

SPINOZA 1665: LA FILOSOFÍA Y EL FILOSOFAR

[Para Anna H. E.]

JULIETA ESPINOSA*

Resumen: En 1665, Spinoza reflexionó acerca de lo que en el pensamiento occidental se ha llamado filosofía: sus formas han establecido marcos específicos acerca de cómo debe ser el conocimiento de las cosas y de los hombres. La guerra entre Inglaterra y Holanda, en 1665, así como la redacción —en curso— del *Tratado Teológico-Político*, le permitieron distinguir entre filosofía y filosofar, donde, esto último, exigía el trabajo de constituir un planteamiento que incluyera la explicación de ideas producto de la razón, así como aquéllas derivadas de las pasiones.

PALABRAS CLAVE: SPINOZA, FILOSOFÍA, FILOSOFAR, PASIONES, SIGLO XVII

Abstract: *In 1665, Spinoza thought about that, in the western tradition, has been called philosophy: their forms have established specific context about how it must be the knowledge of the things and the men. The war between England and Holland, in 1665, as well as the writing —in course— of Theological-Political Treatise, they allowed him to distinguish between philosophy and to philosophize. The last one required the work to constitute an exposition which includes both the explanation of ideas product of the reason, as well as those derived from the passions.*

KEY WORDS: SPINOZA, PHILOSOPHY, PHILOSOPHIZE, PASSIONS, XVII CENTURY

* Profesora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, jesp@uaem.mx

Una de las cartas más citadas de Baruch Spinoza es la XXX (septiembre de 1665), dirigida a Henry Oldenburg, secretario de la Sociedad Real de Londres;¹ es ahí donde anuncia estar trabajando en una obra que por su contenido podemos afirmar que se trata del futuro *Tratado Teológico-Político* (TTP).

En este texto, son las líneas anteriores las que me interesan, pues pretendo evidenciar una toma de posición de Spinoza frente a la filosofía y una propuesta para el filosofar. Divido en siete partes el fragmento que analizaré:²

[1] Me alegro que los filósofos de su Colegio vivan y se acuerden de usted y su país. Esperaré a conocer lo que últimamente han hecho, cuando los beligerantes se hayan saciado de sangre y hayan reposado un poco para reponer sus fuerzas.

[2] Si aquel célebre burlón viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa.

[3] A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana.

[4] Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza,

[5] y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás.

[6] En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas.

[7] Por eso yo dejo que cada cual viva según su ingenio y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad.³

¹ Cfr., Lagrée, 2004: 29; Nadler, 1999: 220; Negri, 1982: 160-161.

² Las citas de Spinoza en latín son de la edición de Gebhardt citadas de acuerdo con *Studia Spinozana* (en este caso las citas aparecerán con la letra G, seguida del número de tomo, la página y las líneas); para las citas en español se anotan las iniciales del texto y las del nombre del traductor. Hay algunas traducciones mías, en cada caso se indicará en el texto.

³ Spinoza, SC-AD: 230-231. Con algunas modificaciones. “[1] Gaudeo, philosophos vestrates vivere, sui suaeque reipublicae memores. Quid nuper fecerint, expectabo, quando bellatores

UNO

Para comprender la sutil broma con la que se inicia esta carta, veamos lo que Oldenburg comentó en la anterior (G IV. EP. XXIX). Inglaterra está en una delicada situación por dos razones: la peste y la guerra, lo que conduce a la pérdida de toda humanidad, sin embargo —añade— sus científicos no olvidan lo que son, es decir, continúan con sus investigaciones.⁴ Los ingleses no actúan como los holandeses, quienes discuten acerca de la valentía en la guerra de una manera que “ferina est, non humana”.⁵ Además —agrega Oldenburg un comentario que es más bien una impresión o una esperanza que una explicación— “si los hombres actuaran

sanguine fuerint saturi, & ad vires nonnihili instaurandas, quieverint. [2] Si celebris ille irrisor hac aetate viveret, risu sanè periret. [3] Me tamen turbæ nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum, & humanam naturam melius observandam, incitamus. [4] Nam nec naturam irridere, mihi fas existimo, multò minus ipsam deplorare, dum cogito, homines, cum reliqua, partem esse naturæ, [5] meque ignorare, quomodo unaquæque pars naturæ cum suo toto conveniat, & quomodo cum reliquis cahaereat; [6] & ex solo hujus cognitionis defecto reperio, quòd quaedam naturæ, quæ ita ex parte & non nisi mutilate percipio, & quæ cum nostra mente philosophica minimè conveniunt, mihi antehac vana, inordinata, absurda, videbantur: [7] jam verò unumquamque ex suo ingenio vivere sino; & qui volunt, profecto suo bono moriantur, dummodò mihi pro vero vivere liceat” (EP. XXX, G IV: 166, l. 1-20).

⁴ “Kircheri Mundus Subterraneus nondum in mundo nostro Anglico Bellum atrocissimum, quod non nisi malorum Iliada secum trahit, et humanitatem omnem tantum non è mundo exterminat. Interim tamen, licèt Societas nostra Philosophica nullos, periculoso hoc tempero, coetus agat publicos; hi tamen illive ejus Socii, tales se esse non obliviscuntur” (EP. XXIX, G IV: 164, l. 22-28). “El *Mundo subterráneo* de Kircher aún no ha aparecido en nuestro país, a causa de esta peste que impide casi toda comunicación. A ello se añade la horrible guerra, que trae consigo una Iliada de males y extermina del mundo toda humanidad. Entre tanto, aunque nuestra Sociedad filosófica no celebra ninguna sesión pública, en esta época de peligros, alguno que otro de sus miembros no olvidan lo que son” (SC-AD: 226).

⁵ “Virtus, de qua disceptari inter vos innuis, ferina est, non humana” (EP. XXIX, G IV: 165, l. 10-11). “La valentía, de la cual se discute entre ustedes, según usted indica, es salvaje y no humana” (SC-AD: 226).

bajo la guía de la razón, no se despedazarían unos a otros, como ahora está a la vista”.⁶ En la misiva de Henry Oldenburg encontramos el pesar de ver cómo los hombres se exterminan y se disputan porque no están dirigidos por la razón, pues sus intercambios corresponden al espacio de las bestias, no de los hombres. Finalmente, en un intento por concluir, el secretario de la Sociedad Real añade: “Sed quid queror? Vitia erunt, donec homines, sed nec ella perpetua, et interventu meliorum pesantur”.⁷

¿Para qué quejarse?, dice Oldenburg, es un hecho que los vicios continuarán mientras existan los hombres y cuando intervengan aquellos que busquen el bien, entonces aliviarán las cosas. Detengámonos en lo que ha dicho Oldenburg: aunque primero expresó su confianza en la razón que bien podría arreglar todo, después, él mismo afirma que la simple condición de los hombres produce, inevitablemente, los males (*Vitia erunt, donec homines*); sin embargo, a pesar de ellos, cree que los mejores hombres no dejarán de intentar combatirlo.

Son los titubeos de Oldenburg, frente al actuar de los hombres, los que permiten a Spinoza tomar una posición al respecto y, además, puntualizar sus reflexiones frente a la naturaleza humana y la filosofía.

Para empezar, se *alegra* de que no haya obstáculo que detenga las investigaciones inglesas (“*Gaudeo, philosophos vestrates vivere, sui suaque reipublicae memoras*”); para Spinoza no hay vestigio de bestialidad en los ingleses, pues los científicos de la Sociedad Real, aun entre la peste y la guerra, *permanecen fieles a sí mismos y a su propio país*. Enseguida, indica lo que supone sucederá, dadas las condiciones, a saber, no que se termine el conflicto, sino que el agotamiento lleve a los adversarios a solicitar una tregua y continuar: *Esperaré a conocer lo que últimamente han hecho, cuando los beligerantes se hayan saciado de sangre y hayan reposado un poco para reponer sus fuerzas*.

⁶ “Si enim juxta rationis ductum agerent homines, non ita se invicem dilaniarem, ut est in propatulo” (EP. XXIX, G IV: 165, l. 11-13; SC-AD: 227).

⁷ EP. XXIX, G IV: 165, l. 13-14. “Mas ¿para qué quejarme? Habrá vicios mientras haya hombres; pero tampoco aquellos serán perpetuos, y la intervención de los mejores los lenifica” (SC-AD: 227).

