencia teórica*

A pesar de ciertos errores que conciernen sobre todo a la tesis del libre albedrío o la de la misteriosa interacción entre el alma y el cuerpo por medio de la glándula pineal, Descartes, a la manera del rey Salomón, es aquel que busca “proceder con la mayor prudencia (*cautissime procederet*) en su investigación de las cosas” (P I, p. 238) y que ilustra *avant la lettre* el lema spinozista, pues todo su itinerario se basa en la determinación de retomar de nuevo y con total libertad el examen de un objeto, sin afirmar nada más que lo que pueda ser deducido de él con perfecta certeza. Rompe con el pensamiento común y encarna la prudencia teórica gracias a su método y a la aplicación de la *mathesis universalis*, ciencia del orden y de la medida, a todas las ciencias. Descartes es entonces un pionero, el promotor de una filosofía nueva *more geometrico*. He aquí por qué la enseñanza spinozista se apoya en los principios cartesianos. Como lo subraya Louis Meyer en el prefacio, “es el sentimiento unánime de todos los que quieren elevarse por encima del vulgo por la claridad del pensamiento que el método de investigación y de exposición científico de los matemáticos (es decir, el que consiste en demostrar conclusiones gracias a definiciones, postulados y axiomas) es la mejor vía y la más segura para buscar y enseñar la verdad” (P, p. 231).

Spinoza comparte este sentimiento y otorga a las matemáticas un lugar privilegiado por dos razones. Primero, liberan al hombre del error alejándolo del prejuicio de la finalidad que le impide conocer verdaderamente las cosas. A fuerza de actuar siempre en vistas a un objetivo y a la satisfacción de sus deseos, los hombres en su ingenua ignorancia terminan por considerar a la Naturaleza únicamente como un conjunto de medios y de fines. El vulgo sustituye siempre la cues-

tión del ser por la del valor y se priva así de conocer las cosas reduciéndolas únicamente a su utilidad. Sin las matemáticas, la verdad habría permanecido por siempre escondida para el género humano, víctima del prejuicio de la finalidad. Sólo ellas pueden emancipar al hombre de su utilitarismo primario porque son desinteresadas y no se ocupan “de los fines, sino solamente de las esencias y las propiedades de las figuras” (E I, Apéndice, p. 63). Las matemáticas no se preocupan por saber para qué sirve un triángulo, buscan producir su definición y deducir consecuencias de ella. Sustraídas al imperio del deseo, nos hacen pasar del orden de los afectos al orden de los conceptos sustituyendo los juicios de valor por la experiencia de una necesidad. En este sentido, las matemáticas son para Spinoza la lógica por excelencia, puesto que permiten perfeccionar el entendimiento liberándolo de la esclavitud de los prejuicios. En segundo lugar, procuran un modelo del buen método que consiste en dirigir el espíritu según la norma de una idea verdadera dada. Spinoza lo subraya explícitamente: la matemática “hizo relucir ante los hombres otra norma de verdad” (*ibidem*, p. 63). Las matemáticas sirven de escuadra para pensar correctamente y ofrecen un fundamento seguro, pues parten de definiciones explicativas, de postulados y de axiomas evidentes de los cuales podemos extraer todo.

El examen de la primera parte de *los Principios de la filosofía de Descartes* revela claramente que es la *mathesis universalis* y el orden demostrativo de las ideas lo que le interesa a Spinoza, pues introduce primero brevemente el procedimiento cartesiano de manera analítica, y luego lo expone de manera sintética. La lectura de esta primera parte es ante todo un ejercicio de lógica, un medio de formarse con el buen método tanto por la vía del análisis como por la de la síntesis.

La introducción analítica (P, pp. 238-245)

A lo largo de su presentación según el orden analítico, Spinoza distingue cuatro etapas principales que corresponden a las exigencias del método tales como las resumió en el párrafo 32 del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Las dos primeras etapas, a saber, la duda

universal y el descubrimiento del fundamento de toda ciencia, corresponden a la primera parte del método spinozista que consiste en distinguir la idea verdadera de las otras percepciones. En Descartes, la duda universal y voluntaria se utiliza como un método para distinguir la idea verdadera de la idea falsa o simplemente probable y para alcanzar una primera certeza, la del “pienso, luego existo” que sirve de norma y de principio para todo el conocimiento. Es cierto que Spinoza se distingue de Descartes, pues no tiene ninguna necesidad en su filosofía de pasar por el desafío de la duda, visto que la idea verdadera está dada y es norma de sí misma. En Descartes, el “*cogito ergo sum*” es también una idea verdadera dada en razón de su carácter innato, pero incluso todavía hay que tener una conciencia cierta de ella. Así la duda revela lo indudable y le permite al sujeto darse lo que ya posee. Más allá de las diferencias entre los dos autores, es cierto que la duda en Descartes cumple bien la primera función que corresponde al método puesto que, al poner en evidencia la idea verdadera, sirve de principio de discriminación entre las diversas percepciones.

La tercera etapa, analizada luego de la duda universal y verdadero fundamento de toda ciencia, concierne a la regla de la evidencia y genera particular interés en Spinoza porque corresponde a la segunda parte de su método que apunta a trazar reglas para percibir las cosas desconocidas según la norma de la idea verdadera. El *cogito*, una vez descubierto, se vuelve norma de verdad y proporciona una regla para el conocimiento futuro. “Todo lo que es percibido tan clara y distintamente como esta primera verdad es verdadero” (P, p. 240). Descartes, por consiguiente, da un ejemplo de buen método porque muestra cómo dirigir el espíritu según la norma de una idea verdadera. No obstante, no procede según el mejor método, pues toma como punto de partida el sujeto pensante y no el ser más perfecto.

De todos modos, nos conduce muy rápidamente a este ser perfecto, verdadero fundamento del conocimiento, pues la cuarta etapa consiste en disipar todas las dudas por medio de lo que se acostumbra a llamar el principio de la veracidad divina. La liberación de todas las dudas implica que el autor de mi ser no sea tramposo y requiere una meditación sobre la naturaleza del ser más perfecto y sobre su exis-

tencia. Dirigiendo la investigación hacia Dios, Descartes descubre el orden ontológico verdadero que permite deducir todas las verdades y cumple así con las dos últimas exigencias metodológicas definidas por Spinoza, a saber, la institución de un orden para prevenir inútiles fatigas y la necesidad de alcanzar lo más rápido posible la idea del ser más perfecto (Cf. TRE, párrafo 32). De todas maneras, su procedimiento no nos ahorra las dificultades ligadas a las objeciones respecto del conocimiento de la existencia de Dios. Es por eso que Spinoza, antes de presentar su exposición sintética, sale de algún modo en defensa de Descartes y propone una respuesta nueva a las objeciones dirigidas al autor de las *Meditaciones metafísicas*, mostrando que el verdadero punto de partida de la filosofía es la idea de Dios y no su existencia. Y es en esta distancia falsamente cartesiana donde nace el Spinoza de la primera parte de la *Ética*.

La exposición sintética (P I, pp. 245-278)

Luego de haber dado un panorama analítico del conjunto, Spinoza dispone el pensamiento cartesiano según el orden matemático. Esta segunda manera de exponer que procede por definiciones, postulados y axiomas por medio de los cuales se demuestran proposiciones es un prelude a la *Ética* y su filosofía *more geometrico*. Para comprender este orden sintético, hay que captar la función de cada uno de los elementos, comenzando por las definiciones cuyo objetivo es producir una idea verdadera de las cosas a partir de la cual podrán ser deducidas consecuencias. La definición constituye el fundamento del pensamiento y de la búsqueda de la verdad. Spinoza estima en efecto que “la vía recta para inventar (...) es formar pensamientos partiendo de una definición dada, lo que haremos con mayor éxito y facilidad cuanto mejor definamos una cosa” (TRE, párrafo 50, p. 212). Es por eso que expone primero las diez definiciones que Descartes había enunciado en las *Segundas respuestas*, sin modificarlas de ninguna manera. En segundo lugar, los postulados son enunciados que se pide que concedamos en vistas a facilitar la comprensión y la demostración. Generalmente admitidos sin prueba, recurren a la benevolencia del lector.

