

Humberto Giannini I.

" LA SOCIEDAD DE DIOS "

He intitulado a este trabajo 'La Sociedad de Dios' porque deseo referirme especialmente a dos aspectos fundamentales de la filosofía de Spinoza: a Dios, en primer término; en segundo, a la sociedad humana, expresión privilegiada del poder de Dios.

Dividiremos la exposición en tres secciones: la primera, que va desde la descripción de una experiencia personal, subjetiva del mundo, a una reflexión filosófica que crece y madura a partir de aquella experiencia. Este recorrido es largo y nos compromete en un minucioso examen de los modos por los cuales la inteligencia humana se relaciona a las cosas. La segunda sección muestra el descubrimiento del Bien Verdadero de la vida humana, ligado a la existencia de una cosa infinita, de la cual expresamos su potencia. Y tal vez este sea el punto más difícil de nuestro trabajo. En tercer lugar, veremos las consecuencias de este

descubrimiento para la vida asociada.

Podríamos también expresar el camino que haremos a quí, de la siguiente manera: a) Experiencia personal y saber; b) Objeto del saber; c) Consecuencias del saber. En todos los casos nos referimos a un saber que nos hace concedores de la vida, -sabios- y no simplemente técnicos o eruditos.

Por azares políticos ocurridos en la península Ibérica una centuria antes, Benedicto Spinoza vino a nacer en Holanda, refugio ocasional de exiliados o simplemente expulsados de su tierra adoptiva, como el caso de los judíos españoles y portugueses. Como lo fuera Galileo por la Iglesia de Roma, Spinoza es condenado y, además, excomulgado por las comunidades religiosas judías diseminadas en Europa, por no atenerse a la letra de las Escrituras Sagradas. En el caso concreto de Spinoza no es arbitraria la opinión que dice que tampoco se atuvo al espíritu de ellas. El hecho es que esta separación le habría de causar sufrimientos y vejaciones que, es justo pensarlo, tienen voz en su filosofía. En el año 1670 aparece anónima la única obra que Spinoza publicara en vida, fuera de un comentario a la obra de Descartes. La obra anónima es el tratado político-teológico. Nuevas condenas y escándalos. Ahora también de parte tanto de la Iglesia protestante como de la católica. Así, temeroso, arrinconado, subsistiendo del poco dinero que le daba la ac

tividad de pulir cristales, vivió pensando y escribiendo hasta 1677, fecha de su muerte.

El pensamiento de Spinoza resulta del aporte vitalizador de dos culturas: por una parte, el aporte de la tradición religiosa judía en la que Spinoza se formó y de la que, parece, jamás logró desprenderse. Por otra parte, la herencia cartesiana, con su insobornable exigencia racional, con su estilo geométrico, y con las ventanas de par en par abiertas a la fresca renovación de la vida en Occidente.

Sin embargo, hay una notable diferencia de intención entre el cartesianismo de Spinoza y el de sus contemporáneos. El vertiginoso proceso de expansión de las ciencias naturales, no hace olvidar al pensador judío, que el problema, la única gran incógnita para la filosofía, es la vida del hombre. En este punto se centra la diferencia: entre un saber limitado y técnico, al que aspira la ciencia, y el saber de la Sabiduría, al que ciertamente aspiraba Spinoza.

De allí que, en conjunto, su obra sea, radicalmente hablando un proyecto de Bien común, una ética fundada, un proyecto teológico-político. Cuando lleguemos a examinar el aspecto estrictamente político veremos una tercera influencia, y no desdeñable, en la filosofía de Spinoza, la del pensador inglés Tomas Hobbes.

Así, pues, subjetivismo cartesiano (todo auténtico saber empieza por la conciencia) e individualismo hobbesia-

no, van a constituir el terreno teórico, el punto de partida que el filósofo transparará movido por la fuerza de aquel proyecto de Bien común que inspira su pensamiento. Y esto nos parece digno de ser repensado.

Veamos primero el punto de partida subjetivista: el cartesianismo.

La filosofía -y esta es una verdad que no habría que desdeñar- empieza por problemas. Y más concretamente: por problemas que agujonean mi propia existencia y me exasperan por mi actual incapacidad para comprenderlos y barajarme prácticamente entre ellos. La filosofía ha de empezar, si hemos de ser honrados, por una suerte de examen del estado de la situación personal, por una autobiografía.

Así es como la iniciara Descartes en sus Meditaciones metafísicas:

"Hace ya tiempo que he comprendido que desde mis primeros años había aceptado como verdaderas muchas opiniones falsas."

De un modo similar, Spinoza abre las primeras líneas de su opúsculo (inconcluso) La Reforma del Entendimiento:

'Cuando la experiencia me hubo enseñado que todos los acontecimientos ordinarios de la vida son vanos y fútiles, viendo que todo aquello que era para mí causa u objeto de temor no contenía en sí nada de bueno o de malo, sino en la medida en que yo era conmovido por eso,

decidí al fin indagar si no existiría algo que fuese en sí un bien verdadero...'

La diferencia de dirección salta a la vista: Descartes se ve náufrago en un mundo que teóricamente no le ofrece asidero alguno: todo parece discutible, incierto, ilusorio. Ni un principio confiable para construir algo sólido, libre de dogmas, de prejuicios, de concesiones. También Spinoza nos habla de su propio naufragio. Pero, en un sentido tan diverso. Es la vanidad de los proyectos humanos, el sin sentido de todo, lo que mueve al filósofo a preguntarse si no habrá algo en el mundo verdaderamente digno de ser seguido como un fin, como un bien verdadero. De esta primera reflexión testimonial -porque es su experiencia la que le revela ciertos hechos- destructiva en su contenido -porque nada le parece sostenible como valor real- Spinoza, al igual que Descartes, extraerá la mayor ganancia: el descubrimiento de un principio sólido y seguro que le permitirá avanzar y construir su propio sistema.