Spinoza ubica dos situaciones que podrían, sin duda, conducir a la sorpresa, a la sensación de ya no comprender nada. Nos ubica en un presente donde, dada una situación común (la guerra), los hombres reaccionan, por una parte, con la continuación de sus experimentos y, por otra, con discusiones acerca de la guerra misma. Es claro, sin embargo, que en ambos casos éstos reaccionan en aras de su país; sin duda, es un cuadro paradójico. En el momento en que nos enfrentamos con actitudes tan disímolas es fácil mostrar actitudes irónicas o deplorables. Esto es, justamente, lo que Spinoza encontró en la carta de su amigo: sus titubeos entre la pena por los excesos de los hombres, los juicios respecto de la condición humana y la posible vía para repararlos.

DOS

Spinoza va a dar su opinión, que será, como se verá, una toma de posición frente a una cierta idea de filosofía y una nueva visión frente al ejercicio del filosofar. Él comienza con una alusión perfectamente escogida: “Si celebris ille irrisor hac aetate viveret, risu sanè periret”,⁸ el célebre anciano que reía de todo, moriría de risa por los hechos del momento. Se está aludiendo a Demócrito.

Como se sabe, dentro de las tradiciones filosóficas, médicas y morales, la historia de Demócrito es una referencia no sólo por su teoría de los átomos y del vacío, sino también porque es el ejemplo del hombre que reía sin parar. Demócrito “sufría por la bilis negra”;⁹ es decir, la interpretación de su actitud se basaba en los órganos del cuerpo y sus funciones. También, Demócrito deviene del hombre que ríe porque encuentra “vana y ridícula la condición humana”;¹⁰ o porque él es sabedor de por qué la risa “nace y explota de golpe, a tal grado que no podemos contenerla a pesar

⁸ “Si aquel célebre burlón viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa” (EP. XXX, G IV: 166, l. 8).

⁹ Demócrito estaba “travaillé par la bile noire” (Hipócrates, 1989: 59).

¹⁰ Demócrito considera “vaine et ridicule l’humaine condition” (Montaigne, 1967: cap. 50, “De Démocrite et Héraclite”).

de que lo queramos”;¹¹ o, dice Horacio, Demócrito reiría de ver a la plebe, esa gente “ignorante y estúpida” reclamando espectáculos que conmueven “sus vanos regocijos”.¹² Rene Descartes, cuando explica la indignación, menciona que la risa de Demócrito pudo proceder de esta pasión.¹³

Hipócrates, en sus *Cartas*, nos da una explicación acerca del origen de esta ironía o descontrol:

No se trata de una locura, nuestro hombre [Demócrito] presenta los signos de un vigor que empuja el alma muy lejos [...] Esto lo encontramos, frecuentemente, en los melancólicos [...] pero, tampoco es raro que aparezca en los hombres dedicados al saber, su propia disposición a la sabiduría los incita a olvidarse de cualquier otra preocupación.¹⁴

Con la melancolía tocamos el otro síntoma de la bilis negra: “pues en la mezcla de cada quien se encuentra un poco de su potencia [de la bilis negra]. Pero, aquellos donde la bilis los alcanza en lo más profundo de sí mismos, ya están así constituidos por sus caracteres”.¹⁵ La manera en la que se conforma el cuerpo de cada hombre produce la variedad de caracteres individuales; no se trata de enfermedades súbitas, sino del reconocimiento de sus propios humores que inclinan a los hombres hacia diferentes estados.¹⁶

¹¹ Cicerón, 1992: II, 58.

¹² Horace, 1935: I. II, I. 180-203.

¹³ Descartes, 1970: 475-476.

¹⁴ “Ce n’est pas de la folie, c’est d’une vigueur de l’âme poussée trop loin que notre homme [Démocrite] donne les signes manifestes [...] Il arrive souvent aux mélancoliques des choses de ce genre [...] mais il n’est pas rare non plus, chez ceux qui se consacrent au savoir, que leur disposition à la sagesse les incite à oublier toute autre préoccupation” (Hipócrates, 1989: 49-50. Traducción mía).

¹⁵ “[...] car dans le mélange de chacun se trouve un peu de la puissance [de la bile noire]. Mais ceux que ces affections atteignent au profond d’eux-mêmes, ceux-là sont déjà tels par leurs caractères” (Aristóteles, 1988: 954b, 18-20. Traducción mía).

¹⁶ *Cfr.*, la “Introducción” de Jackie Pigeaud a Aristóteles, *Problème XXX, 1* (Pigeaud, 1988: 9-71).

Es esto, simplificando, lo que encuadra la historia del célebre anciano que reía de todo, es el *diagnóstico* completo. Existió también su contraparte, un importante personaje que en vez de reír, lloraba: Heráclito. Éste, al ver que los hombres vivían mal, que morían, que se sentían satisfechos de sí mismos, vertía lágrimas por igual. La tradición deriva esta actitud de la constitución misma de Heráclito y, luego, juntó las actitudes de los filósofos.¹⁷ Ahora podemos entender por qué, al hablar de la risa de Demócrito, nos acordamos inevitablemente de las lágrimas de Heráclito, que eran la otra reacción del mismo humor.

Los dos eran filósofos, ambos habían conducido su filosofía tan lejos que ya no pudieron explicar la realidad. Su perspectiva no está más entre los hombres para convertirse en los extranjeros-extraños marcados por la locura o la enfermedad. Su condición no les permite más que expresarse a través de los sentimientos. Spinoza conoce la historia y mostrará su desacuerdo. Los sucesos que viven los ingleses y holandeses, en el año de 1665, lo van a conducir a otra posición: el filosofar deberá ampliar los límites de la filosofía. Lo veremos adelante.

TRES

“A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana” (SC-AD: 230-231; EP. XXX, G IV: 166, l. 11-13). Spinoza sigue la tradición, no sólo rechaza la risa del *célebre burlón*, sino que tampoco acepta las lágrimas de Heráclito; frente a los actos de los hombres su posición comporta dos aspectos:

- a) Un no a la actitud de filósofos burlones o melancólicos que dejaron fuera al mundo.

Spinoza se está separando de un horizonte médico-filosófico moralizante. Su rechazo es a considerar que —como señala la tradición— una

¹⁷ “Héraclite, chaque fois qu’il sortait et voyait tant de gens autour de lui mal vivre ou plutôt mal périr, pleurait, s’apitoyait de tous ceux qu’il rencontrait joyeux et satisfaits [...] Démocrite au contraire ne paraissait jamais en public sans rire” (Sénèque, 1993: II, 10).

profunda reflexión filosófica conduce y autoriza burlas o lágrimas por los actos de los hombres; parecería que dos grandes filósofos enseñan que alcanzado su amplio y firme conocimiento lo que sigue es lamentar, día a día, que los hombres no quieren seguir sus enseñanzas, o divertirse, porque los otros no las han entendido.

b) Un no a la filosofía que por sus principios permite que la naturaleza humana —con sus excesos, sus odios, sus venganzas— quede fuera de toda posibilidad de filosofar.

En el momento en que se piensa que es, gracias a los filósofos, como se identifican las contradicciones en los actos de los hombres (la inutilidad, finalmente, de lo que hacen; lo irrazonable de sus intereses; su falta de control; la inestabilidad de los valores que persiguen) (*cf.*, Hipócrates, 1989: en particular 83-87 y 89-93), en realidad, se están limitando a ofrecer una descripción de lo que hacen, pero de ninguna manera se pretende conocer la naturaleza humana. En otros términos, no es así, con esa filosofía, como podemos comprender (en general) por qué los hombres actúan o reaccionan así. En este sentido, Spinoza se decide a filosofar y “a observar mejor la naturaleza humana”. ¿Cuál es el sentido que les otorga a estos dos aspectos: observar la naturaleza humana y a filosofar?

CUATRO

El alcance de esta distinción es definida en las líneas siguientes: “Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza”.¹⁸

Para Spinoza, burlarse o quejarse de las guerras y de las discusiones que provocan significa hacerlo de la naturaleza entera y, frente a esta totalidad, nadie tiene derecho a hacerlo. Es decir, la naturaleza misma incluye los actos de los hombres que —aparentemente para algunos— están cargados de violencia, salvajismo o contradicción.

¹⁸ “Nam nec naturam irridere, mihi fas existimo, multo minus ipsam deplorare, dum cogito, homines, cum reliqua, partum esse naturae” (EP. XXX, G IV: 166, l. 11-13; SC-AD: 231).