En Descartes, los postulados son menos demandas que recomendaciones y conciernen a la actitud que se debe adoptar para comprender una demostración y evitar la precipitación y la prevención. Spinoza juzga inútil aquí mencionar los postulados visto que no sirven para sacar conclusiones. Esta ausencia no es una desaprobación, puesto que Spinoza remite directamente a la lectura y a la meditación de los postulados cartesianos, pero da cuenta de una preocupación por la eficacia metódica destinada a evitar la multiplicación de demandas inútiles y susceptibles de ser objetadas por lectores obstinados. Requisito necesario para la demostración, el postulado es también su talón de Aquiles, ¿pues de qué vale una prueba que se apoya en un indemostrable o un no-demostrado? Sin llegar a denunciar el escándalo de los postulados, Spinoza limitará su número en la *Ética* puesto que las partes I, IV y V no comportan ninguno. La parte II admite seis que se enuncian después de la proposición 13 y que constituyen lo que llamamos la “digresión física”. Ahora bien, Spinoza toma el recaudo de precisar que habría debido, si su “intención hubiese sido tratar expresamente el cuerpo, explicar y demostrar eso con mayor prolijidad” (E II, Lema 7, S, p. 90). La parte III plantea dos, o más bien uno, pues el primero es en realidad un axioma, es decir, una proposición evidente.

Los axiomas, en efecto, son nociones comunes que sirven como fundamento a las demostraciones. Se imponen por su evidencia, de manera que quien los concibe clara y distintamente no puede no darles su asentimiento. Curiosamente, en *los Principios*, Spinoza se apoya en once axiomas mientras que Descartes no planteaba más que diez. Los tres primeros, expuestos antes que las proposiciones, no figuran en las *Segundas respuestas*. Spinoza no traiciona sin embargo a Descartes pues estos axiomas derivan en línea recta del autor del *cogito* en tanto afirman “solamente lo que encontramos en nosotros en tanto cosas pensantes” (P I, p. 248). En cuanto a los ocho últimos, se presentan después de la cuarta proposición y son, según las propias palabras de Spinoza, “tomados de Descartes”.

Las proposiciones se edifican y se encadenan sobre esta base de definiciones y de axiomas de manera de obtener el consentimiento

del lector y hay que constatar al respecto una diferencia significativa entre el orden analítico y el orden sintético. Mientras que la introducción que sigue las vías del análisis comenzaba por la duda metódica para llegar a la certeza de la existencia del sujeto pensante, la exposición según el orden de los géometras se ahorra esta etapa y empieza directamente con la demostración de esta existencia. La síntesis no nos permite entonces ver cómo la primera certeza fue descubierta, pero puede convencer mejor a los espíritus obstinados, susceptibles de ser repelidos por el carácter extravagante de una duda tan hiperbólica que lleva a negar la existencia sin embargo tan familiar de los cuerpos. Spinoza sigue el orden cartesiano que va del *cogito* a Dios, y desde la proposición cinco, se centra en Dios, su existencia, su potencia y sus propiedades. Así, a pesar de las diferencias, la primera parte de *los Principios* ya prepara a los espíritus para comprender el orden de la parte I de la *Ética*, en donde Spinoza no parte, es cierto, ni del sujeto pensante, ni de la existencia de Dios, pero en donde sigue un orden fundado sobre el examen de la esencia de Dios, de su existencia, de su potencia y de sus propiedades.

La primera parte de *los Principios* tiene entonces una función lógica, pues ejercita el entendimiento, lo purifica y lo vuelve receptivo al orden. La segunda continúa esta tarea, puesto que trata sobre los principios más universales de las cosas naturales, mientras que la tercera, inacabada, tiene como objetivo explicar más particularmente las cosas que se siguen de ellos. De todos modos, las partes II y III, dedicadas a la física y a la mecánica, no se limitan a un rol puramente lógico. Nos hacen entrar ya en la segunda fase del programa spinozista destinado al estudio de la Naturaleza. Es cierto que Spinoza volverá sobre la física cartesiana, juzgará sus principios inútiles y absurdos y criticará sobre todo la concepción de la extensión como una masa en reposo (Cf. C 81), pero todavía suscribe a ella en el momento en el que escribe su libro.

En definitiva, *los Principios* no deben ser considerados como un libro ajeno al sistema, pues se inscriben en el marco del programa definido por el *Tratado de la reforma del entendimiento* y realizan esa función lógica definida como el primer escalón de la búsqueda de una perfección suprema. También desde esta óptica hay que anali-

zar el apéndice metafísico que los prolonga y que probablemente fue escrito antes que ellos. La tarea última del método es en efecto hacernos alcanzar lo más rápidamente posible la idea del ser perfecto. Los *Pensamientos metafísicos* nos orientan en esta dirección preparándonos con dulzura para el estudio de la verdadera filosofía.

II. Prudencia y lógica en los *Pensamientos metafísicos*

El estatus del *Apéndice* es de todos modos mucho más problemático que el de *los Principios*, en donde Spinoza se jacta de seguir escrupulosamente a Descartes y no expresa su propio pensamiento, a pesar de algunas diferencias demostrativas que dejan presagiar lo que será su futura doctrina. En cambio, en los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza no se comporta como historiador de la filosofía, atento a adecuarse a la enseñanza escolástica, sino que discute la tradición. Se refiere todavía a Descartes, pero menos para exponer su pensamiento que para dirigirlo contra los peripatéticos y los escolásticos. Al mismo tiempo, los *Pensamientos metafísicos* ocupan en el paisaje filosófico un lugar extremadamente original, puesto que no exponen ni el pensamiento escolástico respecto del cual a veces son formuladas algunas críticas, ni el pensamiento spinozista, pues las correcciones aportadas se hacen en nombre del cartesianismo.

En este *Apéndice*, Spinoza opera más un trabajo de deconstrucción de la antigua metafísica que una construcción de su propio sistema. Su objetivo es, según el título completo, “explicar las dificultades que se encuentran en la parte general y especial de la metafísica”. El objetivo al que se apunta es entonces esclarecer los problemas que plantea la ontología tradicional y operar allí una vez más un trabajo de reforma. Los *Pensamientos metafísicos* reflejan a su vez la prudencia de Spinoza y dan cuenta de su doble preocupación por ponerse al alcance del vulgo y desarrollar el entendimiento. Para ser comprendido, Spinoza debe quitar todos los obstáculos que impiden acceder a su filosofía y operar una selección en el pensamiento escolástico examinando sus presupuestos, sus dificultades y sus aporías. El de-

seo de hablar *ad captum vulgi* esta vez ya no se basa en la experiencia como en el *Tratado de la reforma del entendimiento* o en el recurrir a un modo de exposición sintético como en *los Principios*, sino en un trabajo de deconstrucción con dulzura de la antigua metafísica que constituye el horizonte ontológico del público cultivado, que le proporciona sus categorías y su modo de aproximarse a la realidad. El método spinozista, a diferencia del de Descartes que hace tabla rasa con una duda radical, no consiste en derribar en bloque el edificio escolástico, sino en conservar ciertas vigas fundamentales y en destruir planos y muros inútiles. En este sentido, la estrategia de Descartes es revolucionaria, la de Spinoza es reformista. Esta tarea lógica de reforma va a concernir a las dos partes de la metafísica y consiste en dos palabras: enmendar y mondar¹ la ontología escolástica.