Y es este principio el que irá destruyendo paso a paso la herencia subjetivista, cartesiana de la cual partió y, como veremos al término de esta exposición, el individualismo hobbesiano.

Dejemos por ahora inexpresso aquel principio que Spinoza descubre al considerar los males y las vanidades de la vida común. Adelantemos sólo esto: tal descubrimiento tiene

que ver, nuevamente, igual que en la filosofía de Descartes, con la actividad del pensamiento, con una virtud que el pensamiento aporta desde sí a la realidad.

La filosofía, cuando es tal, tiene el mérito de hacer todo lo que hace ante los ojos del lector. Pues bien, esto ocurre de alguna manera con el opúsculo que recién mencionábamos: La reforma, o mejor todavía, 'La des-falsificación del Entendimiento'.

El descubrimiento que allí ocurre tiene que ver, decíamos, con una virtud, con un poder de la actividad pensante, desconocida casi siempre, no ejercida ni con la intensidad ni con la regularidad que habría que esperar. De allí que -otra vez: como Descartes- sea necesario revisar y valorar exhaustiva, rigurosamente los modos por los que los hombres hacemos uso de nuestro entendimiento, es decir, de nuestra capacidad de conocer.

Este es el punto en que vamos a centrar inmediatamente nuestra atención:

Cuatro son los modos por los que se suele conocer algo: conocimiento de oídas, conocimiento de experiencia vaga, conocimiento racional y, finalmente, conocimiento intuitivo. Es con este último modo, con el conocimiento intuitivo, que tiene que ver el descubrimiento fundamental del sistema spinocista.



## CONOCIMIENTO DE OIDAS.

Hagamos una suerte rápido balance de todo lo que sabemos -bien o mal, real o ilusoriamente-, que eso no importa por el momento. Tendremos que reconocer que un inmenso porcentaje de las noticias que manejamos sobre las cosas, lo hemos ido acumulando por simple recepción de lo que otro ha dicho o ha escrito para nosotros. Decimos 'por la simple recepción', puesto que es por el hecho de que alguien lo ha dicho o escrito, que creemos y tenemos aquello como una conquista nuestra. Para dar ejemplos comunes e indiscutibles: sabemos que somos hijos de tales padres, que cuando niños tuvimos tal enfermedad o nos pasó tal cosa, o luego, en el colegio, sabemos lo que nos dice el profesor sobre la historia del mundo y de nuestro país, y junto con el profesor, llegamos a saber qué debe y no debe hacerse, según lo que dictamina la sociedad, y qué debe usarse y qué consumirse, de acuerdo al bombardeo diario de los medios de comunicación.

Tal suerte de conocimiento se caracteriza, en primer lugar, por ser un conocimiento, digámoslo así, fundado en la palabra de otro. Y puede ser muy verdadero -no es el problema de su verdad lo que aquí interesa- que Colón haya descubierto América o que el calor dilate los metales; Pero si sé estos hechos sólo porque me han sido referidos por al quien y si jamás me he preocupado de verificarlos de manera



alguna, cualquiera noticia o valoración de esta especie que el hombre va cogiendo y haciendo suya, es mero conocimiento de oídas, espurio en su esencia.

Sin relacionarnos de ninguna manera a las cosas referidas por las palabras, confiando sólo en éstas, el sujeto de tal conocimiento se limita a someterse a la autoridad paterna, luego, a la autoridad del maestro, por último, a la autoridad de lo que se dice y de lo que tiene el poder de elevar más alto la voz. Es, pues, la absoluta pasividad o servilismo de este conocimiento lo que lo separa del esfuerzo real de la mente por producir un resultado que la saque de un problema, de una incertidumbre, de un conflicto. Servidumbre que a su vez implica otras, que conviene destacar:

Dado que tal saber no depende de ninguna actividad verdadera personal, sino de la intención comunicativa de las fuentes de la noticia, su modo de entrega, de selección y, principalmente, de interpretación será algo que queda siempre fuera de mi poder. Dado que tal saber no depende de mi búsqueda organizada y sistemática, hará de mi espíritu el lugar donde se amontonen palabras, datos referencias que admiren tal vez a otros por su vastedad, pero que constituyen esencialmente eso: un montón improductivo, desarticulado de signos.

En resumen: tal conocimiento, si así puede llamarse, es absolutamente pasivo, que apenas si alcanza a rozar las

cosas sobre las que va saltando.

### LA EXPERIENCIA VAGA.

Examinaremos ahora el segundo modo de conocimiento: el que nos proporciona la experiencia y tal como ella nos lo proporciona. Tal vez sería útil diferenciar entre el hecho de tener una experiencia -literalmente: sufrirla y el hecho de hacer, de realizar una experiencia: el experimentar. En el primer modo, experiencia es simplemente algo que nos pasa, más la memoria de ello. Esto es lo más próximo a lo que podríamos llamar 'experiencia de la vida'. En el hecho de hacer una experiencia, en el experimentar científico, por ejemplo, hay, en cambio, una iniciativa del espíritu, el que no se deja determinar simplemente por los azares de las cosas; el que impone, además de la lucidez de su plena presencia, una que otra condición a la naturaleza.

Con todo la diferencia de grado que pueda separar experimentación científica y la así llamada 'experiencia de vida', una y otra poseen ciertos rasgos que permitirán a Spinoza asignarles el nombre común de 'experiencia vaga'.

No se podrá negar, se adelantaría a decir un defensor de la experiencia, que a lo menos, éste es un conocimiento directo, en el que están allí, frente a nosotros los hechos mismos, y no la referencia de terceras personas.