“[...] los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza”, lo que significa que ningún hombre que reconozca dicha totalidad podrá aceptar un espacio de exterioridad a ella. *Los hombres* y sus múltiples y distintos actos (experimentos científicos, discusiones, guerras, etcétera); *los demás seres* como los movimientos celestes, las tormentas, los temblores, la peste, la anatomía de los seres vivos, forman una parte de la naturaleza y, por supuesto, ahí no podemos encontrar ningún elemento que podamos decir sea irracional, contradictorio, bestial o vicioso. Las interpretaciones acerca de las burlas de Demócrito contienen ideas pobladas de prejuicios, puesto que implican la consideración de que eso que les sucede a los hombres, no proviene de la naturaleza. Es decir, quien se ríe o se queja de lo que pasa, evidencia que la naturaleza no coincide con *su* idea de ésta.

Sin duda, esta afirmación de la carta XXX, la podemos considerar como una síntesis de la primera parte de la *Ética*. Por una carta escrita a Jean Bouwnmeester tres meses antes, se sabe que hay 80 proposiciones ya escritas.¹⁹ Limitémonos a señalar lo que de ahí nos interesa.

La idea de la totalidad de la naturaleza está ya constituida, más aún, es clara la observación del papel que juega la imaginación para que sea posible suponer una naturaleza divisible o alterada. Si consideramos:

[...] que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo distinción modal, y no real. (E, I, 15 Escolio, G II: 59, l. 32-35; SE-VP: 62)

Entonces, en el momento de pensar a los seres como partes que componen a la substancia (es decir, la totalidad, la Naturaleza), lo que ocurre es que al considerar “la cantidad tal como se da en la imaginación —que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia—, [la cantidad] aparecerá finita, divisible y compuesta de partes” (E, I, 15 Escolio, G II: 59, l. 25-28; SE-VP: 62).

¹⁹ “[...] aunque había decidido no enviar nada antes de terminarla, como se alarga más de lo que suponía, no les quiero hacer esperar más tiempo. Enviaré aproximadamente hasta la proposición 80” (EP. XXVIII, G IV: 163, l. 21-24; SC-AD: 224).

Todo lo que sigue de los atributos de Dios son los modos de la substancia; éstos tienen por causa las relaciones infinitas que ejercen entre ellos mismos por la necesidad de las leyes que pertenecen a la naturaleza. “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera” (E, I, 25 corolario, G II: 68, l. 10-12; SE-VP: 74).

En este sentido, las palabras que califican los eventos de la naturaleza no pertenecen a ella misma, sino que son las características que los hombres han inventado para sostener una idea teleológica del mundo: los ignorantes “creen que todas las cosas han sido hechas con vistas a ellos, y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida y corrompida, según son afectados por ella” (E, I, Apéndice, G II: 82 l. 19-21; SE-VP: 96).

Spinoza propone reconocer *otra norma de verdad* (“*aliam veritatis normam*”²⁰) que no estudia las cosas por los fines o los intereses que los hombres les imprimen, sino que busca conocer las cosas por lo que son: evidenciar la totalidad necesaria de la naturaleza nos permite detectar las causas por las cuales las cosas —todas— existen.

Es importante insistir en las razones por las cuales Spinoza argumenta la improcedencia de reír o llorar frente a las acciones de los hombres. Spinoza no sugiere que él no ríe por falta o exceso de bilis negra, lo que afirma es que aquellos que se burlan creen en una idea de naturaleza (en general) y de los hombres (en particular) que no es exacta, porque expresa una noción de la naturaleza divisible e imaginaria:

[...] no faltan los filósofos (< *Nec desunt Philosophi*>) persuadidos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación. (E, I, Apéndice, G II: 82, l. 30-34; SE-VP: 96)

²⁰ E, I, Apéndice G II: 79. Los hombres hubieran permanecido convencidos de que las cosas sucedían por la voluntad de los dioses, si la matemática “que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad” (SE-VP: 92).

Para Spinoza tampoco es suficiente decir que la risa es signo de una alegría mediocre;²¹ de ninguna manera diría que una de sus causas:

[...] es la sorpresa de la Admiración la cual, añadiéndose a la alegría, puede abrir tan rápidamente los orificios del corazón que la sangre, en cantidad abundante, entra de golpe en su lado derecho a través de la vena cava rarificándose y, pasando a la vena arteriosa, infla el pulmón.²²

En breve, Spinoza está cuestionando al mismo tiempo los argumentos fisiológicos cartesianos. Desde nuestro punto de vista, él tenía ya claro, al escribir el *Corto Tratado*, qué era lo que no debía retomar de *Las pasiones del alma*, pero no sabía exactamente como deshacerse de la lectura *individualista* expresada por Descartes, es decir, cómo abordar la función de las pasiones dentro de la totalidad.²³

Otra norma de verdad, sin duda, en ese verano de 1665, es que rechaza un horizonte de causalidad parcial, al mismo tiempo que reconoce una confirmación doble: la de la totalidad de las cosas dentro de la naturaleza que las produce al realizarse y la de la infinitud de relaciones, entre ellas, que se afectan entre sí en el momento de efectuarse.

²¹ “Or encore qu’il semble que le Ris soit un des principaux signes de la Joye, elle ne peut toutefois le causer que lors qu’elle est seulement médiocre, & qu’il y a quelque admiration ou quelque haine meslée avec elle” (Descartes, 1970: 424. Ortografía del siglo XVII).

²² “[...] est la surprise de l’Admiration, laquelle estant jointe à la joye, peut ouvrir si promptement les orifices du coeur, qu’une grande abondance de sang, entrant tout à coup en son costé droit par la vene cave, s’y rarifie, & passant de là par la vene arterieuse, enfle le poumon” (Descartes, 1970: 425. Ortografía del siglo XVII).

²³ Si bien estamos de acuerdo con Jean-Marie Beyssade —en su artículo “De l’émotion intérieur chez Descartes à l’affect actif spinoziste” (1990: 178)— en que Spinoza tiene la opción de usar un cierto léxico gracias a *Las pasiones del alma*, creemos que en el *Corto Tratado* ya están señaladas diferencias profundas. Comparar, por ejemplo, el papel del calor en este texto de Descartes: artículos IV, V, XVI, etcétera.

CINCO

Desde esta perspectiva, Spinoza continua en su carta: “y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás”.²⁴

El hecho de determinar la existencia de las leyes de la naturaleza no aporta, por sí mismo, las maneras (singulares) a partir de las cuales dichas leyes se cumplen; más aún, es claro que existe una serie de relaciones entre los seres, que entre ellos mismos existen varios efectos, pero dada su infinitud no es posible que un hombre pueda conocerlos todos.

En la proposición 28, de la primera parte de la *Ética*, Spinoza afirma ya la existencia de esta infinitud de afecciones (*affectus*) entre los seres finitos:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito. (E, I, Proposición 28, G II: 69, l. 1-9; SE-VP: 75)

En este sentido, podemos añadir la distinción respecto a los atributos: una cosa (modo del atributo Extensión) tiene por causa una otra cosa, así como una idea (modo del atributo Pensamiento) no tiene otra causa que otra idea; porque la Extensión y el Pensamiento, en tanto que atributos de Dios, no pueden ser afectados por los modos de otros atributos: “cada atributo se concibe por sí, prescindiendo de cualquier otro. Por lo cual, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro” (E, II, 6 demostración, G II: 89, l. 8-10; SE-VP: 105).

Todo esto consolida la idea de que todos los seres son una parte de la naturaleza, pero no nos explicita sus causas particulares. Por este entramado general de la naturaleza Spinoza se ve impedido de quejarse por los

²⁴ SC-AD: 231. “[...] meque ignorare, quomodo, unaquaque pars naturae cum suo toto conveniat, & quomodo cum reliquis cohaereat” (EP. XXX, G IV: 166, l. 13-14).

acontecimientos del momento; es el desconocimiento de estas particularidades lo que lo lleva a percibir qué es lo que obstaculiza al filosofar (*philosophari*). Llevar hasta sus últimas consecuencias la totalidad, nos exige no caer en las lágrimas, es decir —de acuerdo con lo visto hasta aquí—, no pensar en la filosofía como algo deslumbrante que hace a un lado la contradictoria e inestable realidad al grado de no ser más que incompreensión. En segundo término, nos vemos en la posición de considerar a la filosofía como una empresa que no desdeña a ningún ser de la naturaleza, en todo caso, es la ignorancia lo que puede hacernos imaginar que habría algo exterior, pero nunca la naturaleza misma.

En otros términos, Spinoza ha separado *filosofar* de *observar mejor la naturaleza humana*, porque ha comprendido que el primero es un acto que va más allá de un conocimiento irreprochablemente completo; el filosofar contiene —por la infinidad de relaciones entre los seres— a las cosas que no comprendemos por completo (por ejemplo, la naturaleza humana), aun cuando éstas obedezcan a la organización de la totalidad de la naturaleza y, entonces, es por ello que para filosofar es necesario considerarlas siempre con un lugar al interior del todo.