1. El examen crítico de la parte general de la metafísica

La metafísica de linaje aristotélico se presenta como la ciencia del ser y comporta tradicionalmente dos partes: la general, que tiene como objeto al ser y sus afecciones universales; y la especial, que estudia las especies de seres. Spinoza retoma esta clasificación y dedica la primera parte de sus *Pensamientos metafísicos* a la metafísica general y la segunda, a la especial. A lo largo de la primera parte, muestra que toda la metafísica general es inútil e incierta, pues se reduce a una lógica de la memoria y no del entendimiento (Cf. PM, nota p. 336).

La metafísica general es abstracta visto que trata sobre el Ser como género, es decir sobre todo lo que existe necesariamente o que puede existir, sin hacernos conocer la esencia de ningún ser en particular. Es cierto, concierne también a las afecciones, o dicho de otro modo, “a ciertos atributos bajo los cuales conocemos la existencia y la esencia de cada ser” (PM I, cap. III, p. 345), pero se trata de características universales, como la contingencia o la necesidad, la duración o la eternidad, etc. La lógica escolástica fortalece la memoria y no el entendimiento, pues se

1. Si bien el término “mondar” no es tan usual en español, lo elegimos para conservar el juego de palabras del francés entre *atender*, *enmendar*, y *émonder*, *mondar*, *podar* (N. del T.).

basa en modos de pensar y subdivisiones que sirven para recordar las cosas, sin corresponder con la realidad. Así, las categorías de género y de especie no existen realmente, sino que constituyen medios cómodos para clasificar los objetos nuevos que afectan los sentidos según el azar de los encuentros y para memorizarlos más fácilmente. El hombre que Diógenes buscaba irónicamente bajo la luz de su linterna no existe, no existen más que los individuos. De la misma manera, la distinción entre la metafísica general que tiene por objeto al ser como género y la metafísica especial que estudia las especies de seres no es más que una manera de acordarse y de ordenar las cosas sin fundamento real para el entendimiento. La lógica escolástica no es sólo inútil, pues no nos prepara para la verdad, sino nociva, pues los modos de pensar por los cuales recordamos, explicamos o imaginamos las cosas pueden conducirnos a falsas distinciones como la que se opera por ejemplo entre el Ser real y el Ser de razón o simples modos de pensar. Esta distinción clásica es en efecto absurda pues equivale a dividir el Ser en Ser y no Ser.

Al término de la primera parte, el trabajo crítico operado por Spinoza a golpes de martillo cartesiano consume en realidad la muerte de la metafísica general tomada en tanto tal y su integración en la parte especial dedicada a examinar los seres reales concretos. Recusando la división fundamental de la metafísica general, entre el Ser real y el Ser de razón, para reemplazarla por una distinción entre el Ser que existe necesariamente y el Ser que implica una existencia posible (Cf. I, cap. I, p. 341), Spinoza orienta la ontología general hacia la especial, puesto que en realidad le da como fundamento la diferencia entre Dios y sus criaturas. La filosofía spinozista no conservará esta división de la metafísica y confirmará la desaparición de la primera parte al asimilar los términos trascendentales como ser, cosa o las ideas generales como hombre, caballo o perro a nociones confusas surgidas de la imaginación (Cf. E II, 40, S1 y 2).

2. El examen crítico de la parte especial de la metafísica

Toda la metafísica entonces o bien es especial o bien no es, aun si este término también está afectado de inadecuación en razón de su carác-

ter imaginativo. Esta segunda parte de la metafísica, dedicada a las diversas especies de seres y a sus afecciones, abarcaba tradicionalmente tres objetos, Dios y sus atributos, los ángeles, el alma y sus accidentes. Spinoza no recusa en bloque las subdivisiones escolásticas, prosigue sin embargo su obra de reforma expurgando la metafísica de su contenido teológico, por un lado, y de sus ineptias, por otro. No retoma la tripartición clásica, pues suprime la especulación sobre los ángeles que remite a la teología. “Aunque los ángeles también sean creados, al no ser conocidos en ningún modo por la luz Natural, no conciernen a la metafísica” (II, cap. XII, p. 385). Los ángeles son conocidos por la revelación y no por la razón. Esta crítica prefigura los análisis del *Tratado teológico-político*, en donde Spinoza separa claramente los dominios de la filosofía fundada en la luz natural y de la teología iluminada por la revelación.

Suprime el estudio de las formas sustanciales y de los accidentes reales “pues todas estas cosas como otras de la misma calaña son completamente ineptas” (II, cap. I, p. 357). Los accidentes en efecto no son más que modos de pensar y no realidades. Spinoza no trata entonces más que las cuestiones relativas a Dios, a sus atributos y al alma humana y despoja así a la metafísica de todo un farrago inútil. La *Ética* se apoyará de hecho en esta conquista puesto que estará dedicada únicamente a Dios y al alma y no admitirá una distinción real más que entre la sustancia y sus modos.

El objetivo principal de esta segunda parte es clarificar la idea de Dios y distinguir su existencia de la de las cosas creadas. Se inscribe en el marco del programa metodológico que invita a alcanzar lo más rápido posible el conocimiento del ser más perfecto y cumple entonces una función lógica esencial, puesto que debe preparar a la lectura de la *Ética*. Esta tarea de elucidación de la naturaleza divina se reduce esencialmente a una lucha contra el prejuicio antropomorfista, fuente de todos los errores, pues conduce a confundir lo que hay que distinguir y a distinguir lo que hay que confundir.

Spinoza recuerda dos principios sin los cuales el conocimiento verdadero de Dios es imposible, un principio de distinción y un principio de identidad. Primero, para evitar el error, hay que distinguir la

existencia divina de la existencia humana, imputándole por ejemplo la eternidad y no la duración (P II, cap. I). Así, hay que saber que el hombre tiene la vida, pero Dios es la vida (II, cap. VI). Sin preocuparse por las distinciones, el vulgo forja un Dios a su imagen y semejanza, le atribuye sentimientos como el amor o la cólera (cap. VIII) y lo hace delirar con él. Segundo, para comprender la naturaleza divina, hay que captar la identidad entre su esencia, su existencia y su potencia. Spinoza plantea así los escalones puntos clave de la futura concepción de Dios en la *Ética*, fundada en esta asimilación entre ser, existir y actuar. Legítima para el hombre, la distinción entre estos tres conceptos es ilegítima para Dios cuya esencia comprende la existencia, la acción y la producción de efectos.

En definitiva, la tarea lógica del *Apéndice* consiste entonces en mondar y enmendar la antigua metafísica. Mondar la parte general e integrarla a la especial depurada de toda angelología. Enmendar las distinciones relegando los seres de razón al estatus de modos del pensar y trayendo al primer plano la diferencia entre el Ser necesario y el Ser solamente posible.

Cuarta parte

La filosofía: libertad y salvación

Si los *Principios* y los *Pensamientos metafísicos* contribuyen a conducirnos a la idea de ser perfecto, quedan sin embargo obstáculos por superar para poder ejercer el entendimiento con prudencia al retomar de nuevo y con toda libertad el examen de la naturaleza de Dios. La libertad es en efecto una condición necesaria para el ejercicio de esta virtud teórica de la cual Spinoza hizo su lema. Es por eso que la tarea de reforma va a prolongarse en el *Tratado teológico-político* bajo la forma de una apología de la libertad de pensar y de expresión.

