

O spinozismo o filosofía existencial

por

Humberto Giannini

POCOS AUTORES podrán haber dejado menos dudas que Spinoza respecto del propósito que animó toda su obra. Lo dice enfáticamente desde las primeras páginas de *La Reforma del Entendimiento*: 'Cualquier ciencia cuyo fin no sea el de alcanzar la suma perfección humana deberá abandonarse como vana e inútil'¹.

¿En qué consiste esta perfección del hombre? No justamente en la posesión de un bien determinado. Como ha dicho líneas antes en la misma obra y como se desprende, por lo demás, de su sistema expuesto en *La Etica*, 'quien comprenda con rectitud, notará que de bueno y de malo, así como de perfecto e imperfecto, sólo se habla relativamente'². El verdadero bien no consiste, pues, en una posesión; por el contrario, se trata de una entrega, de una dación del individuo particular al orden eterno de la Naturaleza. Y como, al parecer, no existe ningún impedimento o sinrazón para que alcancemos 'un más' en la naturaleza humana³ todo aquello que sirva

¹*Emendatione Tractatus, Op. Omnia*, Tomo II, pág. 9, párr. 15, Carl Winters, Heidelberg, 1950.

²Ib. Pág. 8, 10

³La perfección buscada reside en un simple 'más', puesto que el hombre no va a cambiar de naturaleza; sólo va a perfeccionar la que ya tiene.

de medio para tal fin, se llamará *verdadero bien*. La suma perfección humana consiste en 'el conocimiento de la unión que tiene la mente con toda la Naturaleza'. 'Esto es —agrega el filósofo— el fin a que tiendo: adquirir tal naturaleza y que muchos conmigo la adquieran'⁴. Para lograrlo es preciso: a) indagar de la Naturaleza sólo aquello que basta al perfeccionamiento de la propia naturaleza humana; b) disponerse, luego, a instaurar una nueva sociedad, a fin de que el mayor número de individuos y de la manera más fácil y segura llegue a participar de la misma condición.

En lo que sigue veremos por separado ambos aspectos, en el mismo orden propuesto por Spinoza.

I. REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

1) El individuo humano es, conjuntamente, *res extensa* (cuerpo) y *res cogitans* (mente). En cuanto *res extensa* es un eslabón de una cadena causal, eslabón a través del cual transita 'la esencia'⁵ de lo corpóreo; en cuanto *res cogitans*, eslabón de una cadena de ideas que se refieren, cada una, a cada uno de los eslabones de la cadena de causas corporales. O de otra manera: el alma —cualquier alma particular— es una idea del cuerpo, cuyo ser y cuyo objeto están absolutamente en Dios. Entre ambas cadenas causales no hay, sin embargo, vínculo causal posible, vale decir, en ningún punto de la línea causal del pensamiento aparecerá un objeto físico como causa de la idea de ese objeto. La causa de la idea de ese objeto está en otra idea (de otro objeto), idea esta última que en sí contiene la idea del primer objeto y de la cual se deriva en cuanto idea.

⁴Ib., pág. 8, párr. 25.

⁵La esencia o la causa formal no es otra cosa que la causa eficiente que, íntegra, se pone como efecto.

2) En su sentido más pleno, conocer equivale a deducir el efecto a partir del conocimiento intuitivo de la causa⁶. Conocemos, por ejemplo, la idea *a* del objeto *a'* si podemos deducirla *totalmente* de la idea *b* del objeto *b'*. La idea *b* y el objeto *b'* contienen en ellos, respectivamente, la esencia de la idea *a* y del objeto *a'*.

3) La certeza de una idea (según el punto 2) depende absolutamente del espíritu mismo, que en sí posee las condiciones últimas de la verdad. ¿Qué es, entonces, la verdad? Por una parte, la verdad (o causa) de una idea determinada debemos ir a buscarla en otra idea determinada que fundamenta a la primera. La idea fundante está, a su vez, fundada en otra y así, *al Infinito*⁷. En todos los casos, como ya hemos señalado, cada idea va *referida* a un objeto determinado o, empleando el lenguaje tradicional, cada idea es *objetivo* lo que su objeto es *formaliter*. Veamos esto con un ejemplo tomado de la sensibilidad: Afirmar que tal objeto, ante mis ojos, existe, no significa decir otra cosa que ese objeto afecta causalmente a mi cuerpo. Debido a aquella sensopercepción o imaginación⁸, el pensamien-

⁶Descendiendo hacia los efectos, el Intelecto procede por vía lógica; ascendiendo hacia las causas últimas, comprende intuyendo. Conocer se opone en primer lugar a 'ser determinado' mediante percepciones (éstas no son otra cosa que representaciones del estado actual de nuestro cuerpo, jamás la verdad adecuada del objeto físico). La forma más elevada de conocimiento es aquella en que el Espíritu *queda liberado* a su propia espontaneidad: la intuición intelectual. De allí, el conocimiento procede hacia las determinaciones objetivas por el único camino seguro dado al entendimiento: la demostración *moro geométrico*. Así, la principal obra de Spinoza —la *Ética*— se compone de Definiciones (intuición de la esencia), Axiomas (notas comunes a todo lo que existe) y proposiciones (teoremas).