Respondamos por parte a esta defensa. Respecto al hecho de hacer experiencia, propio de la actividad científica, no cabría negar que se trata de un conocimiento activo, en la medida en que el espíritu participa en la producción del fenómeno, imponiendo ciertas condiciones a la realidad, en la medida en que formula leyes generales que le permiten 'adelantarse a los hechos', tomar la iniciativa. Por último, el conocimiento de experiencia parece evidente, indiscutible. ¿Quién querrá negar por ejemplo, la universalidad y la contundencia de estas verdades: que el sol nace en Oriente, o que el hombre es mortal o, finalmente, esta más elaborada, de que tal o cual fármaco suprime la angustia en tales o cuales condiciones? Con todo, Spinoza englobará todas estas experiencias bajo el rótulo de 'experiencias vagas'. ¿Por qué esta denominación?

La razón principal no se aleja mucho de la que se daba respecto del conocimiento de oidas. Aunque es muy verdadero que los hombres morimos, resulta que no es claro ni evidente porque tendremos que morir siempre; aunque es verdadero que el Sol nace cada mañana por el Este, tampoco es claro porqué es así y porqué tiene que ser siempre así. La idea de muerte no es algo que se comprenda a partir de la idea de hombre, así como tampoco de la idea de Sol cabe desprender su curso en el espacio. Las cosas son así, ocurren siempre así y el espíritu ha de limitarse simplemente a ano

tar esta conexión externa, injustificada -irracional, en tonces-, expresada por todo conocimiento de experiencia. De be resignarse a aceptar que las cosas son así, aunque nada le garantiza que serán siempre así, pues, ¿de dónde le ha- bría de venir tal garantía? En resumen: resignarse a acep- tar que la relación íntima entre las cosas se le escapa siem pre, que el pensamiento queda fuera de la realidad.

En esto consiste ahora su pasividad, su servidumbre.

Pero, si nos detenemos en la experiencia llamada de la vida, además de la pasividad señalada, se le agrega otra, no menos grave. Diariamente 'nos ocurren cosas', esto es, diariamente estamos expuestos a un sinnúmero de acontecimien- tos naturales, sociales, inconscientes que son los que con forman las experiencias que sufrimos y que por lo mismo, no dependen en absoluto de nosotros: nos pasan. El hecho que nos pase esto o aquello delata nuevamente nuestra pasividad, en el sentido de no poder imperar de manera alguna sobre nuestro contorno vital ni sobre nuestras propias vidas. Y aunque creemos que aprendemos a fuerza de que nos ocurran percances, en verdad, estos percances, meramente sufridos, absorbidos como los golpes por el pugilista, no agregan po der alguno a nuestro espíritu. Por el contrario: son el hu- millante indicio de la pasividad del hombre, expuesto a to- do lo que le pasa.

Hay, por último, para toda experiencia, tanto para

la que se sufre como para la que se hace, una característica que confirma más aún la pasividad en que aparece el hombre en este modo de conocimiento.

Pensábamos hace poco que al menos en el conocimiento por experiencia -pasivo y todo- tenemos frente a frente, 'en persona' al objeto de nuestra experiencia, y no como en el conocimiento de oídas en que lo que teníamos no era más que la palabra de otro. Pero, esto no es así. Cuando decimos, por ejemplo, que experimentamos el calor del Sol, lo que realmente experimentamos es calor en nuestra piel, el cual asociamos -por un razonamiento subterráneo-a ese pequeñísimo disco que vemos desplazarse sobre nuestras cabezas y que, por otro razonamiento escondido, le atribuimos un tamaño inmensamente superior y un movimiento distinto al tamaño y al movimiento que realmente experimentamos. Lo que ocurre es que el alma, mediante la experiencia, no conoce las cosas real y directamente sino el estado actual de su propio cuerpo (calor en la piel, un pequeño disco amarillo en la retina, etc.). No podemos, por tanto, afirmar a no ser a causa de una confusión de planos, que experimentemos, por ejemplo, la realidad del Sol y sus cualidades. El hecho común de creerlo, nos evita hacer el camino real hacia la Verdad, nos excluye de ella. ¿Y qué mayor pasividad podría esperarse del espíritu?

En esta situación, la experiencia de la vida ence-

rrada en sí misma, asediada por una sucesión fortuita de hechos cuya comprensión está siempre deformada, mutilada; cuyo alcance resulta siempre incompleto e inseguro, si son hechos deseables; o cuya supresión resulta imposible -si son temidos- pues, no sabemos de dónde vienen ni cuándo han de caer sobre nosotros, en esta situación, decíamos, la experiencia de la vida resulta siempre el recuerdo de un cúmulo de negatividades. Y así, no puede enseñarnos nada que no sea su impotencia para sostener desde sí lo que muestra como real y lo que muestra como digno de ser amado, seguido o poseído en el mundo: los llamados bienes de la vida.

Sin embargo, -y aquí hemos de recordar el punto de partida subjetivista iniciado por Renato Descartes- para empezar a medir seriamente el mundo en que nos movemos habitualmente y en que buscamos nuestro bien, cada uno de nosotros no cuenta con otro punto de apoyo real que esta misma realidad inmediata, insatisfactoria, contrahecha, que nos toca experimentar día a día. Es decir: la reflexión autobiográfica -el volvernos sobre nuestra experiencia- es la condición sine qua non para que una filosofía pueda responder a la necesidad humana de comprender, y de vivir humanamente luego conforme a esa comprensión. No hay filosofía si no sentimos en nuestra proximidad el embate de las cosas, si no sentimos a nuestra propia existencia en juego.