I. Lógica y filosofía en el *Tratado teológico-político*

Aunque publicada anónimamente, esta obra parece menos problemática que las precedentes, pues Spinoza ya no se disimula bajo un manto cartesiano, se dirige explícitamente a filósofos o a los que están a punto de serlo y no recomienda su tratado a los que no lo son en ningún modo (Cf. p. 27). El autor se esfuerza sin embargo por reclutar los espíritus más abiertos adornando la pura especulación con ejemplos, con referencias a la experiencia o a relatos históricos más adaptados a la comprensión del vulgo. Atento a volver su propuesta más ligera, le pide a

Oldenburg que le señale los pasajes más difíciles que chocan a los lectores para esclarecerlos por medio de notas (C 68). Aligerar, reclutar a los hombres con ligereza, tales son las palabras maestras de una filosofía que es violenta con los prejuicios. “*Caute*”, atención en el doble sentido del término, puesta en guardia e intención delicada, ligera violencia inscrita en el lema. El estatus del libro sigue siendo entonces complejo, pues no es reducible a un simple trabajo de purificación ni a una exposición especulativa, ya que mezcla lógica y filosofía. Si el autor moviliza tesis propias de su sistema como la identidad de Dios y la Naturaleza, la necesidad divina o la crítica del libre albedrío, las presenta menos por sí mismas que contra los prejuicios. El spinozismo juega así el mismo rol que el cartesianismo en los *Pensamientos metafísicos*, puesto que sirve como instrumento crítico sin ser expuesto él mismo como un fin en sí. Spinoza no se limita sin embargo a un puro trabajo lógico, elabora una verdadera filosofía de la religión definiendo un método de interpretación de la Escritura y plantea los fundamentos de una filosofía política analizando los principios de una comunidad pública.

El objetivo del *Tratado* es combatir el miedo supersticioso y el desprecio de la razón para defender una libertad percibida por las autoridades teológica y política como un fermento de sedición. Para desterrar la mitología, Spinoza va a probar que la libertad no amenaza ni a la religión ni al Estado definiendo las relaciones entre filosofía y teología por un lado (cap. I-XV), entre filosofía y política, por otro (cap. XVI-XX).

1. Filosofía y teología

Muestra primero que la filosofía no es ni la sirvienta, ni la señora de la teología, sino que cada una posee su propio reino. La riqueza especulativa de esta delimitación reside en la posibilidad de pensar libremente a Dios, sus atributos y sus modos, sin ser acusado de irreligión. La filosofía se basa en el conocimiento natural que procede por un encadenamiento de razones demostrativas; pretende la verdad y la libertad. La teología se basa en el conocimiento revelado o profético que necesita del socorro de la imaginación y recurrir a palabras o imágenes; pretende la fe y la obediencia ante Dios. La Escritura santa no busca dar conocimientos

científicos. Si comporta algunos puntos de doctrina especulativa, son escasos y simples. Evita los razonamientos complejos y se apoya sobre todo en la experiencia, los milagros o los relatos que proporcionan enseñanzas fáciles de entender para todos los hombres y capaces de abrir su corazón al amor del prójimo. La Escritura no admite otro saber que el que conduce a la obediencia y a la práctica de la justicia y de la caridad. Su objetivo es permitir a los hombres realizar su salvación gracias a la sumisión a los dogmas universales que Spinoza resume así: “Existe un ser supremo que ama la justicia y la caridad al que todos, para ser salvados, deben obedecer y adorar practicando la Justicia y la Caridad hacia el prójimo” (cap. XIV, p. 244). Distintas por sus fines y por sus medios, teología y filosofía, “no tienen nada en común, pero pueden una y otra ocupar su propio dominio sin oponerse en lo más mínimo y sin que ninguna de las dos deba ser la sirvienta de la otra” (p. 26).

Esta distinción mantiene a distancia los dos dominios de manera que ni la Escritura deba utilizar la razón, ni la razón la Escritura. Contrariamente a lo que piensan los dogmáticos que desrazonan con la razón, no hay que torturar a los textos sagrados para interpretarlos de manera conforme a la razón, pues el sentido de la Escritura debe extraerse únicamente de la Escritura a partir de su contexto histórico y filológico, de la mentalidad de los autores y de su público. La filosofía no debe someter la Escritura a la razón, pues no puede demostrar la verdad o la falsedad de su principio fundamental según el cual todos los hombres serán salvados por la simple sumisión al mandamiento divino. Aunque este principio, hasta que se pruebe lo contrario, no se preste a una investigación por medio de la luz natural, el filósofo haría mal en rechazarlo en nombre de la razón, como si la sabiduría no consistiese nunca en admitir un margen de incertidumbre en las acciones. La Escritura en efecto aportó a los hombres una gran consolación, “pues todos pueden obedecer y sólo una parte comparativamente muy pequeña del género humano alcanza el estado de virtud bajo la sola conducta de la razón; si no tuviésemos entonces el testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos” (cap. XV, p. 258). A falta de una certeza matemática, ofrece una certeza moral que sirve también al interés de la comunidad política pues incita al amor del prójimo, y que puede entonces ser aceptada sin riesgo ni inconveniente.

De todas maneras, el método de interpretación de la Escritura por la sola Escritura (*Scriptura sola*) no es una profesión de fe irracionalista. Spinoza no desautoriza la razón, pues “este método no exige otra luz que la natural” (cap. VII, p. 153) y, del mismo modo que la que es observada en el estudio de la Naturaleza, procede de lo universal a lo particular. Así, por ejemplo, para interpretar una profecía, hay que comenzar por los principios más universales e interrogarse sobre la naturaleza de la revelación, del milagro. “De allí se descenderá a las opiniones propias de cada profeta y se llegará luego al sentido de cada revelación del profeta, de cada relato, de cada milagro” (*ibidem*, p. 145).

Contrariamente a lo que piensan los escépticos, que desrazonan sin razón, la filosofía no debe estar sometida a la teología. Tal actitud se reduciría a considerar los prejuicios como verdades, puesto que los textos sagrados son escritos *ad captum vulgi* y se adaptan a las opiniones comunes de la plebe. Hacer de la filosofía la sirvienta de la teología equivaldría a hacer de la razón la vasalla de la imaginación. El método de la *Scriptura sola* no significa el olvido de la razón, pues una vez que el sentido de la escritura fue descubierto, la razón vuelve a ser soberana y puede elegir libremente dar o no su asentimiento a las enseñanzas extraídas del texto sagrado (cap. XV, p. 251). La teología deja entonces a cada uno la entera libertad de juzgar y de filosofar.

2. Filosofía y política

Todavía debemos saber si esta libertad puede ser conferida sin miedo en el seno de la comunidad pública. Spinoza muestra entonces que no es la expresión sino la supresión de esta libertad lo que arruina la paz, fundándose en los principios del derecho natural y de la comunidad política.

Por derecho natural, entiende las reglas según las cuales cada ser está determinado a existir y a actuar de una cierta manera en virtud de su naturaleza (cap. XVI, p. 261). Como todos los otros individuos, el hombre posee un derecho natural que “se extiende tan lejos como su deseo y su potencia, sin que nadie deba vivir según el criterio de otro, siendo cada uno el defensor de su propia libertad” (prefacio, p. 26).

Cuando los hombres alienan este derecho y se unen para vivir mejor y en seguridad, transfieren sus prerrogativas a una potencia colectiva sin por ello renunciar a la totalidad de su derecho natural, contrariamente a lo que afirmaba Hobbes. En toda sociedad organizada, los sujetos conservan ciertas iniciativas que no se les pueden retirar sin que ello signifique un peligro para el Estado. El pacto de acuerdo entre los hombres en efecto deja de ser válido, si ya no presenta ningún interés para sujetos negados al punto que dejaron de ser hombres. “Suprimida la utilidad, el pacto se suprime al mismo tiempo y permanece sin fuerza” (cap. XVI, p. 265).

Entre esas prerrogativas inalienables que el Estado debe acordar a los sujetos so pena de perecer figuran la libertad de pensamiento y de palabra. Nadie puede renunciar a su libertad de pensar pues un Estado, por más violento y astuto que sea, no alcanza nunca a constreñir interiormente a un hombre al punto de impedirle totalmente juzgar o preferir su propio punto de vista. Nadie puede renunciar a la libertad de expresión, pues no está bajo el poder de los hombres abstenerse de hablar, como lo muestra el ejemplo del charlatán que se arrepiente de haber dicho lo que hubiese querido callar y prueba de esa forma que no es libre, sino determinado a hablar. Una autoridad política ejercería entonces un reino de una extrema violencia y se pondría a revueltas si prohibiese lo que los hombres no pueden abstenerse de hacer. Debe entonces garantizar la libertad de pensamiento y de expresión. Es cierto, es igualmente pernicioso negar como otorgar por completo la libertad. Por eso el Estado debe sancionar las acciones contrarias a la salvación común y dar al individuo el derecho de pensar, de decir y de enseñar lo que piensa a condición de “que defienda su opinión, por la sola Razón, no por la astucia, la ira o el odio” (cap. XX, p. 239) y de que no abroge una ley por iniciativa propia reemplazando a la autoridad soberana. Planteados estos límites, la libertad de pensamiento y de expresión no es contraria ni a la paz civil ni al fervor, nace y perece con ellos.