⁷y así, al infinito' no representa para el autor una manera de no pensar en lo Infinito, como quien dice 'etcétera' a fin de no sacar el pensamiento de su cómoda familiaridad con las cosas inmediatas. Para Spinoza 'al infinito' significa, justamente, poner el pensamiento más allá de lo finito.

⁸Imaginación, puesto que somos determinados por imágenes. Las imágenes no nos dicen qué son las cosas, sino cómo está nuestro cuerpo en relación a los objetos que nos afectan.

to (la *res cogitans*) es determinado no por la cosa misma sino por cierta idea. Se determina, en efecto, como percepción de aquella cosa concreta —cosa que existe y es concreta sólo en un sentido abstracto (!) o imaginativo⁹ ya que 'es' ahora, aquí y en relación a mi cuerpo. Ahora bien, si el entendimiento se ciñe a la norma que hemos resumido en el punto anterior —conocer es conocer a partir de las causas— si abandona el sendero de la *doxa* y pasa, entonces, de la sensopercepción dada, a la causa de las sensopercepciones; es decir, si el entendimiento pasa, cartesianamente, de las modalidades del pensar (yo percibo, yo imagino, yo dudo, yo dudo que dudo . . . etc.) al fundamento de todas esas modalidades —al Pensamiento— alcanzará allí también, y con la misma certeza, el ser de todo lo corporal (Extensión), porque pensar es pensar el Ser¹⁰. El lenguaje no debe aquí confundirnos: pensar equivale, en la cima de lo pensable, a pensar el Ser, la Substancia; pero —como veremos más adelante—, este Ser o esta Substancia no es un 'objeto' del pensamiento, vale decir, algo determinado que determine, a su vez, el ser del Pensamiento. Nos interesa destacar ahora que, alcanzado el punto en que Pensamiento y Ser están como interiorizado en una misma Vida, allí no tiene sentido la pregunta por la existencia: la verdad 'existencial' de lo intuido está afianzado por la intuición adecuada de la esencia. 'Tal existencia, en efecto, se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa, y, por esta razón, no puede ser explicada ni por la duración ni por el tiempo, incluso si concebimos la duración como no teniendo ni principio ni fin'¹¹. Esto es, pues, el segundo sentido de 'verdad'. Es como si Descartes —firme- mente tomadas las bridas de los corceles que pretendió domeñar con la filosofía: mundo y pensamiento—, se hubiese dicho: Es evi-

⁹Sólo la totalidad es concreta.

¹⁰El Ser, ya se comprenda como Pensamiento o Extensión, muestra inmediatamente su infinitud y su autosuficiencia. El pensamiento pensante, desamarrado de lo finito, no puede hacer otra cosa que regresar a su fundamento: lo Infinito.

¹¹*Ethica*, Def. VIII, *Explicatio*, para 1).

dente que cada vez que dudo, la duda y la duda de la duda me surgen en el ser ineludible del pensamiento. Este ser, además de ineludible, es infinito¹². Preguntarnos si existe el pensamiento, significa por cierto hacernos una pregunta ociosa: es mi ser ocasional y dubitante, es mi existencia la que se aclara mediante el ser del pensamiento. Pero, si en vez de describir el ser infinito del pensamiento a través del acto negativo de la duda, lo condujese hasta su más alta espontaneidad positiva, esto es, hasta su incondicionado encuentro con la afirmación más plena (la afirmación del Ser, del Ser Extenso), allí el problema de la existencia no tiene sentido, puesto que la existencia representa una cierta manera de ser. El ser Extenso es, por otra parte, justamente aquello que piensa y no puede dejar de pensar el pensamiento (el ser necesario, ineliminable). Y no puede pensarlo sino como infinito e indivisible¹³. Además, como la idea de existencia va unida a la idea de duración¹⁴, en esta instancia el pensamiento recién vislumbra el real sentido de la palabra 'eternidad'¹⁵. En efecto, lo eterno corresponde a la negación de algo negativo. El tiempo (la duración) representa lo negativo: un modo de persistir de una cosa determinada en relación a otra cosa determinada. Negando la negatividad tendremos algo positivo: lo eterno, que no es otra cosa que la solidez esencial de la Substancia. En re-

¹²Es ineludible, precisamente, porque es infinito. Si es infinito, es un atributo de Dios; Dios mismo en su oporosidad.

¹³De aquí sigue que ninguna substancia y, consecuentemente, ninguna substancia extensa, en cuanto es substancia, sea divisible', Coroll. (Prop. XIII, p. 1) *Eth.* La substancia extensa es indivisible, a-dimensional, inmóvil, lo mismo que la Substancia Pensante. Sólo que una no se puede derivar de la otra.

¹⁴... Y cuando se dice que las cosas singulares existen, se lo dice no sólo en tanto que comprendidas en los atributos de Dios, sino en tanto que ellas duran y sus ideas también envuelven una existencia por la que se habla de duración' (Prop. VIII, Cor. Pars. II).

