Revista de Filosofía

Vol. XV *Sumario* *N.º 2*

JOAQUIN BARCELO: EL METODO HISTORICO EN EL ESTUDIO DE LAS HUMANIDADES ✣ *MARIO CIUDAD:* EL "SISTEMA" EN EL SISTEMA DE SPINOZA ✣ *RAMON MENANTEAU:* EL HIPOTETICO PUNTO DE PARTIDA DEL SISTEMA SPINOCIANO ✣ *CARLOS E. MIRANDA:* UTOPIA Y REALISMO POLITICO EN SPINOZA ✣ *HUMBERTO GIANNINI:* AUTOBIOGRAFIA Y SISTEMA ✣ *HUMBERTO GIANNINI:* HOMENAJE A ENRICO CASTELLI

UNIVERSIDAD DE CHILE

1977

Revista de Filosofía

Revista de Filosofía

VOL. XV SEPTIEMBRE 1977 Nº 2

E. IMPRENTAS
22 NOV 1977
DEPOSITO LEGA

SUMARIO

I DOCUMENTOS:

Joaquín Barceló: El método histórico en el estudio de las humanidades VII

II ARTÍCULOS:

Mario Ciudad: El "Sistema" en el sistema de Spinoza . . 5

Ramón Menanteau: El Hipotético punto de partida del sistema Spinociano 63

Carlos E. Miranda: Utopía y realismo político en Spinoza . 73

Humberto Giannini: Autobiografía y Sistema 87

III TEXTOS:

Humberto Giannini: Homenaje a Enrico Castelli 99

IV COMENTARIOS CRÍTICOS: 111

VOL. XV Nº 2 SEPTIEMBRE 1977

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE CHILE

DIRECTOR

Carlos E. Miranda

COMITÉ DE REDACCIÓN:

Joaquín Barceló (Director reemplazante)

Jorge Acevedo	*Jorge Estrella*	*Fernando Quintana*
Héctor Carvallo	*Humberto Giannini*	*Francisco Soler*
Mario Ciudad	*Cástor Narvarte*	*Juan de Dios Vial L.*

SECRETARIO DE REDACCION

Eduardo Enrique Le-Beuffe

DIRECCIÓN: José Pedro Alessandri 774 (Pabellón E)

Santiago de Chile

Impreso en los Talleres de
EDITORIAL UNIVERSITARIA
San Francisco 454
Santiago - Chile

I. DOCUMENTOS

Revista de Filosofía

Joaquín Barceló
Universidad de Chile
Departamento de Filosofía

EL METODO HISTORICO EN EL ESTUDIO DE LAS HUMANIDADES*

En esta oportunidad inauguramos un nuevo año académico en una Facultad dedicada por entero al cultivo de las Humanidades. La ocasión se presta para plantear la pregunta por el método que utilizamos para abordar las distintas disciplinas que constituyen nuestra razón de ser como universitarios, ya sea como profesores o como estudiantes. Preguntarse por el método significa, como lo indica la etimología de la palabra, preguntarse por el camino que trazamos para alcanzar nuestro destino. El lugar al que habremos de llegar depende del camino que hayamos decidido recorrer; por esta razón, el examen del método empleado en nuestros estudios es de la máxima importancia para nosotros, por cuanto la elección del método y su correcta aplicación predeterminan el éxito o el fracaso de nuestro esfuerzo académico.

Sin dejar de reconocer que existen diferencias notables entre los métodos empleados por los estudiosos de la filosofía, de la literatura o de las lenguas —diferencias que son impuestas por la naturaleza misma de la disciplina que cada cual cultiva—, hay, con todo, una característica común que puede servirnos para determinar en su mayor generalidad el método empleado en las Humanidades. Una inspección global de nuestras disciplinas y de los caminos que seguimos para su exposición y desarrollo nos revela de inmediato que en todos los casos, y cualquiera que sea nuestro campo de especialidad, nuestro método de trabajo se caracteriza siempre por su íntima vinculación con la historia entendida en un amplio sentido. Estudiamos hechos y obras humanos, concreciones del hacer del hombre que nos hablan desde el pasado. Ya sea que se trate de hechos lingüísticos o de obras del arte o del pensamiento, es siempre en tales hechos y obras donde aprendemos nuestras disciplinas y donde hallamos los puntos de partida para comenzar a recorrer caminos no ex-

* Conferencia ofrecida a la Facultad de Filosofía y Letras en la ceremonia de inauguración del año académico 1977.