II. Del conocimiento de la Naturaleza a la salvación en la *Ética*

Reunidas las condiciones de ejercicio de un entendimiento libre, es posible emprender el estudio de la Naturaleza, conformemente al programa expuesto en el párrafo 5 del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Esta tarea incumbe a la filosofía y será llevada a cabo esencialmente en la *Ética* luego de haber sido esbozada en el *Tratado breve* y la correspondencia. La *Ética* es así la realización de la prudencia spinozista, su punto culminante pues, a la manera del rey Salomón, su autor se esfuerza por conciliar la más alta sabiduría con la preocupación por ser comprendido lo más ampliamente posible. En primer lugar, este libro destinado a un público filosófico continúa cumpliendo la regla según la cual hay que poner las palabras propias al alcance de la plebe cuanto sea posible. Por un lado, Spinoza elige un modo de exposición sintético propio para convencer a los lectores más necios. La demostración de las proposiciones según el orden de los geómetras a partir de definiciones y de axiomas permite ver cómo las consecuencias resultan de antecedentes y verificar paso a paso los encadenamientos de ideas. Por otro lado, Spinoza explica en los escolios los puntos que permanecieron oscuros y señala los prejuicios u obstáculos que deben ser superados para comprender una demostración. El escolio releva así a la experiencia o al orden sintético y da cuenta de un arte de escribir *ad captum vulgi*. Polémico o pedagógico, ofrece explicaciones complementarias, corta los prejuicios de raíz, desarrolla argumentos *ad hominem*, produce nuevas demostraciones o saca las consecuencias implícitas de las proposiciones.

En segundo lugar, la *Ética* es la prudencia teórica encarnada, pues da un modelo de ciencia intuitiva que constituye la perfección suprema. Desde la proposición once de la parte I, el lector procede de “la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E II, 40, S2) y experimenta el tercer género de conocimiento en acto. La parte I analiza en efecto la esencia de Dios, su potencia y sus propiedades. Spinoza muestra luego, al principio de la parte II, que no tenemos la idea adecuada más que de dos atributos, la extensión y el pensamiento. He aquí por qué la ciencia intuitiva se funda en la idea adecuada de ciertos atributos de Dios y no de la totalidad.

Spinoza se concentra entonces en el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas deduciendo lo que se sigue de esos atributos, a saber los modos infinitos inmediatos del pensamiento (E II, 3), los modos finitos del pensamiento (II, 8), el espíritu humano (II, 11), el cuerpo humano (II, 13), las modalidades del conocimiento (II, 14-49), el origen y la naturaleza de los afectos (E III), la impotencia para gobernarlos o esclavitud (E IV), la potencia del entendimiento o libertad (E V). Así, la lectura de la *Ética* es una experiencia de ciencia intuitiva que muestra el camino más corto hacia la beatitud, a partir de un Dios sustancia del cual es importante comprender sus atributos.

1. La definición de Dios en la *Ética*

Dios es “un ser absolutamente infinito, es decir una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (E I, D6). Dios se presenta primero como un ser absolutamente infinito y se distingue así de un ser infinito sólo en su género cuya naturaleza admite negaciones. La extensión, por ejemplo, es infinita en virtud de su magnitud ilimitada, pero en su género solamente, pues no piensa y no posee todos los atributos. En cambio, Dios es el ser absolutamente perfecto, constituido por una infinidad de atributos; excluye toda negación y se identifica con la Naturaleza entera.

Dios es luego asimilado a una sustancia, es decir a un ser “que es en sí y es concebido por sí” (E I, D3). Contrariamente al modo que es en otro y se concibe por otro, la sustancia es en sí y no necesita de ningún otro para ser concebida. Su inseidad y su perseidad le garantizan una total independencia ontológica, a diferencia del modo que implica siempre la conexión con una causa sin la cual no puede ni ser ni ser concebido.

En fin, Dios es una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. Los atributos son realidades infinitas en su género que constituyen la esencia de la sustancia y no pueden ser disociados de ella. Spinoza entiende por atributos “lo que el entendimiento percibe de una sus-

tancia como constituyente¹ de su esencia” (E I, D4). No afirma entonces que los atributos son constituyentes de la sustancia, sino que son lo que el entendimiento percibe como tales. En realidad, las dos formulaciones son equivalentes y sería falso creer que los atributos se reducen a características relativas a una percepción subjetiva. Por un lado, la percepción es necesariamente adecuada, pues se apoya en el entendimiento y no en la imaginación. Ahora bien, percibir adecuadamente es percibir el ser, puesto que la idea no es otra cosa que la esencia objetiva de la cosa. Dicho de otro modo, el entendimiento no puede percibir los atributos más que porque son constituyentes reales de la sustancia. Por otro lado, el entendimiento que percibe no es otro que el de Dios, visto que el entendimiento del hombre es una parte del entendimiento divino.

Constituyentes esenciales, los atributos no deben ser confundidos ni con propiedades, simples consecuencias deducidas a partir de la definición, ni con elementos que se habrían combinado para componer la sustancia. Los atributos están todos eternamente dados en la unidad de la sustancia; no le son ni anteriores ni posteriores, sino que forman en ella y por ella una totalidad orgánica indisociable, como da cuanta la fórmula “Dios, es decir todos los atributos de Dios”, que Spinoza emplea en repetidas oportunidades (EI, 19; I, 21, C2). Hablar de los atributos no es más que otra manera de decir la sustancia y comprender su esencia. El atributo tiene una vocación expresiva: explica y desarrolla lo que está implicado por la sustancia. He aquí por qué se define a partir de una percepción del entendimiento que tiene y que es la idea de Dios explicitando su esencia. Cada atributo “expresa una esencia eterna e infinita”, es decir, manifiesta en un género dado del ser la naturaleza de Dios. Así, por ejemplo, el atributo extenso expresa la esencia de Dios en tanto extensión, el atributo pensamiento expresa la esencia de Dios en tanto pensamiento. Como lo muestra Deleuze, esta teoría de la expresión es capital, pues permite dar razón de la in-

1. En francés *constituant*, y en el texto latino original *constituens*. Aunque es menos prolijo, elegimos “constituyente” y no “constitutivo”, como en otras traducciones de la *Ética*, para dar cuenta del carácter dinámico del atributo, de la identidad entre el atributo y la sustancia que aparece en el párrafo siguiente (N. del T.).

finita diversidad del ser preservando la unidad de la sustancia. Ya sea pensante o extensa, “es una sola y misma sustancia comprendida bajo un atributo, o bajo el otro” (II, 7, S) de manera que, a una expresión en un género dado del ser, corresponde una expresión estrictamente análoga en la infinidad de los otros géneros. “Concibamos la Naturaleza ya sea bajo el atributo de la extensión, ya sea bajo el atributo del pensamiento, o bajo cualquier otro, encontraremos un solo y mismo orden o conexión entre las cosas” (*ibidem*). Esto vale igualmente para los modos comprendidos en cada atributo. Un modo de la extensión, como el círculo o el cuerpo humano, por ejemplo, y un modo del pensamiento como la idea del círculo, o el espíritu en tanto idea del cuerpo, son una sola y misma cosa expresada de dos maneras diferentes. La doctrina de la expresión funda la unidad de la sustancia, de sus atributos y de sus modos, de manera que ya no se plantea para Spinoza el problema espinoso de la unión incomprensible entre el alma y el cuerpo.