SEIS

En las siguientes líneas de nuestra carta, Spinoza va a precisar lo anterior:

[...] yo constato que sólo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas.²⁵

La *cognitio defectus* de los hombres para comprender la totalidad de relaciones entre las partes y el todo, así como las relaciones entre las par-

²⁵ SC-AD: 231. “& ex solo hujus congnitionis defecto reperio, quòd quaedam naturae, quae ita ex parte & non nisi mutilate percipio, & quae cum nostra mente philosophica minimè conveniunt, mihi antehac vana, inordinata, absurda, videbantur” (EP. XXX, G IV: 166, l. 15-18).

tes mismas, no coincide con una *mens philosophicus* (tal y como era la suya), porque ésta exige la exclusión de percepciones mutiladas, dice Spinoza, y no lo discute. En cambio, lo que propone es alargar el *philosophari* para no seguir considerando que hay cosas dentro de la naturaleza, vanas, desordenadas y absurdas.

Spinoza no afirma que, en adelante, el *filosofar* aceptará como norma la incompletitud; lo que sostiene es que si no reconocemos que todo es una parte de la naturaleza y, en consecuencia, que aun todo lo que ignoramos tiene una existencia producto de causas que producen efectos, entonces, lo que estamos haciendo es quedarnos en un marco donde habrá espacio para lo desordenado, es decir, permaneceremos en una perspectiva de la imaginación.

Tomemos ahora la otra parte de la frase. Spinoza confía a Oldenburg que *antes (antehac)* había *algunas cosas naturales* que le parecían *vanas, desordenadas y absurdas* porque las percibía *de forma parcial e inexacta*. ¿A qué se está refiriendo?

Como sabemos,²⁶ en el *Tractatus Intellectus Emendatione* (TIF), Spinoza establece la existencia de un orden debido: “el verdadero método es la vía por la cual la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas, o también las ideas (todos esos términos significan lo mismo), son investigadas en el orden debido”,²⁷ criterio que lo aleja de todo lo que podría pervertirlo.²⁸ Spinoza rechaza, en ese momento, las cosas singulares por su falta

²⁶ “Spinoza passe de l’*ordo debitus* préconisé dans la *Réforme au mos geometricus* qui en sera l’application dans l’*Ethique*” (Rousset/Spinoza, 1992: 441).

²⁷ “[...] sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritatis, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur” (TIE, § 36. *Cfr.*, TIE: 45, 61, 75, 99 y 104. Traducción mía).

²⁸ “La definición para ser perfecta, deberá revelar la esencia íntima de la cosa [...] Porque, en efecto, no comprendemos las propiedades de las cosas mientras ignoremos sus esencias; si las despreciamos, vamos a pervertir necesariamente el encadenamiento del entendimiento que debe reproducir a la Naturaleza y nos alejaremos completamente de nuestro objetivo”. “Definitio ut dicatur perfecta, debeat intima essentia rei explicare [...] si autem has (essentiae) praeter mittimus, necessario concatenationem intellectus, quae Naturae concatenationam referre debet, pervertemus, et a nostro scopo prorsus aberrabimus” (TIE, § 95. Traducción mía).

de esencia, es decir, por tener una existencia inestable.²⁹ Más aún, subraya lo vano, lo inútil, lo carente de sentido que es intentar comprender tales mutaciones (*Verumvenimvero neque etiam opus est ut earum seriem intelligamus*),³⁰ puesto que se trata de cambios que son parte de relaciones extrínsecas a las cosas mismas y que nos ofrecen sólo circunstancias no esenciales. Esto es lo que explicita el tercer punto del método buscado en el TIE: “establecer un orden para no fatigarnos por esfuerzos inútiles”.³¹

Los asuntos humanos son inestables,³² las cosas son cambiantes y Spinoza, en la época del TIE, piensa todavía en la necesidad y en la posibilidad de edificar una sociedad donde la mayoría de los hombres puedan

²⁹ “Pues es necesario señalar que en la serie de las causas y la serie de las cosas reales yo no incluyo a las cosas singulares modificables, sino solamente la serie de cosas fijas y eternas [...] Pues su existencia no tiene ninguna conexión con su esencia, es decir, [...] no es una verdad eterna”. “Sed notandum, me hic per seriem causarum, et realium entium, non intelligere seriem rerum singularium mutabilium; sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque [...] Quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive [...] non est aeterna veritas” (TIE, § 100. Traducción mía).

³⁰ “Pero, verdaderamente, ni siquiera vale la pena de comprender lo que sigue pues, dado que el orden de la existencia de las cosas singulares sólo nos ofrece sus determinaciones extrínsecas, sus relaciones o, cuando más, sus circunstancias, las esencias de las cosas singulares cambiantes no pueden ser deducidas del orden en el que existen; todo esto está lejos de la esencia íntima de las cosas”. “Verumenimvero neque etiam opus est ut earum seriem intelligamus: siquidem rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depremendae ab earum serie sive ordine existendi; cum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes, aut ad summum circumstantias; quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum” (TIE, § 101. Traducción mía).

³¹ “Tertio ordine constituiere, ne inutilibus defatigemur” (TIE, § 49).

³² “Ratio autem, cur in Naturae inquisitione raro contingat, ut debito ordine ea investigetur, est propter praejudicia [...] Deinde quia opus est magna et accurata distinctione [...] Denique propter statum rerum humanarum, qui, ut jam ostensum est, prorsus est mutabilis». «Pues, la razón por la cual es tan difícil hacer la investigación de la Naturaleza en el orden debido está, primero, en los prejuicios [...] después, en el hecho de que se necesita de mucha distinción y precisión [...] también por el estado de los asuntos humanos que es, como ya lo mostramos, muy inestable” (TIE, § 45. Traducción mía).

alcanzar otra naturaleza humana, aquélla que sea “el conocimiento de la unión que tiene el espíritu con la Naturaleza entera”.³³

¿Qué es lo que encontramos en el *Corto Tratado* (CT)? Cuando Spinoza expone lo que pertenece al hombre (CT, segunda parte) establece una distinción entre las pasiones razonables y las irracionales (*cf.*, CT II: cap. III, § 11). Dicha demarcación responde al hecho de que, cuando el entendimiento y la razón no están funcionando, el hombre puede “caer en el lodazal de las pasiones” (CT II: cap. XIV, § 4); es sólo por éstos que el hombre se lograría emancipar de sus pasiones que son malas.³⁴ Mientras existan cosas perecederas, aquél que esté unido a ellas será un ser miserable, “pues, dado que están fuera de su poder y sujetas a muchos accidentes, es imposible que al ser afectadas de sufrimientos, el individuo pueda quedar exento de sus efectos” (CT II: cap. V, § 6. Traducción mía).

A partir de lo anterior, no es difícil entender lo que Spinoza evocaba en el momento de acordarse de “algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma parcial e inexacta”; esas cosas son, evidentemente, los hombres, la naturaleza humana, menos observada que juzgada, como aquello que tiene algunas partes *irracionales*, pantanosas, miserables.

Si en el TIE encontramos lo que es vano porque no coincide con el orden debido; en el CT ubicamos lo que es absurdo porque el hombre sólo está designado negro sobre blanco: “entre lo bueno y lo malo no hay intermedio”,³⁵ esta parte del hombre que llamamos pasiones “son ellas mismas el verdadero infierno”.³⁶ Así las cosas, hay que rechazarlas.³⁷

³³ “Quaenam autem illa sit natura ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet”. “Mostraremos, en su momento, cuál es esta naturaleza, a saber, que ella es el conocimiento de la unión que tiene el espíritu con la Naturaleza entera” (TIE, § 13. Traducción mía).

³⁴ “[...] si hiciéramos solamente un buen uso de nuestro entendimiento, cosa que podríamos fácilmente, estaríamos en posesión de una medida de la Verdad y de la Falsedad por la que no caeríamos jamás en las pasiones” (CT II: cap. XIX, § 2. Traducción mía).

³⁵ “Y puesto que entre lo bueno y lo malo no hay intermedio, vemos que si es malo actuar con pasión, debe ser bueno actuar sin ella” (CT II: cap. VI, § 2. Traducción mía).