¹⁵La palabra 'eternidad' corresponde a un sustantivo abstracto. 'Yo comprendo por eternidad la existencia misma, en cuanto que ella es concebida de la sola definición de la cosa eterna'. Def. VIII, Pars. I. *Eth.*

sumen: el entendimiento que busca su propia perfección deberá buscar aquella forma de conocimiento adecuado que en vez de agotarse en una cadena indefinida de ideas que van fundándose unas en otras, salte por su propio *poder* y *espontaneidad* a la idea que es principio y fuente de todas las ideas. Esta idea es la idea de Substancia¹⁶.

4) Pero nada hay en la esencia de la Extensión infinita que nos permita afirmar que ella cause el Pensamiento; ni nada en la esencia del Pensamiento infinito que nos permita afirmar que éste sea causa de la Extensión. Pensamiento y Extensión son, pues, dos *atributos* infinitos de la Substancia infinita.

5) La Substancia —que ya podemos denominar ‘divinidad’— ‘es’ sus atributos; no debe decirse que consta de ellos, pues, cada atributo expresa adecuadamente la esencia de la divinidad. Toda imagen, toda sensopercepción, todo acto voluntario¹⁷, toda idea de algo determinado y finito (es decir, toda idea determinada por otra idea) y, en fin, toda alma individual (idea del cuerpo al que se refiere, en la mente de Dios) representan *modos* del atributo Pensamiento, infinito e indivisible. Igualmente, todo cuerpo en el universo con sus movimientos y cambios y el universo mismo son *modos* del atributo Extensión, infinito, indivisible

6) Dios¹⁸ ‘es’ directa y esencialmente sus atributos o indirectamente causa de sus modos. Atributos y modos son, pues, las únicas

¹⁶Nada hay de contingente en la naturaleza, todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina (substancia) a existir y a producir algún efecto’. Prop. xxix, Pars I, *Eth*.

¹⁷No existe en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa que está determinada, a su vez, por otra, y así al infinito. Prop. xliii, Pars. II. *Eth*.

¹⁸*Deus sive Natura*, la Substancia, el Ser, todas estas palabras significan lo mismo.

categorías de la Substancia. (Debemos aún agregar: la conquista del Sumo Bien es por 'disolución'¹⁹ del modo extenso (cuerpo) en su fundamento y del modo pensante, también en su fundamento. Es esta entrega, este disolverse en la *Natura sive Deus*, el sentido último y profundo de la libertad humana. Ser libre significa: existir por sí y determinarse a obrar por sí²⁰.

Mas, el hombre, una vez que ya existe. ¿Cómo podría existir *por sí*? ¿Ser causa de sí? Para decidir acerca de la posibilidad de libertad humana dentro de la concepción spinozista, deberemos previamente determinar más a fondo el concepto de causa.

CONTRAPOSICIÓN ENTRE CAUSA Y PRINCIPIO

Tal como nos lo propone Spinoza, el concepto de causa y, específicamente, el concepto de causa productora o *Efficiens*, resulta bastante equívoco. En su concepción, la relación causal implica que un hecho *a* produzca otro hecho *b*, pero, que lo produzca *absolutamente*, es decir, que *b* esté implícito en *a*; que sea, como dirían el Cusano o Bruno, la *explicatio* de *a*. Paralelamente, en el orden de las ideas, significa que el concepto de *a* involucre sin residuos el concepto de *b*. Toda conexión causal se vuelve, entonces, necesaria, *a priori* al paso que, el tipo de conexión que el hombre común o la filosofía dogmática acostumbra llamar 'causal' representa, para

¹⁹Todo lo que es, es en Dios y nada puede ser ni ser concebido sin Dios (prop. xv, p. 1). 'Los modos de cada atributo tienen por causa a Dios, en tanto que Dios es considerado bajo el atributo del cual aquéllos son modos y no si se le considera bajo otro atributo'. Prop. vi, p. 11. *Eth.* 'Nuestra alma, en la medida en que se conoce a sí misma y conoce el cuerpo *sub specie aeternitatis*, posee necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios'. Prep. xxx, Pars. iv, *Eth.*

²⁰Se dice 'cosa libre' aquélla que existe por la sola necesidad de su naturaleza, y se determina por sí sólo a actuar'. Def. vii, Pars. i. *Eth.* 'Una afección que es una pasión (es decir, algo contrario a la cosa libre), deja de ser una pasión, al mismo tiempo que nos formamos de ella una idea clara y distinta'. Prop. iii, p. iv, *Eth.*

nuestro autor, mero fruto del imaginar, así como para Hume, resultado de una costumbre. 'Si nos volvemos hacia nuestra vida interior observaremos la presencia de una fuerza de voluntad que puede mover un órgano del cuerpo o dirigir las facultades del espíritu. Pero si queremos averiguar la naturaleza de la influencia de la voluntad sobre el cuerpo veremos que es incomprensible. . . El hecho de la voluntad que mueve al cuerpo, existe; pero su comprensión es un misterio'²¹. Así acomete Hume en *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, el problema causal. Igualmente —diría Spinoza— tendemos a *imaginar*, por ejemplo, que al ocurrir un suceso determinado, ante nuestros ojos, tal suceso sea la causa del conocimiento que tenemos del suceso. No obstante, apenas pensamos con el rigor debido, comprobaremos que nada hay implícito en la naturaleza de la cosa física que se ex-plice en lo psíquico (en el pensamiento de la cosa física).