No obstante, aquí habría que trazar, en el caso de



Spinoza, ciertos límites: esta meditación autobiográfica, es la condición, el estado y la actividad previas al surgimiento del pensar filosófico. No la filosofía misma. Esta tiene que haber salido del naufragio de las contradicciones de la vida común y atisbar aunque sea a una gran lejanía, un punto firme por el que pueda orientarse. Así, el problema consiste en encontrar aquel punto de orientación, cuando aún metidos en la marejada de nuestras experiencias, no sabemos por dónde empezar a buscarlo ni cómo reconocerlo. Así, la autobiografía, el momento negativo que posibilitará más tarde nuestra entrada al reino del pensamiento, es ineliminable en la explicación de un sistema, si el filósofo quiere mostrarnos sinceramente todo el camino hacia su verdad. Concretamente esto significa que al sistema filosófico debería anteceder una suerte de narración de este paso que va desde la vida ordinaria, movida por los objetos y los bienes que tal vida muestra y propone, a la ciencia filosófica, desde la experiencia vaga al descubrimiento de la vida racional, desde la percepción de lo inconcluso y mutilado, hasta la concepción de lo perfecto, desde el dolor a la plenitud. Intentaremos en lo que sigue rehacer estos pasos narrativos.

Imaginémonos debatiéndonos todavía en el mundo abigarrado de estas cosas cotidianas que nos urgen, que nos acechan, que nos asedian con sus promesas, sus límites, su peligrosidad. Imaginémonos moviéndonos en el mundo sosteni-



dos sólo por esas pocas ilusiones que ayudan a vivir y a levantarse cada mañana, fijos en ellas, absorbidos por sus exigencias. ¿Cómo ocurrirá el tránsito personal, concretamente del hombre Spinoza, desde este apego a los quehaceres del mundo, a la reflexión? ¿Y a la reflexión ética que, como decíamos, es el eje de todo su pensamiento?

Acaso lo explique una no buscada detención en ese quehacer, y una mirada cansada que, en la rendija de un tiempo disponible, se pregunta por el sentido del ir y venir entre las cosas y la gente. Esta suposición nuestra encuentra su asidero en las primeras páginas de la Reforma.

Y sus palabras habría que entenderlas más o menos así:

Desde hace tiempo me vengo percatando de que atribuyo a las cosas una importancia y un valor que en verdad no poseen. A causa de esta falsa perspectiva he venido poniendo mis deseos y mi poder al servicio de las cosas, en la vana esperanza de que éstas retribuyan realmente mis afanes. Y lo único que he ido aprendiendo en el curso de estos años: la vanidad de mi esperanza. Aprendizaje doloroso, pero finalmente útil, pues, me ha enseñado los límites de las cosas y, por ende, el desperdicio de mis esfuerzos. En el límite de esta experiencia, está pues, la experiencia del límite, del fracaso y de la irracionalidad de todo proyecto de vida así realizado.

Fue entonces cuando pregunté a mi espíritu -pasivo, sufriente hasta entonces- cómo concebiría él, dando de es paldas a los hechos, al verdadero bien, qué exigencia le im pondría para reconocerlo como tal, existiera o no medios en la realidad para alcanzarlo, existiera o no tal bien en par te alguna del Universo.

Detengamos en este punto nuestra mirada: Se trata de que la razón, mi razón, piense con absoluta libertad y conciba un bien verdadero, estable, por encima de lo que 'sabe' mi experiencia sobre los bienes que ella ha encontra do. Tal vez no exista Universo alguno -terrestre o celeste- que pueda ofrecerme el bien que mi razón concibe, pero ya será algo bueno, algo positivo, volver al mundo de mis anti guos intereses sin falsas ilusiones, sabiendo lúcidamente cuáles bienes puedo alcanzar y cuáles bienes jamás podré al canzar en mi existencia.

Aboquémonos a esta tarea. Disciplinada ahora por las exigencias que hemos de imponer a nuestro pensamiento, la tarea ya trasciende el plano de la experiencia vaga y se encamina rectamente hacia el reino de la racionalidad, hacia el reino de la Ciencia filosófica. Por eso es importan te describir paso a paso la naciente autonomía y actividad del pensamiento: Partíamos desde el límite inferior de la experiencia, con sus rasgos de pasividad y sufrimiento. El primer paso correspondía más bien a un alto en nuestro tra

jfn entre las cosas del mundo a una conciencia naciente de la vanidad e insignificancia de todo lo que habitualmente a petecemos y tenemos por bueno.

El segundo paso correspondía a la firme determinación de concebir de una manera por así decirlo meramente ideal qué haría que algo fuese verdadera y absolutamente bueno. Y como veremos este es el inicio del descubrimiento teórico y práctico que cambiará la vida de Spinoza.

Antes, meditemos un momento qué diferencia un Bien simplemente concebido, un Bien Ideal, de lo que podría ser un sueño fantasioso o una esperanza infundada. Un ideal es tal por mantener las exigencias a las que debiere responder racionalmente la cosa idealizada, al margen de las circunstancias y accidentes que suelen ocurrir en la vida. El ideal nos enseña cómo deberían ser las cosas, en su plenitud, si no existieran otras cosas que limitan, entorpecen o destruyen su poder. El sueño fantasioso, en cambio, agrega a la imaginación propia de la experiencia, la imaginación descontrolada de los deseos, componiendo así un todo imposible de pensar seriamente.

Ahora nos hacemos la pregunta: ¿Con qué características deberá presentarse a la razón el Bien, para ser un bien verdadero. Como decíamos al término de tal indagación nos encontraremos con aquel gozoso descubrimiento que cambiará el sentido de la vida del filósofo; que hará, además,

caer la clásica distinción -al parecer insuperable- entre lo Ideal o lo real y que finalmente pondrá los fundamentos del sistema panteísta, monista de Spinoza.

Por nuestra parte, estamos en el duro trance de tener que mostrar este descubrimiento. Para esto no habría otro modo que lograr una intuición intelectual de él, lo que nos muestra desde ya el grado de dificultades en que nos hallamos.

Recordemos que fue a raíz del descubrimiento que ahora va a ocuparnos, que Spinoza decidió revisar los modos por los que conocemos las cosas. Podemos ahora agregar que esta revisión tuvo el objeto de ordenar aquellos modos, de jerarquizarlos y valorarlos a partir del descubrimiento.