³⁶ Sabemos que “el hombre, como ente que es una parte del conjunto de la Naturaleza, como ente que depende y está gobernado por ésta, no puede hacer nada, por sí mismo, para la

En este sentido, es interesante acercarnos a la exposición que hace Spinoza en el *Corto Tratado* respecto a los espíritus animales. En principio, encontramos la distinción entre lo que sucede en el cuerpo por los efectos de éstos y el momento posterior en el que el alma va a decidir si dichos efectos son buenos o malos.³⁸ Se trata de movimientos que afectan al cuerpo sin que el alma tenga una participación, sino sólo una percepción.³⁹ En apariencia, podríamos decir que es, una vez más, la perspectiva cartesiana la que aparece derivada de *Las Pasiones del Alma*. Desde mi punto de vista no hay nada de esto.

Spinoza toma el ejemplo del vino y de la medicina para explicar la curación de la tristeza. Nos dice que en el momento en que los espíritus animales aprietan el corazón “el alma percibe la compresión y por ello se siente atormentada”, pero en cuanto llegan el vino o el medicamento lo que hacen es alejarlos del corazón y así el alma siente tranquilidad. “Pero esto no puede ser un efecto directo del vino sobre el alma, es únicamente

salvación y la salud de su alma”. (CT II: cap. XVIII, § 1). Conocer nuestra dependencia de Dios, de la totalidad de la Naturaleza “nos libera de la Tristeza, de la Desesperanza, de la Envidia, del Temor y de otras pasiones malas, las cuales, como explicaremos más adelante, son ellas mismas el verdadero infierno” (CT II: cap. XVIII, § 6. Traducción mía).

³⁷ “Pasemos ahora a la investigación prometida antes, es decir: cuáles pasiones deben ser admitidas y cuáles rechazadas” (CT II: cap. V, § 12. Traducción mía).

³⁸ “[...] debemos distinguir entre la percepción del alma en el momento mismo en que percibe el cuerpo y el juicio por el cual decide, inmediatamente, si esto es bueno o malo para ella. Cuando, entonces, el alma está en una situación como la que mencionamos [estar triste], ya habíamos demostrado que tiene, de inmediato, el poder de dirigir a donde ella quiere a los espíritus animales; sin embargo, este poder puede serle arrebatado, a saber, cuando, por otras causas, provenientes del cuerpo en general, la medida establecida con los espíritus le es quitada y su estado modificado” (CT II: cap. XX, § 2. Traducción mía).

³⁹ “¿De dónde viene, pues, que conozcamos una cosa como buena y otra como mala? Respuesta; puesto que son los objetos los que hacen que nosotros percibamos, estamos afectados por ellos de acuerdo a la proporción de movimiento y de reposo con la que están compuestos. Aquellos que nos mueven de la manera más justamente medida son los más agradables para nosotros. Es así como nacen todas las especies de sentimientos” (CT II: cap. XIX, § 15, nota. Traducción mía).

el efecto del vino sobre los espíritus animales” (CT II: cap. XX, § 2, nota 2. Traducción mía).

¿Qué es lo que encontramos en *Las Pasiones del Alma* de Descartes? Al hablar del vino, lo hace sólo para explicar las causas por las que los espíritus animales llegan al cerebro excesivamente y, por ello, producen la cólera o un inflamado deseo.⁴⁰ En Spinoza, en cambio, el vino es mencionado por la actividad que produce para ayudar a salir de la tristeza, a pesar de que se trate de un efecto efímero.⁴¹

La precisión anterior es importante porque nos muestra que Spinoza, en el momento de exponer su primera consideración sobre lo que es el hombre, lo está haciendo, sin duda, como una reflexión que traduce una reelaboración del discurso médico tan estimado por la tradición en filosofía. Por ejemplo, la participación del vino como medio provisional para cambiar el estado del alma es un proceso ampliamente desarrollado en el *Problema XXX* de Aristóteles.⁴² Recordemos, asimismo, la importancia que

⁴⁰ La causa por la cual los espíritus animales llegan, excesivamente, al cerebro «paroisit souvant en ceux qui desirent ardemment quelque chose, & en ceux qui sont fort emeus de colere comme aussi bien que le vin, font aller quelquefois tant d'esprits dans le cerveau, qu'ils ne peuvent pas estre réglément conduits de là dans les muscles” (Descartes, 1970: 416. Ortografía del siglo XVII).

⁴¹ “[...] una tristeza en ella [en el alma] de acuerdo al cambio que sufren los espíritus animales; esta tristeza está causada por el amor que ella tiene por su cuerpo y su unión con él” (CT II: cap. XX, § 2). “¿Qué hacen, pues, en este caso la medicina o el vino? Lo que ellos provocan por su acción, es que los espíritus animales son separados del corazón y así tiene espacio; y, en cuanto el alma percibe esto, siente tranquilidad que consiste en el alejamiento de la representación del mal pues, dado que hay una nueva proporción de movimiento y reposo logrado por el vino, el entendimiento se encuentra más cómodo. Pero esto no puede ser un efecto directo del vino sobre el alma, es únicamente el efecto del vino sobre los espíritus animales” (CT II: cap. XX, § 2, nota 2. Traducción mía).

⁴² “[...] on peut voir que le vin transforme les individus de différents façons, si l'on observe comment il change graduellement ceux qui le boivent. Car s'il s'empare de gens qui sont, quand ils s'abstiennent de vin, froids et silencieux, bu en un peu trop grande quantité, il les fait plus bavards, encore un peu plus et les voilà éloquents et confiants; s'ils continuent, les voilà audacieux à entreprendre; encore un peu plus de vin absorbé les rend violents, puis

otorga a la medicina, al grado que su amigo Jean de Vries asiste a cursos médicos por su consejo.⁴³

Esta explicación de las pasiones en el hombre ¿está incluida también en lo que era percibido *de forma parcial e inexacta*? Podemos responder afirmativamente. Spinoza todavía no había construido su dinámica de las pasiones;⁴⁴ no podía, tampoco, deducirlas “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (E, III, Prefacio, G II: 138, l. 27; SE-VP: 172). En otros términos, estamos en el momento en que la doctrina de Spinoza comienza a prepararse ya que:

Esas diferentes pasiones serán, pues, demostradas a partir de sus causas; el *conatus* y sus actualizaciones bajo la forma del deseo, de la alegría y de la tristeza. Todas serán derivadas por los mecanismos de la transferencia, de la asociación y, para las pasiones interindividuales, por la exigencia de la reciprocidad.⁴⁵

Por lo que hemos leído hasta aquí es claro que Spinoza, en esta carta, ha hecho un balance de su camino por la filosofía, aunque ni Oldenburg mismo se haya dado cuenta,⁴⁶ y está modelando ya su *filosofar*. Nosotros creemos que Spinoza está concentrando todo lo que era su pasado filosó-

fous; et en extrême abondance les défait et les rend hébétés” (Aristóteles, 1988: 953a 37-40 y 953b 1-5).

⁴³ Escribe de Vries: “Ego collegium anatomiae invi, medium fere absolvi, absoluto, incipiam chemicum, sicque suasone te percurram totam Medicinam” (EP. VIII, G IV: 41, l. 17-22).

⁴⁴ “Il y a dans l’*Ethique* une double dynamique passionnelle; une dynamique interne à toute passion, une dynamique entre les différentes passions [...] La passion n’est pas un état” (Ramond, 1988: 21).

⁴⁵ “Ces différentes passions seront donc démontrées à partir de leurs causes; le *conatus* et ses actualisations sous la forme du désir, de la joie et de la tristesse. Toutes en seront dérivées par les mécanismes du transfert, de l’association et, pour les passions interindividuelles, de l’exigence de réciprocité” (Moreau, 1994: 384).

⁴⁶ En su siguiente carta, lo único que retoma Oldenburg es la afirmación de Spinoza acerca de la totalidad: “quomodo unaquae que pars Naturae cum suo toto convenient, & quâ ratione cum reliquis cohaereat, ut illud nobis [Bayle y él], peramanter rogamus” (EP. XXXI, G IV: 167, l. 12-14).

fico reelaborado, a partir de las explicaciones a Willen Van Blyenbergh (*cfr.*, EP. XIX, XXI Y XXII), las 80 proposiciones redactadas, así como el escrupuloso análisis que está realizando, en el momento para desarrollar su *Tractatus Theologico-Politicus*.⁴⁷

Spinoza presenta un nuevo acercamiento a la realidad, una nueva manera de constituir su explicación: los actos que los hombres realizan por el miedo a los castigos no son el producto de ningún conocimiento de la Escritura ni de tener una idea verdadera de Dios, sino de una concepción antropomórfica de éste que lo presenta como un juez animado por las pasiones;⁴⁸ los hombres que actúan de acuerdo con sus pasiones se ven afectados por sus actos que derivan de las leyes mismas de la naturaleza. Las pasiones son el resultado de las relaciones ineluctables entre los hombres.⁴⁹

⁴⁷ Como se sabe, la carta XXX es ampliamente citada por su final, en el que Spinoza expone el *esquema* del TTP. Dice: “Compono jam tractatum de mea circa scripturam sensu: ad id verò faciendum me movent, 1. Praejudicia theologorum, sciò enim, ea maximè impedire, quò minus homines animum ad philosophiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri à mentibus prudentiorum satago. 2. Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. 3. Libertas philosophandi dicendique suae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio, quaeque híc ob nimiam concionatorum auctoritatem & petulantiam utcunque supprimitur» (EP. XXX, G IV: 166, l. 20-29).