El criterio que exige Spinoza para reconocer entre dos hechos o cosas una conexión causal está, a nuestro parecer, preñado de consecuencias. De allí que debamos examinar más detenidamente de la terminología empleada por el filósofo holandés.

En el libro v de la *Metaf.*²², dice Aristóteles, sin detenerse a ilustrar su aserto, que los principios (materia y forma, por ejemplo) son siempre más generales que las causas (eficiente y final), puesto que toda causa es principio y no todo principio es causa. Se aclararía un tanto la afirmación aristotélica si modificándola mínimamente dijésemos: no hay causas sin principios. Principios sin causa, al menos hay uno: Dios.

A) NO HAY CAUSAS SIN PRINCIPIOS.

¿Qué puede significar este aserto en el contexto de una comprensión natural de las cosas? Hablando en términos de gramática,

²¹Hume, Op. cit., L. IV.

²²Metafísico v, 1013-1014.

podríamos decir: allí donde hay substantivos (principios de acción trascendente o inmanente) hay verbos (modalidades por las que el principio se trasciende a otro principio, o bien, modalidades por las que el principio se expresa)²³. Toda acción es acción de un sujeto que *posee más ser* del que gasta en la acción. Esto 'más ser' de reserva corresponde a lo que llamamos substrato. Ontológicamente, el verbo significa una modalidad (*cum tempore*) del substrato.

Ahora bien, en los verbos *propriamente causales*, esto es, en los transitivos²⁴, el sujeto agente cede —o multiplica en otro— algo, que posee en acto. La fórmula transitiva supone, pues, la coexistencia de al menos dos principios (dos 'cosas en sí') con una común apertura: la modalidad con que se cede o se recibe aquello que transita de un principio a otro²⁵.

El nexa causal establece, pues, una conexión entre dos principios (no entre dos fenómenos) y este vínculo no puede pensarse 'formalmente' sino de la siguiente manera: El efecto es algo que el primer principio pone o multiplica en un segundo principio *previamente dado*²⁶. A este ser previamente dado podemos llamarlo con derecho 'algo en sí', pues resulta inconcebible que reciba una determinación si ya previamente no está constituido. (En la creación o en la procreación uno de los principios —la causa— pone el

²³En el verbo pensar, por ejemplo, el pensamiento se expresa en una de sus modalidades; en el verbo dar, el principio donante se trasciende en el principio que recibe la donación.

²⁴La transitividad es el aspecto verbal de la trascendencia; sin trascendencia no hay real causalidad.

²⁵La modalidad en que se cede o recibe corresponde al concreto significado del verbo; lo que transita en esta modalidad no es, como se dice habitualmente, la acción del verbo sino una 'objetividad' que mantiene su identidad en el traspaso. Y es justamente esta identidad la que permite que la transitividad gramatical puede ser también transitividad lógica. Remito a mi ensayo 'Metafísica' transitividad y Lenguaje, Rev. de Filosofía, N° 1, 1962.

²⁶En casos cómo 'vendió sus ideas al Estado', hay una cesión y, a la vez, una multiplicación. Quien cede una idea no pierde, por esto la idea: la multiplica.

otro principio y sólo en la medida en que lo pone absolutamente podemos hablar con propiedad de causa). No es ésta, como ya se ha evidenciado, la causalidad de que habla Spinoza.

Resulta, por lo demás, e incluso para los mejores concedores del spinozianismo, arriesgado decidir qué significado último posee la *causa sui* que propone el filósofo.

Moisés Mendelssohn había entendido esta Causa como una unidad real actuante 'en' el mundo; justamente como *Deus in rebus* (divinización del Cosmos)²⁷; todo como expresión de esa divinidad que se prolonga en cada efecto. Es decir, creía Mendelssohn que mediante el nexo de necesidad pensaba Spinoza *absorber* cualquier efecto íntegramente en su causa (principio)²⁸. Y que esta causa era, por cierto, la *Causa sui*, Dios.

Jacobi objetó tal interpretación, haciendo ver a Mendelssohn²⁹ que la divinidad, para Spinoza, no era más que un *collectivum*, la coexistencia de los infinitos modos en los que se *agota* el ser de la Substancia; que el spinozismo era un 'idealismo invertido': *la mundanización de Dios*.