En esta valoración examinamos el conocimiento de ofdas que corresponde a la simple fe, o mejor, a la fe simple en la palabra que nos llega, que repetimos y hacemos, a nuestro turno, rodar. En segundo lugar, y en eso estábamos hasta ahora, examinábamos el conocimiento experiencial. Retomemos el hilo de la cuestión: estamos en el límite de las posibilidades de la experiencia, en el punto en que descubri<sup>mos</sup> lo que no nos puede mostrar ni prometer: algún bien verdadero. Entonces, nos proponíamos, entregándonos al ejercicio libre de la inteligencia, considerar qué características un tal bien debería poseer en un universo racional. En pocas palabras: transpasados los límites de nuestra experiencia,

nos proponíamos entrar en lo que Spinoza llama, genéricamente, conocimiento racional, el tercer tipo en la ascensión que estamos haciendo. El conocimiento racional es, decíamos, el libre ejercicio de la inteligencia. Libre, no fantasioso, quiere decir un conocimiento conducido por las leyes internas de nuestra facultad de pensar; un pensamiento no constreñido por las cosas que pasan en el mundo caótico de esta experiencia que ahora venimos de abandonar.

¿Cómo ha de concebir la razón al Bien para que sea verdadera y absolutamente un Bien?

Estas son finalmente las condiciones que impone la razón:

a) Que tal bien conmueva el ánimo por sí solo. Lo que significa que debe ser un Bien que se busque por él mismo y que todas las otras cosas que se buscan y se desean, se busquen y se deseen a causa de él. Así, pues, la razón no confundirá ningún bien que sirve de medio, de instrumento para otra cosa -como lo es el dinero o el poder- con el Bien que aquietta toda búsqueda y llena el alma de gozo.

b) Que tal bien sea en sí comunicable. Spinoza no quiere decir con esto que sea de fácil comunicación a otros individuos, en el sentido de un saber sencillo y abierto a los medios de comunicación. La comunicabilidad del Bien verdadero, en el sentido recién señalado, supone otra forma de comunicación más fundamental: que sea algo común que pueda dis-

tribuirse sin merma entre todos. Una realidad en sí comunicable es esencialmente una realidad que no sufre disminución ni se fragmenta, ni excluye a nadie por el hecho de ser hecha común (comunicada). Con esta exigencia de la razón queda de golpe eliminado cualquier bien físico (como el bien verdadero) en cuanto todo bien físico, por su propia naturaleza es agotable y excluyente. Esta exigencia de la razón preanuncia la aparición de lo inagotable, esto es, de lo infinito, en la reflexión de Spinoza.

c) Tercera y última exigencia. Que tal bien verdadero llene el alma de un gozo eterno y continuo.

Desconcertantes, en verdad, los términos en que están planteadas las exigencias de la razón, al menos las dos últimas. ¿Pues de dónde le viene esa pretensión de comunicabilidad total, cuando sabemos perfectamente que todo bien se agota en el uso y en la participación que de él se hace? Y respecto del 'gozo eterno y continuo', ¿cómo puede sostener tal exigencia quien habla en su condición inapelable de cosa mortal y transitoria? Reconozcamos que en efecto no podría haber mayor distancia entre lo que nos enseña 'la experiencia de la vida' y las exigencias que pone el Espíritu, al margen o mejor aún, en feroz contraste con aquella experiencia, para tener algo -todavía no sabemos qué- como bien supremo y verdadero. Pero, reconozcamos también que ahora no nos limitamos a esperar que los hechos que nos a-



fectan, nos enseñen qué son y cuál es el bien mayor entre ellos, o el menos malo.

Ahora es la razón la que, conforme a la potencia que tiene para hacerlo, juzga y discrimina lo que es el verdadero bien respecto de los que pretenden serlo. Hemos enumerado las características del Bien verdadero: ideales -podríamos agregar- porque nada existe en la realidad tal como lo hemos caracterizado. Nada. Pero, ¿estas existencias entre las que buscamos encontrar el Bien, son tan reales? ¿Y es tal la idealidad del pensamiento que no consista en otra cosa que ser imagen y copia de estas existencias cotidianas? Tal vez el problema parte de una perspectiva equivocada, distorcionada de lo que es 'existir' y de lo que es 'pensar'.

La primera opinión de lo que sea 'existir' surge justamente de nuestra experiencia de las cosas que nos rodean y limitan. Allí, existir significa algo tan simple como esto: estar entre las cosas, dentro del Universo. Y esta misma opinión, sin complicarse más, entiende por universo la totalidad de lo que trasciende al pensamiento que reflexiona. Entre las cosas que constituyen esta totalidad universal se encuentra lo que afirmamos que existe: esto o aquello. Pero, como el pensamiento no está 'entre' tales cosas queda como a la orilla del Universo, como aguas detenidas, inmóviles que reflejan la imagen del mundo.

Y sin embargo, para colmo de la contradicción, sé



que existe esto o aquello, porque YO que estoy entre las cosas, no lo he soñado o imaginado, porque lo percibo aquí y ahora. Para la opinión común, la existencia es un dato personal: lo vi, lo escuché, por eso existe. Y así, se enriquece el conocimiento del mundo por acumulación de experiencias de este tipo, y esta acumulación parece a la opinión común la esencia de la objetividad y del rigor.

Ya hablábamos de estas cosas a propósito de la experiencia.