⁴⁸ Los profetas presentaron a Dios “como rey y legislador; a los medios, que no son sino causas, les llamaron leyes y los describieron en forma de leyes [...] dibujaron permanentemente a Dios a imagen del hombre: ora enojado, ora misericordioso, ya deseando cosas futuras, ya presa de celos y sospechas, e incluso engañado por el mismo diablo” (EP. XIX, G IV: 93, l. 3-12; SC-AD: 170-171). “¿qué razón me impide que cometa ávidamente todo tipo de crímenes? Por supuesto, quien deja de hacerlo por el solo temor de la pena [...] no obra en modo alguno por amor ni abraza en absoluto la virtud” (EP. XXI, G IV: 130, l. 20-23; SC-AD: 199).

⁴⁹ “[...] podemos llamar muy bien socorro interno de Dios todo cuanto hace la naturaleza humana por su solo poder, y en vista de su conservación, y socorro externo todo lo provechoso que ocurre al hombre por medio de las causas exteriores” (TTP, cap. III, G III: 46, l. 12-16; STTP-AD: 88).

Spinoza despliega todas las consecuencias de la definición VII de *Ética II*: “*Per realitatem, & perfectionem idem intelligo*”.⁵⁰ A partir de esta identidad podemos abandonar todas las concepciones mutiladas de las cosas y, entonces, la tarea consistirá en comprender sin que nada pueda ser ni absurdo ni vano.

Limitándonos a los tres primeros capítulos del TTP podemos reconocer, primero, que cada pasión tiene una historia y, segundo, que la emergencia de esta genealogía pasional se funda en el papel que ahí juega la imaginación.

[...] paso a demostrar que las profecías han variado, no tan sólo según la imaginación de cada profeta y el temperamento particular de su cuerpo, sino también según las opiniones de que los profetas estaban imbuidos.⁵¹

Y, ¿qué encontramos en las Escrituras? Que

[...] el término *ruagh*, en cuanto significa alma (*animus*) sirve para expresar todas sus pasiones e incluso sus cualidades; y así por ejemplo, *espíritu alto* significa la soberbia, *espíritu bajo* la humildad; *espíritu malo*, el odio y la melancolía (TTP, cap. I, G III: 22, l. 25-29; STTP-AD: 85).

Por el examen de las diferentes imaginaciones de los profetas, por el contexto histórico de cada uno y por su temperamento, Spinoza puede exponer las nada enigmáticas razones que muestran por qué un profeta hace sus declaraciones de una manera alegre y poética, y otro las hace con toques de misericordia y tristeza.⁵²

⁵⁰ “Por realidad y perfección entiendo lo mismo”, (E, II, definición VI, G II: 85, l. 15; SE-VP: 101).

⁵¹ “[...] ostendam, Prophetias variavisse, non tantum pro ratione imaginationis, & temperamenti corporis cujusque Prophetiae, sed etiam pro ratione opinionum, quibus fuerant imbuti” (TTP, cap. II, G III: 30, l. 5-8; TTP: 68).

⁵² “[...] los signos eran distintos para cada profeta; como lo era también, según hemos dicho, la misma revelación, puesto que variaba según la disposición de su temperamento corporal y de su imaginación, y según las opiniones que antes hubiera adoptado” (TTP, cap. II, G III: 32, l. 17-20; STTP-AD: 99).

Spinoza no va a titubear más. El desarrollo de las relaciones entre los hombres contienen, como elementos ineluctables, los efectos que ejercen sus pasiones; ellas son la consecuencia de ideas confusas (incompletas) que buscan objetivos determinados, es de éstos de donde derivan sus resultados. No hay para los actos de la Naturaleza una exterioridad que vendría a calificarlos después de realizarse. Una acción cumplida genera, necesariamente, la operación de sus efectos en su enfrentamiento con las otras cosas. Es necesario, por el encadenamiento de las relaciones entre todos los seres, establecer los medios que permitan fundar una sociedad lo menos sujeta posible a los efectos pasionales: “para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano”.⁵³

Es claro, entonces, que Spinoza recurre a todo lo que representa los saberes que lo rodean; entre ellos —lo hemos visto— los discursos médicos, sólo que en sus planteamientos tendrán otra dimensión. El ambiente médico le permite hacer mención de los mitos y las confusiones habituales que buscaban dar cuenta de la naturaleza humana. Sus alusiones evocan explicaciones acerca de la constitución de los hombres que, partiendo de una filosofía extraordinaria, se transforman en ironía o en lágrimas; o por espíritus animales que abarrotaban y se paseaban por el cuerpo de los hombres; o por las reacciones de una fisiología que llega directamente al cerebro para conmocionarlo.

Debemos, ahora, reformular nuestro análisis acerca de la carta de septiembre de 1665. Además de una toma de posición frente a las filosofías y a su postura anterior, Spinoza es capaz de otorgar un lugar específico a cada uno de los otros saberes: la medicina, la historia, la física, las matemáticas, la teología. De ahora en adelante tomará las cosas de acuerdo con lo que es ya su propósito: si el filosofar parte de la totalidad, de la necesidad de relaciones entre los seres, de los cuales una parte la conforman los hombres, entonces, la práctica filosófica abarcará todos y cada uno de los actos, de los movimientos, de los efectos que producen las co-

⁵³ “[...] ad secure vivendum, & injurias aliorum hominum, & etiam brutorum, evitandum humana directio, & vigilantia multa juvare potest” (TTP, cap. III, G III: 47, l. 7-9; STTP-AD: 120).

sas entre sí. Ello implica, necesariamente, tomar en cuenta las formas a través de las cuales los hombres han estudiado el mundo y a ellos. La historia y la teología proveerán,⁵⁴ sin duda, las pruebas de lo que ha sido la organización de las sociedades; la constitución física del hombre tendrá un espacio entre los elementos con los que los individuos pueden pensarse;⁵⁵ pero todo esto, sólo es considerado como las experiencias que ilustran la disposición de la totalidad. Hacer que el exterior esté al interior.⁵⁶ Los acontecimientos de la cotidianidad, los diferentes discursos que hablan de ella, el horizonte intelectual de la Europa del siglo XVII, son puestas en marcha no como la búsqueda de distinciones filosóficas purificadas, sino como la investigación de una realidad incontestablemente ligada con las leyes de la Naturaleza en ámbitos de realidad desiguales. En otros términos, los conocimientos que han pretendido explicar a los seres no hay que rechazarlos; pues es gracias a ellos que podemos detectar las bases⁵⁷ de lo que ha permitido ampliamente la superstición, las excusas de los actos humanos, el funcionamiento de los distintos gobiernos.

⁵⁴ Es así como será desarrollado el análisis de las Sagradas Escrituras en el TTP: “Textual meanings would not be determined by theological or philosophical reasoning, but by what was historically possible for particular ancient authors to have meant” (Preus, 2001: 160).

⁵⁵ Pierre-François Moreau expone la experiencia negativa y positiva del yo: “mais d’une part aucune sorte d’immédiateté n’est une garantie d’authenticité —en ce sens, il n’est pas d’expérience fondatrice; d’autre part, l’inadéquat est premier dans mon histoire. Cependant, ce qui est inadéquat en tant que connaissance— est un témoignage en tant qu’expérience: j’ai toujours déjà conscience d’exister et d’entrer, par mon corps, en relation avec le monde” (1994: 523).

⁵⁶ “Le propre du spinozisme est de fonder sur ces notions à la fois héritées et proches de chacun un mode d’approche de la réalité qui introduit les préoccupations préphilosophiques au cœur même du système. L’expérience alors n’est pas la périphérie: c’est le point par où l’extérieur est à l’intérieur” (Moreau, 1994: 558).

⁵⁷ “[...] l’historicité consiste en une interaction de l’imagination et de la raison, c’est-à-dire très précisément en l’interaction d’un texte ou d’une croyance et de sa lecture. Là est l’historicité, non pas dans l’accumulation indifférenciée des signes, —ce serait la percevoir de l’intérieur du premier genre de connaissance— mais dans la puissance de la raison qui les réorganise” (Laux, 1993: 289).