Pero, en el fondo, la esencia del proceso (del método) por el cual se llega al idealismo (*natura in Deo*) o al materialismo (*Deus in natura*) es, en ambos casos, la misma: una cierta concepción de la razón humana³⁰. Consecuentemente, el resultado es idéntico: só-

²⁷*Je croyais toujours jusqu'à present que, selon Spinoza, seul l'infini un avait une véritable substantialité, mais que le fini divers était seulement une modification ou une idée de l'infini. Vous semblez renverser cela'. Lettres a M. Mendelssohn, Jacobi. Carta Mendelssohn a Jacobi, 1784. Aubier, 1940.*

²⁸*En ce qui concerne la substance infinie une de Spinoza, elle n'a par elle seule et en dehors des choses individuelles, aucune existence propre ou particulière, Op. cit. Carta de Jacobi a Mendelssohn 1783.*

²⁹Op. cit.

³⁰Aquella que identifica la racionalidad con la implicación lógica de conceptos claros y distintos.

lo como *proceso* ideal, sólo como 'historia' el hombre pertenece al orden de la realidad, es expresión de ella. Como individuo es mero fenómeno (nada en sí), mera apariencia.

Contra esta concepción idealista álzase la experiencia íntima del ser humano: la experiencia de ser nosotros mismos *la causa* espiritual de nuestros movimientos en vista de aquello que deseamos (lo deseable en sí).

Lo íntimo del ser-hombre lo llamamos libertad. Lo íntimo (el ser en sí) de las cosas inanimadas es algo que *también pertenece al hombre* y no a las cosas: es nuestra incurable y radical finitud lo que nos 'pertenece' como el *en sí* de las cosas. Esto, en el orden del conocimiento, se traduce en distancia y separación entre consciencia y objeto de consciencia. Puesto que, o en la medida en que, las cosas, trascienden el conocimiento que tenemos de ellas poseen intimidad. En cuanto el aspecto desconocido de algo se trasluce absolutamente a la mirada de nuestra consciencia, aquello se empieza a transformar en un aspecto de nuestra intimidad. Así, si se diera el caso, que un científico llegase a conocer 'la más íntima constitución de la materia', el ser absoluto de la naturaleza, aquel sabio, habiendo logrado reducir las 'existencias físicas'³¹ a una fórmula, esto es, a un principio, no sólo sería, él, la consciencia de esa naturaleza; sería, además, su *voluntad*. Pero esta hipótesis es insostenible. En primer término porque el sabio, como todos los hombres, es finito, es mortal; la naturaleza sobrevive a él y a su fórmula. En segundo término, porque hay otros hombres —otras existencias, otras voluntades— y no es ya tan fácil reducir éstos a la fórmula natural, reducir su intimidad a la mía. La estabilidad de la trascendencia del objeto natural está, pues, repartida entre los hombres, seres irreductibles al pensamiento especulativo. Son

³¹Las ciencias físicas 'deducen' la existencia de sus objetos. Por esto mismo, toda existencia física es provisoria: nada impide reducir *a* a *b* siempre que *b* explique satisfactoriamente el ser de *a*.

estas otras consciencias las que mantienen —frente a una técnica que buscase adueñarse de la intimidad de la materia— la trascendencia natural. Y también en este sentido cada hombre representa un principio universal.

Si tal intimidad es en verdad irreductible —condición a la que hemos llamado 'libertad'— la contraposición entre principio y causa viene a centrarse, desde un punto de vista filosófico, en el ser del hombre mismo.

¿Qué es principio?

Principio es aquel Inteligible que disuelve absolutamente todo ser determinado en una secuencia cuyas condiciones determinantes son todas del principio mismo³². Y, puesto que nada queda fuera del principio —sería irracional que así fuese—, el conocimiento que el filósofo o el científico poseen del principio corresponderá a la secuencia misma del principio, a un 'momento' suyo (principio del conocimiento del principio), momento en el que el principio se vuelve autoconsciente, Espíritu verdadero. La intimidad del principio estará, pues, en la consciencia del filósofo que lo conoce, consciencia que podrá decir de sí: *Cogito Deum, ergo, Deus sum*. Yo soy el dios buscado. Esta es, pues, la contradicción final de toda teoría de la causa inmanente: negando la 'causalidad privada' deberá incluir sin residuos toda individualidad en el proceso. Y, sin embargo, el filósofo deberá hablar como quien está fuera del proceso, como aquel que participa de la substancialidad del principio.

B) HAY PRINCIPIOS SIN CAUSA

Hay por lo menos uno en cada sistema: las Ideas de Platón, el Mo-

³²La lógica podría representar un buen ejemplo de un sistema capaz de sacar todo de sí mismo. Sin embargo, la Lógica Moderna no ha logrado todavía constituirse en un sistema cerrado. Los meta-axiomas, de los cuales la lógica parece no poderse librar, no pertenecen al sistema. Son verdaderas causas que se aplican a los principios.

tor inmóvil de Aristóteles, la Substancia de Spinoza, etc. En la filosofía de Spinoza, la suposición que dice: nada hay fuera del principio, todo está en él, se deduce rigurosamente de la definición v (Def. de los modos) y del Axioma 1³³. Así, en la Prp. xv tenemos: 'Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido'. Dios es concebido, entonces, como el único y real principio de acción. Pero, si la 'acción' del ser en sí (de la Substancia, de Dios) ha de recaer necesariamente sobre el modo (lo que es en otro), éste debería poseer, como hemos visto, un ser previo a la acción misma. Sin embargo, *todo* el ser del modo está en Dios, es decir, en el agente, por lo que la 'acción' de la Substancia *indivisible* (Pro. XIII, 1) e infinita, recaería sobre sí misma o sobre 'algo' de sí misma. Esto, así expresado, es la irracionalidad pura. Spinoza se verá forzado, entonces, a negar, en el orden de lo Infinito, movimiento, causa y tiempo³⁴. Lo que hace el principio en su dinamismo, supuesto que nada haya 'fuera' de él, es simplemente estarse inmóvil en su autosuficiencia.