plorados aún. Los hechos y las obras del hombre se nos ofrecen como objetos de estudio y de reflexión en forma de documentos y monumentos del pensamiento, de las letras o de la lengua. "Documento" es un término derivado del verbo latino *doceo* y significa propiamente "enseñanza"; "monumento" viene del verbo latino *moneo* y quiere decir "advertencia". Como documentos y monumentos, las obras y hechos de los hombres nos enseñan y nos hacen advertencias desde su pretérito; de este modo nos guían a través de nuestro camino, son nuestro método. Ocasionalmente podemos tender a olvidar el carácter histórico de nuestro quehacer, cuando investigamos por ejemplo la estructura del lenguaje o de la obra literaria, o cuando procuramos fijar y elucidar los conceptos y categorías que nos permitan explicarnos una condición del hombre o su situación en el mundo o en la sociedad. Ello, sin embargo, no logra encubrir del todo el carácter radicalmente histórico de nuestra ocupación, porque son siempre las obras y los hechos del hombre, en su condición de algo dado y, por consiguiente, pretérito, lo que orienta y predetermina nuestra búsqueda, dándonos enseñanzas y advertencias; porque para el hombre lo único que está dado del mundo humano es lo pretérito.

Sólo el hombre tiene historia, y por esta razón el estudio de las Humanidades —es decir, de lo humano— exhibe una vinculación no casual con lo histórico. No hay historia del animal, así como tampoco la hay de la naturaleza. Nietzsche nos ha dejado una hermosa parábola en que se plantea en toda su profundidad este problema y que puede servirnos de excelente punto de partida. La parábola dice así: "El hombre preguntó una vez al animal: ¿Por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quiso contestar diciendo: Porque siempre olvido al punto lo que quería decir —pero entonces olvidó también esta respuesta y guardó silencio; de modo que el hombre se admiró. Pero se admiró también de sí mismo, de no poder aprender a olvidar y de depender siempre del pasado; por muy lejos y muy rápido que avance, su cadena siempre avanza con él"[1].

El hombre depende del pasado porque es incapaz de olvidar, es decir, porque es un ser esencialmente memorioso. Porque el hombre tiene

[1] Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Histoire,* 1; *Werke,* ed. Kröner, II· p. 101.

memoria (en este sentido superior en que memoria no significa meramente retención de imágenes o impresiones sino vinculación decisiva con el pretérito, imposibilidad de desligarse del pasado), el hombre se constituye en el fundador del tiempo y, por tanto, de la historia. Estas cosas han sido repetidas con insistencia por el pensamiento contemporáneo desde la segunda mitad del siglo XIX, pero no constituyen en ningún caso un descubrimiento moderno. Por el contrario, su evidencia se impuso desde el momento mismo en que Occidente se separó del Oriente para seguir su propio camino histórico; es una idea occidental, y acaso no sea inoportuno en esta ocasión recordar el acontecimiento decisivo de su surgimiento para poder recibir su enseñanza y su advertencia.

Hacia el año 400 de nuestra era el Imperio romano acababa de ser dividido políticamente y los destinos de Oriente y Occidente quedaban relativamente desligados. En esos mismos años escribía San Agustín sus Confesiones. En los libros X y XI de esta obra hace este pensador un análisis sorprendente de la temporalidad como condición propia del hombre. ¿Cómo —se pregunta— hay que entender el tiempo? Tres son los momentos de la temporalidad: pasado, presente y futuro. El pasado es el tiempo de lo que ya no es y el futuro es el tiempo de lo que no es aún. Desde este punto de vista, ni el pretérito ni el futuro "son" en propiedad, al modo en que "es" el presente. Con todo, el pretérito y el futuro no consisten en mero no ser; el pasado "es" en nuestros recuerdos y el futuro "es" en nuestras expectativas. Su ser consiste en hacerse presentes, en comparecer o ponerse en presencia ante nuestro espíritu. Por esto afirma Agustín que los momentos del tiempo deben entenderse en rigor como presencia o presente de las cosas pasadas, presencia o presente de las cosas presentes y presencia o presente de las cosas futuras[2]. El tiempo no está, pues, en las cosas, sino en nuestro espíritu, ante el cual las cosas pasadas, presentes y futuras comparecen. No es el movimiento de los cuerpos lo que determina al tiempo, sino por el contrario es el tiempo lo que determina y mide el movimiento[3]. El tiempo tiene su ser en nuestro espíritu y es nuestro espíritu quien mide la duración de los

[2] *Confess.*, XI, 20, 26: *Tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris.*

[3] *Confess.*, XI, 24, 31.

cambios. Si el tiempo se aparece como una cierta distensión, ésta lo es propiamente del alma humana[4].

La medida del tiempo no es, por tanto, la duración de la cosa misma, del fenómeno, sino una impresión o afección de mi alma vinculada con la imagen que mi memoria conserva de la cosa. No mido el tiempo en las cosas sino en el espíritu; más propiamente, lo mido en la memoria. Y esta propiedad de la memoria, que hace que las cosas conservadas en imágenes dentro de ella se me aparezcan como más o menos duraderas, es lo que se llama el tiempo[5].