Pues bien, no niega Spinoza que la existencia puede ser un 'dato' ganado en una percepción. Sin embargo, tal dato experiencial no enriquece en absoluto el conocimiento de la cosa, pues, de hecho cuando percibo algo, lo que conozco directamente por medio de tal percepción es el estado actual de mi cuerpo al ser afectado por la cosa: jamás el ser de la cosa. Como dijimos, cuando el Sol afecta a mi piel, por ejemplo, lo que percibo es una cualidad en mi piel, que llamo calor; o cuando creo ver al Sol, lo que percibo, en verdad, es un estado de mis ojos, afectados por una pequeña mancha amarilla. En conclusión, decíamos que la experiencia (sin la ayuda de la razón) no nos muestra nada de las cosas mismas ni de sus cualidades, sino el efecto que provocan tales cosas en nuestro organismo, lo que ya es algo, pero en ningún caso lo mejor que podríamos saber de ellas. El único modo de conocimiento real y directo de una cosa, el único

modo que evita el hacer depender su existencia de una relación con nuestro organismo - consiste en conocer las causas que han determinado a aquella cosa a ser y a actuar de tal o cual manera. Conocer es conocer por causas, por los antecedentes ciertos y necesarios que producen una cosa o un fenómeno. Y este es el conocimiento racional, tercer modo que examinábamos a propósito de nuestra reflexión sobre el Bien verdadero y su posibilidad de que sea algo en alguna parte.

Primero describimos los rasgos esenciales del bien verdadero. Luego nos preguntábamos si cabe pensar que exista en alguna parte de nuestro mundo real, o si debemos tenerlo eternamente como un mero Ideal, inútil, porque inalcanzable. Fue entonces cuando empezamos a poner en duda que nuevamente debamos conceder a la experiencia el monopolio de expresiones tales como 'realidad' o 'existir'. Y al poner en duda este derecho, empezamos también a comprender que el concepto popular de 'existencia' es abstracto y subjetivo. Spinoza, en vez de subrayar el momento abstracto de cada existencia -su mero estar 'entre ' otras cosas unas diferentes de las otras-; en vez de subrayar el momento subjetivo de cada cosa: la relación de la cosa existente a un organismo que es afectado por ella, va a desarrollar hasta el último, una exigencia de continuidad y unión de cada cosa con todas aquellas que la hicieron posible y con todas aquellas que se derivan de la cosa examinada. Al proceder así, el

'entre' pierde toda importancia, puesto que no representa si no una referencia circunstancial, secundaria; pierde también importancia la referencia subjetiva: la situación de la cosa respecto de mi cuerpo. Así, estamos conquistando un concepto de existencia que tiene la virtud de desconectar de un modo enérgico la afirmación de que algo existe, por el hecho subjetivo, accidental e impertinente de que tengamos una percepción de ese objeto. Hecho en todo caso real, pero que no nos ayudará a conocer la cosa del modo racional, objetivo y sistemático que Spinoza está descubriendo.

Ahora bien, si la realidad no tiene los rasgos discontinuos, fragmentarios, egocéntricos, que le atribuímos en la experiencia, entonces es muy posible, o al menos no improbable, que el bien verdadero, tal como lo hemos concebido, tenga algún modo de existencia.

Y también es posible que el pensamiento, fragmentado de acuerdo al mundo fragmentado del que se ocupaba, sea ahora distinto de como lo ve nuestra experiencia subjetiva.

Veamos esto: las cosas físicas, como ya hemos insinuado, jamás podrían causar ideas (¿Cómo podría ocurrir tal aberración?). Las cosas físicas causan otras cosas físicas y entre éstas, modificaciones en nuestro cuerpo cuando se relacionan a él. Estas modificaciones erróneamente son tomadas por la opinión común como copias 'psíquicas' de las cosas físicas. Pero, si debiera creer a mis ojos, el Sol no

sería más grande que una moneda de un peso; debería creer a demás que se mueve diariamente de Este a Oeste. Gracias a las ideas de perspectiva y de astronomía que llevo conmigo, corrijo mis experiencias y tengo una idea más o menos adecuada de lo que es el Sol y el sistema solar, y la Tierra en la que se dan estas experiencias mías.

En conclusión, el conocimiento racional de una cosa cualquiera no depende de que perciba la cosa. Depende de que extraiga la idea que actualmente tengo de esa cosa, de otras ideas, que son como el fundamento y la causa de mis ideas actuales. De modo tajante: la causa de una idea -no es una cosa- sino otra idea. Y el pensamiento también es una realidad continua, formada de ideas con sólido enlace de antecedente a consecuente. De esto se desprende que pensar no es otra cosa que remontarse de una idea a otra idea, de mis ideas, a las ideas de otros hombres, a las de Spinoza, a las de la humanidad entera y más allá aún, ideas todas que está haciendo posible la actualidad de mi pensamiento.

Así, en vez de estar separadas, cortadas unas de otras por la diversidad aparente de los individuos pensantes y de las cosas pensadas, las ideas forman un sistema continuo de entidades que van dependiendo unas de otras, en una composición articulada, semejante a la composición articulada causalmente del Universo.

En resumen: ¿Qué existe? Existe esta o aquella co

sa física limitada en su ser por el ser de esa otra cosa física, también limitada, que la hizo posible. Existe esta o aquella idea (no importa quien la piense) limitada por tal o cual idea, también limitada, que la hizo posible en su ser.

Vamos a llamar existencia finita a algo -idea o cosa- que tiene su fundamento, -sus límites- fuera de sí, en otra cosa, también finita. Todo lo que conocemos en el campo de la experiencia es finito en este sentido, y conocerlo significa conocer las causas, fundamentos o límites de su ser. Aquí empieza el conocimiento racional.

Ahora bien, superada la experiencia, dentro del campo racional en que nos movemos, la existencia de una cosa finita puede y debe ser demostrada. Siempre. Para lo cual hay que remitirse a las causas o a los fundamentos sin los cuales la cosa no tendría razón alguna para existir.

Por el contrario, no tiene sentido demostrar la existencia de un ser no limitado no negado por otros, esto es, la existencia de una cosa infinita. Una vez pensado y comprendido lo infinito en su ser absolutamente positivo (no limitado), comprendemos por un acto puro de intuición que no hay razón alguna (ni cosa alguna) en el Universo capaz de hacer que esa cosa no exista. Esta cosa intuída es Dios, negación de todas las negaciones entre las que nos movemos y somos.