Concluyendo, finalmente, con este punto: para la razón es inconcebible una causa sin principios (una causa sin un ser que cause); lo es perfectamente concebible un principio sin causa o, como en el caso de Spinoza, un principio sin causa que a su vez no cause nada. A este principio sin causa se le llama Dios o lo divino (trátese del mundo como la totalidad infinita de sus fenómenos, o bien, de un Dios personal y trascendente). Quien adhiere a la segunda tesis, jamás podrá tender hacia un saber absoluto o, lo que es lo mismo, hacia una filosofía sin presupuestos³⁵. En efecto,

³³Def. v: Entiendo por modo las afecciones de la substancia, o sea, aquello que es en otro y que por medio de otro es también concebido. *Eth.* Pars. I. Ax. I: 'Todo lo que es, o es en sí o bien es en otro' *Eth.* Pars. I.

³⁴Se verá forzado a negar los principios orientadores de la experiencia natural: causalidad y tiempo.

³⁵Una filosofía sin presupuestos, de haberla, sólo puede comenzar con el 'Yo

Dios (lo infinito) y Mundo (lo finito) son *dos principios distintos*, ligados por cierta causalidad que no disuelve, absorbe un principio en el otro. Y, como ya hemos procurado expresarlo, es el hombre el centro de esta inestable independencia entre los principios³⁶. No conocemos a Dios justamente porque Dios no agota en su obra nada de su intimidad, de su ser en sí; porque es una existencia separada. En este sentido, como lo hemos ya insinuado, no sólo Dios, sino cualquier existente humano se nos enfrenta como algo en sí, porque en algún aspecto y en algún momento es irreductible a nuestro conocer.

Quien acepta, en cambio, el primer punto de vista, debe aceptar en 'principio' la posibilidad de un conocimiento absoluto. Ahora bien, según lo expuesto, esta posición, racional en todos sus planteamientos, lleva a una conclusión desconcertante: mi conciencia —la del filósofo— constituye un momento privilegiado de la intimidad de Dios. Y, como lo viera Spinoza, este privilegio parece implicar una responsabilidad frente a los hombres: hacerlos participar en la Vida del Espíritu. Y para eso, hay que crear las condiciones de una nueva Sociedad humana.

II. REFORMA DE LA SOCIEDAD

Todo el pensamiento de nuestro autor está puesto, como ya vimos, en un solo fin: la felicidad del hombre. Y esto lo ha declarado desde las primeras páginas de su *Lógica*. 'Después que la experiencia me enseñó que todas las cosas que en la vida común frecuentemente ocurren, eran vanas y fútiles; como viera que todas las cosas que temía, no albergaban en sí nada de bueno o malo, sino

pienso' cartesiano. Para salir coherentemente del 'yo pienso', deberá incluir en la fórmula del pensamiento todo lo que piensa el pensamiento.

³⁶Esta fórmula protagoriana no significa, en absoluto, relativismo, al menos en lo que concierne al hombre.

en cuánto el alma era movida por ellas (*ab iis animus movebatur*), resolví, finalmente, indagar si había algo que fuese un verdadero bien y por sí comunicable, y por el cual, abandonados todos los otros, el alma fuese poseída³⁷. Consiste el sumo Bien, como ya señaláramos, en el conocimiento de la unión que tiene la mente con la Naturaleza toda. 'A este fin tiendo: adquirir tal naturaleza y lograr que muchos otros conmigo la alcancen, es decir, pertenece a mi felicidad consagrarme a que muchos otros comprendan lo mismo que yo y que su intelecto y sus deseos concuerden totalmente con los míos'³⁸.

Nuestra tarea consistirá ahora en mostrar qué estrategia conviene, según Spinoza, a tal fin. En otras palabras: se trata de mostrar cómo intentará alcanzar el punto en que la disparidad de pareceres se resuelve en un solo pensamiento y en un solo deseo.

Spinoza ha comprendido en forma meridiana que un sistema filosófico no se cierra a sí mismo sólo con la verdad teórica de sus proposiciones; que es su *universalidad aceptada* (ser común a todos y cada uno de los hombres) la última prueba de su verdad.