Dios es entonces una sustancia única que se expresa y se explica en una infinidad de atributos aun si nosotros no conocemos más que dos de ellos, la extensión y el pensamiento. En tanto constituidos solamente por un cuerpo y un espíritu, nosotros no implicamos y no comprendemos más que los atributos que nos conciernen. No podemos conocer los otros por medio de la extensión o del pensamiento, pues cada atributo se concibe por sí y no puede haber sido producido por otro, a falta de lo cual no podría expresar la esencia de la sustancia.

Esta definición de Dios constituye el fundamento absoluto de donde todo puede deducirse de manera que, por su mera lectura, un espíritu perfectamente sabio debería poder concluir a partir de ella todas las proposiciones de la *Ética*. Surgen de esto dos consecuencias principales. En primer lugar, Dios es causa de sí, “es decir que su esencia implica su existencia” y que no puede concebirse sino como existente (E I, D1). Una sustancia no puede ser producida por otra cosa; en tal caso, no sería en sí y concebida por sí, sino en otra cosa por medio de la cual sería causada. Es entonces necesariamente causa de sí. “De su sola naturaleza debe seguirse su existencia que, por ello, no es otra cosa que su esencia” (E I, 11, S). Su existencia está comprendida en su esencia y se identifica con ella (E I, 20).

En segundo lugar, Dios es causa inmanente de todas las cosas. Todo lo que es, es en él y no puede ni ser ni ser concebido sin él (Cf. E I, 15). En efecto, si Dios es un ser absolutamente infinito, nada puede existir por fuera de él, pues en ese caso le sería negado un atributo y no sería una sustancia absolutamente infinita. Dios se caracteriza entonces por una potencia absolutamente infinita proporcional a la perfección de su esencia. Su potencia es su esencia misma. Por consiguiente, “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, es decir, todo cuanto puede caer bajo un entendimiento infinito” (E I, 16). Así, ser, existir y actuar no hacen más que uno para un Dios causa de sí y de todas las cosas.

2. De la sustancia a los modos

Llamado Naturaleza naturante en tanto causa y Naturaleza naturada en tanto efecto, el Dios de Spinoza sigue siendo sin embargo uno y el mismo Dios. Esta denominación no introduce una dualidad, pues el efecto está contenido en la causa de manera que no hay creación, sino actualización. El efecto es la causa modificada. La Naturaleza naturada comprende el conjunto de los modos de Dios; se dice que es universal en el caso de los modos infinitos y particular en el caso de los modos finitos. Por modo, Spinoza entiende “las afecciones de una sustancia, es decir, lo que es en otra cosa, por medio de la cual también es concebido” (E I, D5). El modo es entonces un efecto, una modificación interna de la sustancia, que no puede ni ser ni ser concebida sin ella.

En virtud de la necesidad de su naturaleza, la sustancia es causa de una infinidad de cosas según una infinidad de maneras, y actúa tanto de manera inmediata como mediata, próxima o lejana. Produce así modos infinitos inmediatos que se siguen directamente de la naturaleza absoluta de un atributo sin ningún intermediario. Spinoza da dos ejemplos de ellos, el entendimiento infinito o idea de Dios para el atributo pensamiento, y el movimiento y el reposo, para la extensión. De la sustancia derivan también modos infinitos mediatos como la figura total del universo (*Facies totius universi*) para la extensión, único ejemplo ofrecido por Spinoza a Schuller (C 64). No se siguen

de la naturaleza absoluta, sino modificada por un atributo, e implican entonces la mediación de una modificación infinita inmediata. La sustancia produce finalmente modos finitos o cosas singlares. El hombre, por ejemplo, está constituido por ciertas modificaciones de los atributos de Dios, más precisamente por modos del pensar, a saber, una idea o un espíritu, y por modos de la extensión, a saber, un cuerpo. El hombre spinozista se define así como la idea de un cuerpo existente en acto. En virtud de la unidad o de la correspondencia entre los atributos de los cuales dependen, el espíritu y el cuerpo expresan una sola y misma cosa en un género diferente de ser, de manera que sus potencias son correlativas y no contrarias. La Naturaleza naturada particular se sigue de la Naturaleza naturante de una manera más lejana que la Naturaleza naturada universal, pues los efectos finitos no podrían ser producidos inmediatamente por una causa infinita tomada absolutamente. Las cosas finitas son entonces determinadas a existir y a producir efectos por el intermediario de una serie infinita de cosas finitas que constituyen el orden común de la Naturaleza.

De todas maneras, sean finitos o infinitos, inmediatos o mediatos, los modos tienen el mismo estatus ontológico. Dios es la causa no solamente de su esencia y de su existencia, sino de su perseverancia en el ser. Se sigue de ello que cada cosa se esfuerza tanto como puede por perseverar en su ser y no posee nada en ella que pueda destruirla, pues expresa de una cierta manera la potencia de Dios por la que es y actúa (E III, 6). Cada cosa se caracteriza entonces por un esfuerzo, un *conatus* que expresa su esencia actual y que se prolonga indefinidamente si nada viene a contrariarlo. Remitido al alma y al cuerpo, este esfuerzo se llama apetito y, para el hombre, cuando es conciente de sí, toma la forma del deseo (E III, 9, S). Mientras que los modos infinitos perseveran de manera igual y continua en su ser, los modos finitos están sujetos a afecciones ora activas ora pasivas que aumentan o disminuyen su potencia de actuar según sean o no la causa adecuada de ellas. Contrariamente a los modos infinitos, que por definición no pueden ser limitados ni destruidos, los modos finitos pueden ser limitados por cosas de misma naturaleza que ellos y destruidos por causas exteriores y más potentes. La finitud no está entonces ligada al

hecho de ser un modo, sino a la existencia de una pluralidad de cosas de misma naturaleza que pueden limitarse las unas a las otras (Cf. E I, D2). Es por eso que los hombres son activos y portadores de ideas adecuadas cuando producen efectos que derivan de su sola naturaleza, pasivos y proclives a ideas inadecuadas cuando no son más que la causa parcial. Así, todos los afectos particulares, como la felicidad o la tristeza, el amor o el odio y su cortejo de sentimientos derivados no son más que modalidades del deseo primero por conservar nuestro ser y reflejan, a cada instante, el grado de perfección de nuestro *conatus* en contacto con un mundo exterior más o menos favorable a nuestra potencia. Cuando actuamos y conocemos adecuadamente, es Dios quien actúa y conoce a través nuestro de una manera particular y determinada, en tanto constituye la naturaleza de nuestro espíritu. Nuestro espíritu (*mens*), en tanto parte del entendimiento de Dios, expresa entonces la potencia de pensar divina. Cuando padecemos y conocemos inadecuadamente, es Dios quien actúa y conoce adecuadamente, en tanto que no constituye solamente nuestra naturaleza, sino la de otras cosas (Cf. E II, II, C).

3. La salvación

El estatus del modo condiciona su salvación. Como un modo no puede ni ser ni ser concebido sin la sustancia, es evidente que debe conocerla y ligarse a ella como a su causa. Esta dependencia ontológica indica claramente la vía ética de manera que la definición 5 es un resumen del camino que lleva de la servidumbre a la libertad. A partir de esta definición del modo, se puede en efecto directamente deducir que su salvación pasa por el conocimiento de la esencia de Dios y comprender por consiguiente que la ciencia intuitiva da “la satisfacción² del alma más grande que pueda haber” (E V, 27). La beatitud, en tanto amor intelectual de Dios nacido del tercer género de conocimiento, ya está inscrita a título de propiedad en la definición del modo. La cien-

2. En francés *contentement*. Corresponde a la *acquiescentia* en el texto latino original, y a veces se traduce al español por “tranquilidad” (N. del T.).

cia intuitiva llena en efecto el espíritu con una felicidad intelectual activa, pues pasa a una perfección mayor. Esta felicidad está acompañada de la idea de uno mismo como causa y por consiguiente de la idea de Dios, en quien y por quien cada uno es. Engendra entonces un amor intelectual de Dios, puesto que “el amor es una felicidad que acompaña la idea de una causa exterior” (E III, D6).