Así, pues, removiendo sus propias limitaciones, de

purando las ideas confusas e inconexas de la experiencia, y remontándose de idea en idea, Spinoza desemboca, como el río en el mar del ser, en el pensamiento de Dios, fundamento y causa de su propio pensamiento. Porque la intuición con que se alcanza el ser de Dios, no es otra cosa que la infinita actividad pensante con que Dios se piensa a sí mismo, a través de este pensamiento finito que es mi propio pensamiento. No me separa de Dios nada heterogéneo -ni un espacio, ni un Universo. Me separa una infinitud de pensamientos que limitan al mío y que, juntos todos, constituyen la esencia infinita de la divinidad.

Hemos llegado al grado más excelso del conocimiento, al grado en que conozco por intuición racional que Dios es aquella naturaleza infinita que no puede ser concebida sino como existente. Y a partir de esta existencia, toda existencia finita puede y debe ser rigurosamente demostrada.

Pero, no perdamos de vista en este momento nuestro propósito inicial: habíamos centrado nuestra atención en la naturaleza del Bien verdadero: un bien que debía ser infinito, eterno, buscado por sí y no por otra cosa, un bien comunicable. ¿Es Dios, sustancia infinita, ese Bien verdadero que buscamos? Fácil sería caer en tal error, habituados como estamos a buscar en el mundo o en la trascendencia las cualidades de 'bueno y malo'. A buscar algo que las posee, y de lo cual cómoda pasivamente podamos extraérlas. En el



mismo texto que estamos examinando, el filósofo nos advierte que las cosas 'no son en sí buenas ni malas' sino en cuanto afectan al espíritu. Es preciso hacer notar -sostiene más adelante- que el bien y el mal se dicen de un modo relativo... En resumen, que ningún objeto finito, pero tampoco infinito, puede ser, según esta advertencia, el bien verdadero que buscamos, ninguna cosa, puesta como meta objetiva. Y justamente en este error de perspectiva parece consistir el mal en que recaemos los que buscamos, prácticamente, un bien verdadero en la vida: 'en tener puesta la felicidad y las desdichas en las cualidades de los objetos a los que adherimos por amor'. Es decir, en creer que deseamos esto o aquello porque es una cosa buena en sí o posee una buena cualidad, sin haber llegado a comprender que no deseamos las cosas porque sean buenas, sino que, al revés, nos parecen buenas, son buenas, simplemente porque las deseamos.

Con estas advertencias, la búsqueda del bien debe desprenderse de cualquier parentesco con el platonismo del bien en sí, distante y distinto de quien lo busca.

Y por aquí empieza el descubrimiento que hizo Spinoza cuando se debatía sobre cuál camino concreto debía emprender a fin de aminorar sus males. Recordemos que todo había empezado cuando se percató de que cuanto suele ocurrir en la vida diaria es insignificante y vano: experiencia del confrontamiento, del egoísmo, experiencia de la soledad. En



definitiva: impotencia del hombre como especie.

La primera actividad real del espíritu consiste, pues, en percibirse social e individualmente inconcluso, limitado, y en concebir entonces el pensamiento de una vida que no conlleve tales negaciones, una vida humana no sometida a los vaivenes de las cosas ni batallando entre conglomerados de voluntades en competencia y en pugna. Se trata de la exigencia racional de la que hemos hablado.

Nos cuenta Spinoza que en la medida en que iba liberando su pensamiento de los lazos inmovilizantes de la experiencia sensible, y dejándolo actuar de acuerdo a su poder y virtud naturales, en esa misma medida sentía que se liberaba poco a poco de sus antiguos temores y deseos, y que empezaba a experimentar, primero en forma breve y discontinua, algo de aquel gozo que había esperado acaso encontrar, concluida su investigación, en algún objeto externo del Cielo o de la Tierra. Entonces, es cuando ocurre el gran descubrimiento: El bien, tal como lo concibe y lo exige el espíritu, no es algo real -ni humano ni divino-. No reside en algo concreto y limitado. Depende sólo del nuevo modo en que ha empezado a relacionarse a todas las cosas. En primer lugar, depende del hecho de no ir a la experiencia a buscar la fuente de la verdad, sino en buscarla en la actividad y virtud del espíritu mismo. El poder del espíritu, que se empieza a exhibir al desbordar a la experiencia que parecía

encerrarlo, consiste esencialmente en ser la causa -él mismo- de lo que conoce, esto es, en remontarse a las ideas que son causa y solución a la vez de los obstáculos y límites que se le presentan; en remontarse a los principios según el método y las leyes que él mismo se da, y en disolver en esta actividad cuanto parecía limitarlo y oponerse a su libertad plena.

Así, libre de toda coacción externa, vislumbra la infinitud de su campo propio y la homogeneidad de su medio. En la actividad pensante el hombre supera su condición de cosa finita y mortal, y reconoce gozoso cuál es su bien verdadero: saberse en comunión con la Naturaleza toda, saberse algo de Dios.

Es de este saber que habrá de surgir un nuevo modo de vida y, especialmente, un nuevo modo de convivencia. Con lo que en cierto sentido quedará abolida la distancia incommensurable entre lo que el espíritu concibe como Ideal y el medio real que lo limita.

Y hemos llegado así a la tercera sección de este trabajo: a las consecuencias que tiene este descubrimiento para la vida asociada.

Para el pensamiento spinocista, cada hombre, mirado en sí mismo como individuo aislado, es una realidad a tal punto pasiva -limitada, asediada en sus relaciones con otras realidades, que puede decirse que irremediabilmente se

limita a padecer el mundo, a sufrirlo.

Volvamos a lo que habíamos visto: el objeto externo aparece, cambia, desaparece según leyes que no conoce ni de termina el espíritu, o que conoce y determina sólo en infi-mo grado. Esta situación es esencial si tenemos en cuenta que nuestras alegrías y desdichas dependen de alternativas extrañas a nuestro espíritu, 'de las cosas que nos pasan' mientras nos atenemos a nuestra experiencia: de 'los vaivenes de la Fortuna' de 'la contingencia del mundo', de la 'ciega necesidad'.