El problema de la coincidencia universal de criterios (la convergencia humana hacia un mismo fin) debe fundarse —así parece en un primer momento— o en el ser de las cosas y/o en el ser de la razón que trata de comprender el ser de las cosas. Lo primero —el sueño inocente del realista—, apenas examinado, empieza a mostrar sus desajustes y contradicciones: en primer término, porque las cosas 'reales' parecen tener una multiplicidad de perspectivas, cada una de las cuales reclama la otra; o bien, se muestran incompletas o infundadas, reclamando la totalidad y el fundamento. Y la razón no parece ser más que eso: un discurso o el discurso entre dos presentaciones del ser, o entre variadas perspectivas de un mismo ser, o entre lo manco y lo completo (lo relativa-

³⁷*Emendatione Tractatus*, pág. 1, párr. 10.

³⁸*Emendatione Tractatus*, pág. 3, párr. 5.

mente completo, mientras la razón tenga movimiento). Razonar es seguirle la pista a las cosas, *orientarse*, y allí donde no hay movimiento exterior, cambio, proceso generativo, no habrá movimiento interior; habrá eternidad. Sobre esto, la mayor parte de los filósofos parece estar de acuerdo. Es preciso, pues, si queremos fundar la armonía del pensamiento y del actuar humanos sobre lo real, investigar conjuntamente el ser de la razón, para estar ciertos de que unimos correctamente los cabos de la realidad y de que allí donde ésta nos remite a algo ausente (lo no dado), la razón, inspirada por su propio movimiento, se mantiene en la dirección de la escurridiza realidad, no yerra. El realismo debe reconocer, ahora, que por momentos debemos valernos por nosotros mismos, sin el concurso testimonial y total de las 'cosas'. Pero aquí subentra otro requisito para el cual el realismo no sabría a qué echar mano: el mundo real es real sólo para quien no se ha planteado el problema, precisamente, para el realista ingenuo. Una vez planteado, el ser real va entregando todos sus haberes al ser de la razón, desde la, al parecer elemental e inocente sensopercepción³⁹, hasta los más complejos fenómenos donde 'algo' real aparece motivando o dando ocasión al pensamiento para que pruebe sus fuerzas. Por último, pensamiento y objeto físico poseen dos esencias distintas, inconmensurables. La conveniencia del pensamiento a la cosa hay que demostrarla; no es en sí nada evidente.

La razón ha adquirido así, a la vuelta de pocas reflexiones el privilegio de *organon* y *criterio* (definitivo) del conocimiento. La anhelada coincidencia de pareceres deberá basarse, por lo tanto, en el ser *intuitivo* y *ordinal* de la razón⁴⁰. ¿Deberá fundarse totalmente en la racionalidad? Esta pregunta podría conducir a otra que interroga por el significado, por el sentido de la preocupación filosófica.

³⁹Percibir es subsumir algo particular en algo categorial y lógico'. Así suele explicarse el ser de la percepción.

⁴⁰Ver nota 6.

La armonía universal —aun cuando, hipotéticamente, tuviésemos que fundamentarla en la Razón— habrá de establecerse a propósito no del ser, sino de *lo que es deseable*. Para convencer al hombre de que realice determinadas acciones y no otras, no basta la descripción del ser por muy exhaustiva y verdadera que sea; es preciso que lo que sigue de nuestras acciones como surgiendo de ellas, *sea-deseable* (que sea racional es la suposición misma del sistema). ¿Se puede demostrar que algo es deseable? Y en caso de poderse. ¿Sigue necesariamente de la demostración el convencimiento y de allí la acción? He aquí el problema final e ineludible para toda filosofía. 'Identificar lo deseable —el bien deseado— con lo racional es algo totalmente gratuito'⁴¹. El bien deseado es *causa* de nuestro actuar; *la razón representa un principio para orientarnos respecto de esa causa*. Es cierto que todos los hombres deseamos —si no toda— al menos algo de razón; la razón sería, entonces, un bien. Mas, tal acuerdo sobre el valor de la razón es sólo aparente: lo que el filósofo Spinoza llama Razón y racional, es bastante diverso de aquello que llama razón y racional el hombre común que Spinoza anhela ganar para su causa.

En la práctica, los hombres somos bastante más complejos de cuanto parecemos. Esta complejidad nos viene de querer enraizar nuestra alma en el mundo, de pretender cada día extraer la mejor savia que el mundo nos ofrece. Y como en esta búsqueda nos movemos, en la confrontación de un bien con otro bien, en el riesgo y en la renuncia que implica cada elección, vamos comprendiendo que el tiempo de una vida es algo bastante desproporcionado con la invitación que nos hace el universo. Que no basta un solo principio, por más noble y universal que sea, para lograr orientarnos y decidir en cada caso; y aun suponiendo que bastase para mí, me asalta la duda, si acaso será suficiente para otros seres humanos. Esta última duda nos hace tolerantes. Ser toleran-

⁴¹*Existentialisme Theologique*, E. Castelli, pág. 24.

tes⁴² significa conformarse a una irremediable forma de desajuste entre principio y acción⁴³. Oponemos 'las razones particulares' —la causalidad íntima a los principios 'públicos'; y en esta oposición vivida y aceptada, renunciamos al principio de la coherencia. Si la razón nos sugiere que el fin justifica los medios, muchas veces sin renunciar al fin, quedamos como paralizados. Puesto que también los medios nos parecen fines en ellos mismos, 'principios' autosuficientes y autojustificantes. Entonces, la Razón —Una— se nos pulveriza en millones de razones, en millones de 'principios' válidos, es decir, en una coexistencia donde lo racional — el *logos* que nos diferencia de todos los entes— no ha sido aún encontrado y vive sólo como una nostalgia común.