La *Ética* precisa entonces la naturaleza de ese bien supremo que el *Tratado de la reforma del entendimiento* asimilaba “al conocimiento de la unión que tiene alma pensante con la Naturaleza entera” (párrafo 5, p. 184) y prometía elucidar ulteriormente. Nos muestra que estamos unidos con Dios como la parte con el todo, puesto que nuestro entendimiento es una parte del entendimiento eterno de Dios. El término de unión, en tanto supone la asociación de dos elementos independientes y exteriores el uno al otro, se vuelve de hecho caduco en una filosofía de la inmanencia y desaparece del vocabulario spinozista. En consecuencia, “el espíritu humano no puede ser absolutamente destruido con el cuerpo, sino que subsiste de él algo que es eterno” (E V, 23). Eterno y de corta duración, tal es el hombre spinozista. Eterno por su entendimiento, pues lo verdadero no podría perecer; de corta duración por su cuerpo, sus imágenes, sus recuerdos. Todo hombre es eterno en su lugar, decía Goethe, que se encerró seis meses para leer a Spinoza. “La muerte no está en nosotros, no es nosotros” decía incluso un gran comentador de Spinoza (Alain, *Spinoza*, Gallimard, p. 108). Es cierto que no todos tienen un espíritu cuya parte eterna es tan grande como la del sabio, pero hay eternidad en cada uno. En efecto, hay en Dios una idea que expresa la esencia de cada cuerpo humano bajo el aspecto de la eternidad (E V, 22). Todo el problema reside entonces en el pasaje del ser al tener, pues hace falta que el espíritu que es la idea de un cuerpo existente en acto **tenga** la idea de ese cuerpo bajo el aspecto de la eternidad. Dicho de otra manera, no basta con ser eterno, además hay que saberlo y tener conciencia clara de ello. Ahora bien, mientras el sabio es conciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, el ignorante es casi totalmente inconciente de manera que “ni bien deja de padecer, deja también de ser” (E V, 42). Es por eso que a cada uno le corresponde una parte de eternidad en función de su grado de conocimiento. “Cuantas

más cosas conoce el alma por el segundo y el tercer género de conocimiento, más grande es la parte de ella misma que permanece indemne, y consecuentemente menos afecciones padece” (E V, 38).

La vía de la salvación es no obstante difícil, pues si el sabio puede prácticamente acabar con los trastornos pasionales, y gozar de una verdadera satisfacción interior, el ignorante, balanceado por las causas exteriores, persevera en sus afectos tristes y en su descontento. Se trata entonces de encontrar los medios para comunicar este bien supremo al mayor número posible, conforme al deseo de Spinoza: “Tal es entonces el fin al que tiendo: adquirir esta naturaleza superior y hacer lo posible para que muchos la adquieran conmigo; pues además forma parte de mi felicidad esforzarme en que muchos conozcan claramente lo que es claro para mí, de manera que su entendimiento y su deseo se acuerden plenamente con mi propio entendimiento y con mi propio deseo” (TRE, párrafo 5, p. 184). La felicidad debe entonces ser comunicable y concordante, a falta de lo cual sería incompleta y estaría cubierta por una tristeza ligada al miedo a los conflictos. Después del conocimiento de la naturaleza, es necesario “en segundo lugar formar una sociedad tal como es deseable para que el mayor número de hombres llegue al objetivo tan fácilmente y seguramente como sea posible” (TRE, párrafo 5, p. 184-185). Este es el rol que le corresponde a la política y que muestra que la salvación de cada uno no es solitaria, sino solidaria de la del otro.

III. Salvación y política en el *Tratado político*

Luego de haber esclarecido los fundamentos del Estado y sus relaciones con el derecho natural en el *Tratado teológico-político*, y tras haber proporcionado un compendio de política en la *Ética* (IV, 37, S2), Spinoza dedica a la cuestión de la organización en sociedad su último libro, en el cual se esfuerza por definir las instituciones necesarias al mantenimiento de la paz y de la libertad en los regímenes monárquico y aristocrático solamente, pues la muerte le impedirá completar sus análisis respecto de la democracia. En el *Tratado político*, plantea los principios

de una política científica en concordancia con la práctica, atenta al realismo y a la eficacia. Se trata en efecto de tomar a los hombres tal como son y no tal como deberían ser, a falta de lo cual todo tratado político degenera en sátira o se desvanece en el sueño de una edad dorada o de un país utópico. Spinoza se esmera “en no ridiculizar las acciones de los hombres, en no lamentarlas, en no detestarlas, sino en adquirir de ellas un conocimiento verdadero” (TP, cap. I, párrafo 4, p. 12). Las pasiones no son asimiladas a vicios, sino a propiedades de la naturaleza humana que hay que considerar de manera geométrica como si se tratase de líneas, de superficies y de sólidos. La política debe entonces enraizarse en una antropología y extraer sus principios de un estudio de la naturaleza humana. Una vez más, Spinoza da pruebas de una gran prudencia práctica y teórica. Rechazando lo inédito o las quimeras, se apoya de nuevo en la experiencia, persuadido de que ella “mostró todos los géneros de la ciudad que se pueden concebir en los que los hombres viven en paz, al mismo tiempo que dio a conocer los medios por los cuales hay que dirigir a la multitud, es decir, contenerla dentro de ciertos límites” (cap. I, párrafo 3, p. 12). Pero, lejos de limitarse a un vulgar pragmatismo político, se esfuerza por deducir de la naturaleza humana los principios que concuerdan mejor con la práctica. No busca entonces sólo mostrarlos empíricamente, sino demostrarlos con toda libertad de espíritu, conforme a las exigencias de la prudencia teórica.

1. Los fundamentos antropológicos de la política

La organización en sociedad es la consecuencia del estatus ontológico de esos modos finitos que son los hombres. Deriva más precisamente de dos datos antropológicos ineludibles. En primer lugar, en tanto modo finito, el hombre es una parte de la Naturaleza, sometida al orden común y a la presión de las causas exteriores cuya potencia supera infinitamente la suya (E IV, 3). Por lo cual, en el estado de naturaleza, el hombre no es libre, sino constreñido, pues padece cambios de los cuales no es totalmente la causa. La libertad es el poder de actuar según la sola necesidad de su naturaleza (E I, D7). No es lo contrario de la necesidad, sino del constreñimiento. “No hago consistir la libertad

en un libre decreto, sino en una libre necesidad”, les escribe Spinoza a Schuller (C 58, p. 304). Ser libre, es determinarse desde el interior por medio de la razón. Estar constreñido, es ser determinado desde el exterior por medio de las pasiones. Mientras Dios es siempre causa libre, el hombre en tanto parte de la Naturaleza “está necesariamente siempre sometido a las pasiones” (E IV, 4, C). Se sigue que su derecho natural está determinado más por las pasiones que por la razón (TP, cap. I, parágrafo 5) y que es más teórico que real, vista la ausencia de medios asegurados para conservarlo. Presa de las presiones naturales y de la opresión de los otros hombres, la potencia de cada uno no sería más que impotencia si a los hombres no se les ocurriese unirse.