Y al suponer la experiencia vaga -erróneamente- que por ella conocemos directamente los objetos con sus propiedades y relaciones objetivas, nos formamos una idea confusa y mutilada respecto del mundo y, lo que es peor, res-pecto de nosotros mismos, atribuyendo a una cosa lo que pertenece a otra y conociendo apenas el último efecto que nos determina en nuestra pasividad. Y es de esta relación mal planteada que surge el error, que no es más que una idea trunca y confusa. De esta relación mal planteada nacen el relativismo y el subjetivismo filosóficos, posiciones teóricas que estarían en lo cierto si se limitasen a decir esto: que el modo de ser afectado de un cuerpo (el mío, por ejemplo), es diverso del modo de ser afectado de otro cuerpo (el de otra persona) por un mismo objeto, o que el modo de ser afectado un mismo cuerpo es distinto en ocasiones diver

sas. Relativismo y subjetivismo estarían en lo cierto si se limitaran a afirmar que el conocimiento sensible (la experiencia personal) no conduce a nada común, por lo que cada individuo, mientras se entrega a tal conocimiento queda aislado en sus propias sensaciones, incapaz de salir de ellas.

Pero, he aquí las consecuencias prácticas: es a ese mismo objeto sensible de nuestra experiencia al que llamamos 'bien', cuando posee ciertos aspectos que nos benefician. Y así, a la relación defectuosa en el plano del conocimiento del objeto corresponderá también una relación defectuosa en el orden práctico. Veamos en qué consiste esta relación práctica defectuosa: digamos en primer término que a todo estado de pasividad lo antecede, lo acompaña o sigue alguna forma de padecimiento o dolor. En el caso del conocimiento trunco y contrahecho de la experiencia, el sujeto al no saber porque ocurre lo que ocurre -al no ser causa de lo que conoce- queda fuera del proceso de la realidad, por lo que un tal conocimiento va acompañado necesariamente de un sentimiento de incertidumbre (Nunca sabremos qué pasará mañana, así como sabemos que dos más dos son cuatro). Pero, como vemos, es ese mismo objeto incierto el que es tenido como un 'bien' en cuanto se le desea o se le ama. Y como tal se le busca, se le disputa y se lo defiende. Y puesto que las leyes por las que aparece y desaparece, por las que nace y muere un objeto sensible quedan fuera del control de la

experiencia humana, así al padecer de la incertidumbre, se agregan ahora otras pasiones como el miedo, como la avaricia o la ansiedad. En resumen: el objeto de experiencia, en cuanto no es conocido adecuadamente en sus causas, representa siempre una incógnita, y por tanto, una fuente de ansiedad y dolor. Por eso es que, en términos estrictos, sea ilusorio hablar de 'adquisición o posesión de objeto externo alguno'. La llamada posesión no es sino un acto violento de apropiación: el poder aislado de arrebatarse o mantener cerca de nosotros algo externo a nosotros, derecho que dura mientras dura ese poder.

En resumen: por donde se mire el objeto de experiencia se presenta al espíritu como un objeto radicalmente finito, como un objeto que se agota y se escapa por todas partes. Pero, además; pero, esencialmente, es a causa de tal objeto que veo a mis semejantes como límite y negación de mis posibilidades, de mi poder. Es este objeto el que crea un campo de exclusiones y de guerra, el que me vuelve un ser extremadamente pasivo y un solitario entre los hombres: como decía Hobbes: un lobo entre lobos.

La sociedad humana representa una ínfima parte en la sociedad infinita de la naturaleza, sociedad en la que todo está en guerra con todo. Dios no pierde nada en el juego infinito de arrebatarse el poder un individuo respecto de otro individuo, una especie, respecto de otra especie.

Porque las cosas, siendo lo que son y haciendo lo que hacen manifiestan directamente el poder de Dios; y no haciendo lo que podrían hacer también lo manifiestan a través de la cosa que las destruye, las entorpece o las limita.

Debemos reconocer que como hombres, como especie, quisiéramos ser la potencia por la cual las otras cosas de la naturaleza quedan limitadas y subordinadas a nuestro poder. Porque por la realidad, no podemos hacer nada para mejorarla: es perfecta, haciendo o no haciendo lo que hace. Por nosotros, entes limitados desde fuera, por la naturaleza, y dentro de nuestras murallas, por nuestras oposiciones individuales, sí podemos hacer algo. Hacer algo para liberarnos del límite que el hombre impone al hombre, disminuyendo así la potencia de uno y otro. Es cierto: la experiencia histórica es la experiencia de una comunidad puramente verbal, imaginaria; más bien la experiencia de conglomerados de soledades en la que cada cual representa una amenaza un límite, esto es, la negación de la potencia del vecino; una experiencia, en fin, en que cada individuo y el conglomerado todo, tienen fuera de su alcance las causas 'de las cosas que nos pasan en la vida', una experiencia respecto de la cual, ya vimos, Spinoza, dice que todo lo que ocurre es vano y fútil.

Así el hombre en cuanto potencia limitada por la guerra continúa con otros individuos, expresa inadecuadamente



el poder de Dios, poder que asumen otras realidades no humanas.

El poder a la vida humana, no puede venir sino de la búsqueda de lo Común, esencia de toda comunidad. Y esto común es la razón. Pues, estando como hombre 'en la razón' no puedo diferir de mis semejantes si ellos también están en la razón. Por el contrario, la articulación de todas nuestras razones conforman una cosa singular más plena y más poderosa que las individualidades que la integran: conforman la unidad social, en la cual la impotencia del individuo en pugna con el individuo, se transforma en la potencia de un Todo que expresa con la libertad del consenso el poder de Dios ganado por el hombre.