Quien piense, la humanidad del hombre mirando al modelo de la Naturaleza, difícilmente podrá aceptar esta tesis. La naturaleza es macchiavellica; actúa siguiendo un principio de economía, sacrificando al más débil. Quien piense al hombre como masa humana, o como *homo economicus*, o como ente de razón, piensa al hombre naturalmente y, por esto, macchiavellicamente.

Esto, podríamos decir, es el aspecto macchiavellico del spinozianismo: Spinoza dice algo justo y noble cuando dice que 'pertenece a mi felicidad el que todos la posean'. Pero, en gran medida, se trata de una 'nobleza' impuesta desde la altura del sistema total de la Razón. No podemos hablar sin más de 'un noble sentimiento'.

⁴²Hace poco tiempo escribí un ensayo sobre la Tolerancia. Algunas personas me acusaron de no 'definir' mi pensamiento. Lamento no haber sido claro: para que la tolerancia no sea un mezuino egoísmo de los hombres, para que sea un bien, debemos ligarla a una concepción intimista de la vida; no a una concepción racionalista. Pero la intimidad, no se sostiene sin el sentimiento de que la vida del Otro es un misterio. La tolerancia debería nacer y fructificar en una auténtica experiencia religiosa.

⁴³Ser, por último, nosotros mismos, y sin concesiones, víctimas o testimonios de nuestros principios. No quien no cree en ellos o no logra alcanzarlos.

En efecto, cuando he conocido la unión de la mente con la naturaleza toda, esta mi comprensión me muestra el camino de la plena felicidad; no me otorga aún la felicidad absoluta porque la integración no se habrá cumplido hasta que se realice en todos los hombres; en cada hombre. Mientras esto no ocurra, mientras haya un hombre que no comprenda, la naturaleza vive escindida y ese hombre es su escándalo, un ente escapado de la férrea mano de Dios. El filósofo deberá convencer a sus semejantes no sólo porque, graciosamente, *desea* la felicidad de ellos —esencial para la suya— sino porque allí está en juego su propia concepción de la Naturaleza. Aparece, entonces, el segundo aspecto de la estrategia general: el proselitismo.

Un poco más adelante de lo que venimos de citar y comentar, dice Spinoza: 'Si condescendemos al modo de vivir del vulgo, en lo que nos sea posible, agréguese que encontraremos oídos amigos a nuestra verdad'⁴⁴. He aquí algo que ha parecido a los filósofos completamente ajeno al ser parmenídico de la verdad: el oído amigo. No le va nada a la verdad —dicen con frecuencia— el hecho de que haya o no oídos para escucharla y entenderla o el hecho que la amparemos o nos pongamos torpemente a buscar su destrucción. Esto que dicen algunos filósofos, puede que sea exacto para verdades altamente teoréticas. Pero cuando la verdad trata del ser del hombre, es imposible que pongamos fuera de su esencia aquello que el hombre *quiere* o *no quiere ser*. Excluir el sentido, o la dirección de sus actos, significa presentar una esencia petrificada del hombre, su cadáver. Ahora bien, una doctrina que trata, en última instancia, del ser del hombre y que presentada en toda su racionalidad y rigor no logra convencer al hombre (no despierta su *inter-esse*) no logrará jamás lo que pretende: describir la esencia del hombre. Esta necesidad extra-lógica no escapó, al parecer, al genio de Spinoza. Reconoce, pues, que la verdad pa-

⁴⁴*Emendatione Tractatus*, pág. 6, párr. 20.

ra ir de un oído a otro, para ser *comunicable*, y no perderse en el vacío, precisa de cierto estado que llama 'oído amigo'. Y este estado exige una condición: el de mostrar al oído vulgar —y antes de que hablemos de verdad— que no somos seres apartes y que la vida nos toca a todos por igual. La filosofía si no es mero ejercicio de un Solitario debe empezar cada vez por algo así como una retórica de actos y de palabras. En este sentido, Sócrates fue el mejor Prólogo que pudo encontrar la Historia del Pensamiento Occidental.

Hay que ganar la confianza ajena y, luego, su voluntad. Y todo esto, empleando un lenguaje dirigido a los *anhelos comunes*. Pero, si es la voluntad ajena —movida por los anhelos comunes— la causa real del coincidir universal (o su presupuesto *ineliminable*), entonces, la voluntad es algo absoluto, es decir, 'una cosa libre que se determina a existir y a actuar desde sí misma'⁴⁵. La filosofía tiene sentido, sólo si nuestros semejantes son libres y si existe la esperanza de que mi discurso logre convencerlos. Y si arriesga, como hizo Spinoza, su propia existencia en la búsqueda de esa Vida eterna e Infinita.



⁴⁵Def. VII, Pars. I. *Ethica*.