A medida que la redacción del *Tractatus Theologico-Politicus* avanza, Spinoza despliega una *graduación de la necesidad de las causas de las cosas*.⁵⁸ Es un hecho la existencia de las leyes de la totalidad, pero eso no es suficiente para comprender las causas de cada ser singular.⁵⁹ Aunque no podamos conocer todas las relaciones de las cosas, es posible ubicar aquéllas que, en el nivel de lo inmediato, les imprimen un sentido.

Respecto a la Escritura constatamos que los manejos que ha sufrido pretenden el control del vulgo,⁶⁰ o han sido hechos “para derivar de ahí las tonterías de Aristóteles”,⁶¹ son éstas las causas que han forjado su presencia histórica. A pesar de esto, es posible que las Escrituras —por ellas mismas— sean útiles para ciertas cuestiones, así:

Nuestra conclusión, en consecuencia, es que estamos comprometidos a tener fe en los profetas, sólo en lo que atañe al objetivo y substancia de la revelación. Para todo lo demás, cada quien puede creer libremente lo que le plazca.⁶²

⁵⁸ “*Tout ce qui est nécessaire et tout ce qui n'est pas est impossible [...] Mais tout n'est pas nécessaire de la même manière: la nécessité peut être essentielle ou causale, être inscrite dans l'essence ou résulter des causes. La distinction ne vaut pas pour Dieu, mais vaut pour les choses singulières, qui ont leurs causes en dehors d'elles-mêmes, en dehors de leur essence*” (Rousset/Spinoza, 1992: 42).

⁵⁹ “Confieso, sin embargo, que yo ignoro según qué leyes de la naturaleza se haya realizado esto [el que los profetas, por su imaginación, han percibido las revelaciones]. Pudiera haber dicho, como otros, que tal percepción fue causada por el poder divino; pero me parecería pura palabrería. Sería como pretender explicar, acudiendo a un término transcendental, la forma de una cosa singular” (TTP, cap. I, G III: 28, l. 7-11; STTP-AD: 92).

⁶⁰ “[...] la Escritura suele pintar a Dios a imagen del hombre y atribuirle alma, ánimo, afectos e incluso cuerpo y aliento, a causa de la débil inteligencia del vulgo. De ahí que la expresión *espíritu de Dios* la utiliza con frecuencia en el sentido de alma, es decir, de ánimo, afecto, fuerza y aliento de la boca de Dios” (TTP, cap. I, G III: 25, l. 26-30; STTP-AD: 89).

⁶¹ Maimónides y otros “sólo se preocuparon de torturar las escrituras para sacar de ahí las tonterías de Aristóteles y sus propias ficciones” (TTP, cap. I, G III: 19, l. 31-32; STTP-AD: 81. Traducción modificada).

⁶² “*Concludimus itaque nos Prophetis nihil aliud teneri credere praeter id, quod finis & substantia est revelationis; in reliquis, prout unicuique libet, liberum est credere*” (TTP, cap. II, G III: 42, l. 32-34; STTP-AD: 113).

Spinoza ha criticado su concepción de la filosofía y forjado su concepción para *filosofar* acerca del mundo: se trata menos de juzgar que de dimensionar la necesidad de lo que constituye la realidad, la naturaleza; es la distinción de acciones, discursos, intereses en el contexto al cual pertenecen para ubicar sus límites y sus consecuencias; finalmente, la idea de verdad que puede derivar de un ejercicio así, exigirá comprender sin lamentos, conocer sin burlas.

SIETE

Vemos así por qué Spinoza es capaz de exponer a Oldenburg como conclusión: “Por eso, yo dejo que cada cual viva según su ingenio [*ingenium*] y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad”.⁶³

¿Declaración de indiferencia? Absolutamente no. Spinoza se expresa con los términos que conducirán, de ahora en adelante, su doctrina: filosofar con base en una idea de Naturaleza, a partir de la cual las relaciones entre las cosas se explican y, al interior de la cual, todo sucede; es esta concepción la que constituirá la verdad.

Abordemos, primero, lo que Spinoza entiende por *vivir según el ingenio*. Moreau ha mostrado (*cfr.*, Moreau, 1994: parte II, cap. III, en especial 395 y ss.), exhaustivamente, el papel que tiene el *ingenium* dentro del planteamiento spinozista; con éste “Pasamos de una reflexión sobre la originalidad a una meditación sobre la diversidad”.⁶⁴

⁶³ EP. XXX, G IV: 166, l. 18-20. “[...] jam vero unumquemque ex suo ingenio vivere sino, & qui volunt, profecto suo bono moriantur, dummodò mihi pro vero vivere liceat” (SC-AD: 231).

⁶⁴ El *ingenium*: “Il peut signifier le < naturel > de tel individu, par opposition aux autres, il peut indiquer plutôt le génie, l’esprit qui caractérise certains d’entre eux plus que les autres [...] Chez Spinoza, cette dualité s’estompe: le premier sens devient l’essentiel, et le seconde n’est pensé, quand il apparaît, que sous sa juridiction; avoir du talent est une des complexions, un des naturels possibles. On passe d’une réflexion sur l’originalité à une méditation sur la diversité” (Moreau, 1994: 397).

Por principio, la diversidad reconocida a los *ingenios* de los hombres: el de los ingleses, los holandeses, los profetas; éstos los conducen a actuar y reaccionar de cierta manera, a construir imágenes específicas, a comunicar un tipo concreto de discurso.⁶⁵ Son gente con una idea específica de lo bueno por la que están dispuestos a aceptar todo, incluso la muerte.

El concepto de *ingenium* se inserta en la tradición humanista, Moreau afirma: “Spinoza está, incuestionablemente, más cerca de la tradición de Huarte”.⁶⁶ Nos toca a nosotros ubicar, brevemente, cómo se realiza esta herencia.

Juan Huarte de San Juan, en su *Examen de ingenios para las ciencias*, se concibe como un médico de *los ingenios*, es decir, el *Examen* es el despliegue de su concepción de la “perfección del médico”:⁶⁷ “Porque parte de la medicina consiste en razón, y parte en experiencia e historia, para lo primero es menester el entendimiento, y para lo otro la memoria” (Huarte, 1989: 495).

Huarte analiza, entonces, la interioridad fisiológica de los hombres porque es ella la que produce sus temperamentos particulares, pero no deja de apreciarlos en sus condiciones históricas. Así, hablando del ingenio que conservaron los israelitas a pesar de su esclavitud en Egipto, Huarte afirma que este periodo:

⁶⁵ “[...] videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, & dum omnes ab omnibus laudari, seu amari volunt, odio invicem sunt”. “[...] y así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su ingenio [*ingenium*], y como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí” (E, III, 31 escolio, G II: 28-31; SE-VP: 204-205. Traducción modificada). Véase E, III, 29 demostración.

⁶⁶ Moreau, 1994: 397. Otros humanistas lo han usado: Luis Vives, Baltasar Gracián, Miguel de Cervantes.

⁶⁷ La perfección del médico consiste en dos cosas: “La primera es en saber por método los preceptos y reglas de curar al hombre en común, sin descender en particular; la segunda es haberse ejercitado mucho tiempo en curar y conocer por vista de ojos gran número de enfermos” (Huarte, 1989: cap. XII [XIV de 1594] 494).

[...] no fue perdido para lo que toca al ingenio. Porque los que viven en servidumbre, en tristeza, en aflicción y tierras ajenas, engendran mucha cólera requemada por no tener libertad de hablar ni vengarse de sus injurias; y este humor, estando tostado, es el instrumento de la astucia, solercia y malicia. Y, así, se ve por experiencia que no hay peores costumbres ni condiciones, que las del señor esclavo, cuya imaginación está siempre ocupada en cómo hará daño a su señor y se librará de la servidumbre. (Huarte, 1989: 508-509).