En segundo lugar, si el hombre vive entre individuos cuya naturaleza concuerda con la suya, su potencia de actuar será secundada y aumentada (E IV, cap. 7, p. 293). En estas condiciones, nada es más útil para el hombre que el hombre y, entre ellos, el sabio lo es al punto más alto. En efecto, si la pasión divide, la razón une gracias a las nociones comunes que producen la concordia. Así, el hombre razonable no es un lobo, sino un dios para el hombre. Se sigue de ello que “si dos personas concuerdan entre ellas y unen sus fuerzas, tendrán más poder juntas y consecuentemente un derecho superior sobre la naturaleza que el que cada una tenía por sí sola, y, cuanto más numerosos sean los hombres que pusieron sus fuerzas en común, más derecho tendrán todos unidos” (TP, cap. II, parágrafo 13). El Estado es el resultado de la combinación de estos dos datos antropológicos y posee un fundamento natural. Atentos a sobrevivir en seguridad y a vivir bien en libertad, los hombres son necesariamente llevados a unirse para formar un cuerpo político cuya alma es la legislación común que los protege de la naturaleza y de ellos mismos garantizándoles derechos.

2. Política y salvación

El Estado no se apoya entonces en la ficción de un contrato que presupone la existencia de una voluntad libre y dueña de sus decisiones; es el fruto natural y necesario de la conjugación de fuerzas. Su potencia

y su derecho son la función de la cantidad y de la calidad de los hombres reunidos. El Estado es la astucia de la pasión por dos motivos. En primer lugar, hombres plenamente razonables no tienen ninguna necesidad de una comunidad política: se dan su ley sin que sea necesario dársela. Así, la legislación común es la razón de los seres desrazonables. En segundo lugar, la constitución de un Estado es el mejor medio que un ser finito pueda concebir para contrabalancear la potencia de las causas exteriores y sustituir la necesidad de la pasión por la necesidad de la acción.

Por lo tanto, la salvación por la política implica una política de la salvación, pues cuanto más potente es el Estado, más aumenta el derecho de cada uno y más disminuye la servidumbre respecto del orden común de la Naturaleza. Sucede con el Estado lo mismo que con los individuos, el más libre y el más potente es aquel que se funda en la razón (Cf. TP, cap. III, parágrafo 7). Es por eso que Spinoza, a partir del capítulo V, define las mejores instituciones para evitar la tiranía y aumentar la potencia de un Estado dado, sea éste monárquico, aristocrático o democrático. Así, la monarquía más libre es aquella en donde la potencia del rey tiene como medida y protección la potencia del pueblo (Cf. cap. VII, parágrafo 31). Spinoza no terminó sus análisis que conciernen a la democracia, pero en el *Tratado teológico-político*, afirma la preeminencia de este régimen que le parece “el más natural”, puesto que nadie confiere su potencia a otro, y “el menos alejado de la libertad que la naturaleza reconoce a cada uno” (TTP, cap. XVI, p. 268).

De todas maneras, una política de la salvación que privilegia la razón no podría garantizar la salvación de cada uno por la política, pues aquella depende del *conatus* propio al individuo y de la existencia de las causas exteriores. Un Estado, por más potente que sea, no podría acabar con todas las pasiones; sería entonces ilusorio creer que es posible hacer que todos los hombres vivan según la disciplina exclusiva de la razón. Por consiguiente, la política nos da la certeza matemática que el mayor número posible será salvado; pero que todos lo sean, eso es cuestión de fe y de una certeza puramente moral.

Conclusión

La filosofía spinozista es una ética de la salvación a través del conocimiento. La beatitud está ligada a la ciencia intuitiva y no implica ni sacrificio ni suplicio ni abstinencia ni impotencia, pues la razón expulsa la tristeza y provee la fuerza de superar las pasiones. “Seguramente sólo una torva y triste superstición impide deleitarse. ¿Por qué, en efecto, conviene más saciar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Tal es mi regla, tal es mi convicción. Ninguna divinidad, nadie más que un envidioso, se deleita con mi impotencia y mi pena, nadie atribuye a la virtud nuestras lágrimas, nuestros sollozos, nuestro miedo y otros indicios de impotencia interior; al contrario, cuanto mayor es la felicidad que nos afecta, mayor es la perfección a la que pasamos, más necesario es que participemos de la naturaleza divina” (E IV, 45, C2, S).

La leyenda dice que Spinoza fue el modelo de Vermeer para su famoso cuadro titulado *el Geógrafo*. Verdadero o falso, qué importa, Spinoza es el geógrafo de la eternidad. Provisto de su compás cartesiano y de sus instrumentos geométricos, nos hace viajar metódicamente por Dios y por nosotros mismos para descubrir esa feliz eternidad que poseemos sin saberlo. “¿Pero dónde está el que cree en sí mismo, el que cree en su fórmula íntima, en su propia eternidad?”, se pregunta Alain. “Un hombre tal no abunda; podemos citar

a Sócrates, Spinoza, Goethe” (*Spinoza*, p. 72). “*Caute*”, le respondería Spinoza; ¡estate atento! la felicidad activa es comunicativa. La beatitud no tiene nada que ver con un placer solitario, se comparte para quien sabe ser doblemente prudente. Es posible recorrer alegremente los caminos de la *Ética*, pues Spinoza ha balizado el camino con la reforma del entendimiento, con los ejercicios lógicos de *los Principios* y con su magistral apología de la libertad religiosa y política. La vía de la salvación es difícil, pero no sin salida.

Bibliografía

I. OBRAS DE SPINOZA

Las referencias están dadas en la edición Garnier Flammarion, 4 volúmenes.

Obras I: *Tratado breve* designado por (TB). *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE). *Los principios de la filosofía de Descartes* (P). *Apéndice que contiene los Pensamientos metafísicos* (PM).

Obras II: *Tratado teológico-político* (TTP).

Obras III: *Ética* (E); los números romanos indican la parte, los números arábigos el número de la proposición, S designa el escolio, C el corolario, D la definición.

Obras IV: *Tratado político* (TP). *Correspondencia* (C).

II. COMENTARIOS

Para una bibliografía completa ver J. Préposiet, *Bibliographie spinoziste*, Les Belles Lettres, 1974.

- Alain, *Spinoza*, Tel Gallimard.

- Delbos, V., *Le Spinozisme*, Vrin, 1926.

- Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. de Minuit, 1968.
- Gueroult, M., *Spinoza*, t. I *Dieu*, 1968, t. II *L'âme*, Aubier, 1974.
- Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, éd. de Minuit, 1969.
- Moreau, P.-F., *Spinoza*, éd. du Seuil, 1975; *L'expérience et l'éternité chez Spinoza*, PUF, 1994.
- Tosel, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, 1984.
- Zac, S., *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, 1965.



Otros títulos de la Editorial

Bienvenidos a la selva. Diálogos en torno a la Sexta Declaración del EZLN, una compilación del Colectivo Situaciones, 2005

Mal de Altura. Viaje a la Bolivia insurgente, del Colectivo Situaciones, 2005

La Virgen de los Deseos, del colectivo boliviano Mujeres Creando, 2005

Micropolítica, de Suely Rolnik y Félix Guattari, 2006

Políticas del acontecimiento, de Maurizio Lazzarato, 2006

Ambivalencia de la multitud, de Paolo Virno, 2006

Política y subjetividad. Asambleas barriales y fábricas recuperadas, de Ana Fernández y colaboradores, 2006

Hegel o Spinoza, de Pierre Macherey, 2006

¿Quién habla? Lucha contra la explotación del alma en los call centers, del Colectivo ¿Quién Habla? 2006

Los de la tierra. De las ligas agrarias a los movimientos campesinos, de Pancho Ferrara, 2007

La historia sin objeto, de Marcelo Campagno e Ignacio Lewcowicz, 2007

**Generación Post-Alfa. Patologías
e imaginarios en el semiocapitalismo,**
de Franco Berardi *Bifo*, 2007

**Las nuevas fronteras. Una entrevista con el
Subcomandante Marcos,**
del Colectivo El Kilombo Intergaláctico, 2008

Próximos títulos

Un elefante en la escuela,
del Taller de los sábados

La noche de los proletarios,
de Jaques Rancière

Calibán y la bruja,
de Silvia Federici