La riqueza del planteamiento de Huarte es que no se limita a demostrar lo que hace que un hombre sea singular o único; él vierte la psicofisiología de cada individuo dentro del organismo que es la sociedad; el mosaico de ingenios que la conforman corresponde a las diferentes actividades que pueden ejercerse en una república.⁶⁸

Desde esta perspectiva, los hombres que manifiestan excesos y violencias, bien pueden estar conducidos por las pasiones, es decir, por su *ingenio*; desde la concepción del *filosofar*, de ellos también se puede explicar su proceder en términos de efectos, de relaciones, de ideas parciales acerca de la Naturaleza y, por ende, de una idea verdadera de su propio bien y el de los otros. En cambio, aquel que decide *vivir para la verdad* —porque asume conocer las cosas por sus primeras causas, adquirir el hábito de la virtud y vivir en seguridad con un cuerpo sano— (TTP, cap. III, G III: 46, l. 28-31; STTP-AD: 119), lo primero que *comprende es la necesidad* de la existencia de hombres dirigidos por sus pasiones:

⁶⁸ “Para que las obras de los artífices tuviesen la perfección que convenía al uso de la república, me pareció, Católica Real Majestad, que se había de establecer una ley: que el carpintero no hiciese obra tocante al oficio del labrador, ni el tejedor del arquitecto, ni el jurisperito curase, ni el médico abogase; sino que cada uno ejercitase sola aquella arte para la cual tenía talento natural, y dejase las demás” (Huarte, 1989: 149).

Ciertamente, Huarte no ha sido siempre comprendido. Fumaroli, en su *L'âge de l'éloquence*, afirma: “En 1575 [...] un médecin espagnol, Juan Huarte, publie à Baeza un ouvrage intitulé l'*Examen des Esprits*. C'est une oeuvre de vulgarisation médicale, un peu confuse, et sans grand talent” (Huarte, 1989: 127. *Cfr.*, 130 y ss.).

[...] los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier cosa en cuya contemplación nos deleitamos. (E, III, prefacio, G II: 138, l. 18-23; SE-VP: 171)

Podemos, ahora, afirmar que cuando Spinoza declara dejar a cada quien vivir según su *ingenium*, lo está entendiendo como la vida que los hombres llevan a partir de pensamientos que denuncian una idea confusa de la realidad, tan confusa que son capaces de pensar que la guerra, es decir, la muerte, puede ser un bien. En cambio, *vivir por la verdad* incluye necesariamente, la idea de la Naturaleza entera donde no hay lugar para pensar nada como absurdo, vano, desordenado y menos aún, la vida misma.

EPÍLOGO

Desde 1665, Spinoza había modificado sus ideas acerca de la Filosofía, ya sabía cuáles eran sus límites: autorizaban la condena, la burla o los lamentos. Se propuso, entonces, *filosofar*: entender que la Naturaleza, regida por sus variadas formas de relación, comprendía la multiplicidad de seres, de acciones y reacciones de las cosas, de sus partes; la naturaleza humana, que es una parte entre otras, merecía inscribirse en dicha totalidad y explicarse a partir de sus propias leyes. *Filosofar*, por lo tanto, sería vivir para la verdad.

Las formas de conocer de la época cobraban un nuevo sentido en el ejercicio del filosofar: reconocer que las propuestas de los saberes debían apreciarse por sus límites de perspectiva, por sus objetivos parciales, por sus fundamentos específicos. El saber médico abría las puertas a los misterios, a las supersticiones, pues, al mismo tiempo que detectaba una diversidad de efectos en las actitudes de los hombres, ignoraba sus causas. Afirmar que la bilis negra provoca la ironía o la melancolía, es desconocer que la reacción de alguien frente a la realidad responde a una *idea* precisa que, por supuesto, no es adecuada.

De los discursos acerca de la Medicina, sin embargo, Spinoza asumió la importancia del exterior para explicar la naturaleza humana; el planteamiento de un *ingenium* que constituye, desplegándose, el entramado ineluctable en el cual los hombres se afectan unos a otros. Todo esto se incluye en un sistema de la razón que no comparte una jerarquía esencialista de la realidad y, menos aún, una concepción teleológica o un orden impuesto.

El *philosophari* de Spinoza no establece límites para entender un ser singular que forma parte de la totalidad, es un ejercicio para constituir, poco a poco, la verdad. Su filosofía de *antes*, condenaba y enjuiciaba a los hombres; su filosofar, en ese septiembre de 1665, aspira a vivir en la tranquilidad que otorga el comprender la necesidad de las pasiones, las que sean.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Spinoza

- Spinoza, Baruch (1925), *Spinoza Opera*, edición Carl Gebhardt y Carl Winter, Heidelberg, Alemania, Universitaetsbuchhandlung.
- Vol. II, *Tractatus de intellectus emendatione / Ethica* (citado, sólo para la *Ética*: G II, seguido de la página y las líneas).
- Vol. III, *Tractatus theologico-politicus. Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum. Tractatus politicus* (citado G III, seguido de la página y las líneas).
- Vol. IV, *Epistolae* (citado: G IV, seguido de la página y las líneas).
- Spinoza, Baruch (1965), *Court traité. Traité de la Réforme de l'entendement. Principes de la philosophie de Descartes. Pensées métaphysiques*, trad. et annotés, par Charles Appuhn, París, Francia, Garnier-Flammarion (citado, sólo para el *Corto Tratado*: CT).
- Spinoza, Baruch (1969), *Tractatus de intellectus emendatione / Traité de la Réforme de l'entendement*, texto original y traducción de Alexander Koyré, París, Francia, Vrin (citado TIE).
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, España, Alianza, 1986 (citado: STTP-AD).
- Spinoza, Baruch (1987), *Ética*, intr., trad. y notas de Vidal Peña, Madrid, España, Alianza (citada: SE-VP).

Spinoza, Baruch (1988), *Correspondencia*, introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, España, Alianza (citado: SC-AD).

Otros

Aristóteles (1988), *Problème xxx 1*, París, Francia, Petite Bibliothèque Rivages.

Beysade, Jean-Marie,(1990), "De l'émotion intérieur chez Descartes à l'affect actif spinoziste", en Edwin Curley y Pierce-FranVois (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, vol. 14, Leiden, Holanda, E. J. Brill, pp. 176-190,

Cicéron (1992), *De l'orateur*, París, Francia, Les Belles Lettres.

Descartes, Rene (1970), *Passions de l'Ame*, París,Francia, Vrin.

Fumaroli, Marc (1994), *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et <res literaria> de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, París, Francia, Albin Michel.

Hipócrates (1989), *Sur le rire et la folie*, París, Francia, Petite Bibliothèque Rivages.

Horace (1935), *Epistolarum*, París, Francia, Les Belles Lettres.

Huarte de San Juan, Juan (1989), *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, España, Cátedra.

Lagrée, Jacqueline (2004), *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Francia, Presses Universitaires de Rennes.

Laux, Henri (1993), *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, París, Francia, Vrin.

Macherey, Pierre (1992), *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, París, Francia, PUF.

Montaigne, Michel de (1967), *Essais*, en *Œuvres Complètes*, París, Francia, Editions du Seuil.

Moreau, Pierre-François (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, Francia, PUF/Épiméthée.

Nadler, Steven (1999), *Spinoza. A life*, Cambridge, Reino Unido, University Press.

Negri, Antonio (1982), *L'anomalie sauvage*, París, Francia, puf.

Pigeaud, Jackie (1988), "Introduction", en Aristóteles, *Problème XXX*, París, Francia, Petite Bibliothèque Rivages, pp. 9-71.

Preus, Samuel J. (2001), *Spinoza and the irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge, Reino Unido, University Press.

Ramond, Charles (1988), "Les milles et une passions du *Court Traité*", en *Archives de Philosophie*, París, Francia, tomo 51, núm. 1, enero-marzo, pp. 15-27.

Rousset, Bernard (1988), "La première <Éthique>. Méthode et perspectives", en *Archives de Philosophie*, París, Francia, tomo 51, núm. 1, enero-marzo, pp. 75-98.

Rousset, Bernard (1992), "La «Philosophie» appelée «Éthique»", en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado (Actas del Congreso Internacional: Almagro 24-26 octubre, 1990)*, Ciudad Real, España, Universidad de Castilla/La Mancha, pp. 19-27.

Rousset, Bernard/ Baruch Spinoza (1992), *Traité de la Reforme de l'Entendement*, texto, traducción y notas de Bennard Rousset, París, Francia, Vrin.

Sénèque (1993), *La colère (De Ira)*, en *Entretiens/Lettres a Lucilius*, París, Francia, Robert Laffont.

Julieta Espinosa: Profesora-investigadora de tiempo completo de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Líneas de investigación: Constitución de saberes (siglos XVII-XIX); Saberes y Filosofía desde el campo educativo. Proyectos en curso: Rousseau: la mirada de las disciplinas; La racionalidad y los saberes de las TIC en las universidades; Diálogos entre disciplinas. Ha dirigido tesis de licenciatura, maestría y doctorado.

D. R. © Julieta Espinosa, México D.F., enero-junio, 2007.