De acuerdo con esto, la dimensión de temporalidad tiene vigencia para el hombre y sólo para él, y es el hombre quien la proyecta sobre la naturaleza o el conjunto de las cosas. Esto significa que lo que se manifiesta en la naturaleza se aparece como ocurriendo en un transcurso temporal sólo en la medida en que lo natural comparece ante el espíritu humano. Sirva este análisis agustiniano de la temporalidad de fundamento a la afirmación que hacíamos hace unos instantes en el sentido de que no hay una historia de la naturaleza. Si la naturaleza de suyo no tiene tiempo, tampoco puede tener historia. Es por eso que la formación del hombre de ciencia se desentiende con mucha razón de la historia del saber científico-natural. El hombre que procura explicar la naturaleza funda su aspiración en el supuesto de que los fenómenos naturales obedecen a leyes absolutamente regulares e invariables. Si no fuera porque la actividad del hombre de ciencia consiste en avanzar siempre hacia la detección del fenómeno aún no explicado, que plantea un desafío a las legalidades ya establecidas, su quehacer sería el más tedioso que cabe concebir, porque si hubiera de satisfacer sus propios supuestos no pasaría de ser la reiterada constatación del cumplimiento inexorable de las mismas leyes en todo tiempo y lugar; una actividad en que aun la medición de las duraciones constituiría la imagen más próxima de la pura intemporalidad.

Pero volvamos a San Agustín. De su análisis de la temporalidad resulta que si el tiempo se muestra como una dimensión mensurable, ello se debe a que los contenidos de mi memoria, en cuanto afección del alma, admiten de alguna manera una medida. En otras palabras, el tiem-

[4] *Confess.*, XI, 26, 33.

[5] *Confess.*, XI, 27, 36.

po, en cuanto mensurable, se muestra sólo en la memoria, esto es, en la presencia del pasado, y no en la aprehensión del presente ni en la expectativa del futuro. Ahora bien, si el hombre es un ser temporal, y aun fundador de toda otra temporalidad, se echa de ver que la función de la memoria adquiere en él una importancia enorme, que Agustín en ningún caso desatendió.

Las imágenes de que se sirve Agustín para hablar de la memoria corresponden a vastas extensiones y grandes depósitos: "los campos y anchos senos de la memoria", "los almacenes de la memoria", "el aula inmensa de mi memoria". Lo que se contiene en estos almacenes es un "tesoro". Este tesoro consta, en primer lugar, de las innumerables imágenes de las cosas sensibles y de sus relaciones[6], de las nociones científicas[7], de las realidades puramente inteligibles[8], de los argumentos falsos, del discernimiento de su falsedad, de los recuerdos mismos en la medida en que me acuerdo de haberme acordado[9], de las afecciones de mi alma, como la alegría, la tristeza, el temor y el deseo[10], y también, aunque parezca paradojal, del olvido mismo, por cuanto puedo recordar lo que es olvido[11].

No es poco, pues, lo que se contiene en la memoria. Pero hasta aquí sólo se han enumerado sus contenidos sin que se haya planteado aún la pregunta a que la noción agustiniana de memoria debe responder. Dicha pregunta surge precisamente de la condición temporal del hombre. Para San Agustín es el hombre, mediante su acción que consume en todo momento las expectativas del futuro para reducirlas a recuerdo del pasado, quien funda la temporalidad. La acción humana reduce constantemente a pretérito, a contenidos de la memoria, las cosas futuras contenidas en la expectativa. Pero toda acción humana es una búsqueda; el hombre busca, por ejemplo, la felicidad, o busca a Dios. Mas si el hombre busca algo es porque no lo posee; y si no lo posee, no lo conoce. ¿Cómo puedo, empero, buscar lo que no conozco? Pues si no lo conozco, aun sería posible que lo encontrara y que no me diera cuenta de haberlo hallado, de modo que seguiría buscando en vano. El problema es an-

[6] *Confess.*, x, 8, 14.
[7] *Confess.*, x, 9, 16.
[8] *Confess.*, x, 12, 19.
[9] *Confess.*, x, 13, 20.
[10] *Confess.*, x, 14, 21.
[11] *Confess.*, x, 16, 24.

tiguo en la filosofía y ya Platón lo había formulado con toda claridad: "No le es posible al hombre buscar ni lo que conoce ni lo que no conoce; lo que conoce, porque, conociéndolo, no tiene para qué buscarlo; lo que no conoce, porque no sabría qué buscar"[12]. Según esto, toda búsqueda sería vana y tanto la acción del hombre como el tiempo humano carecerían de sentido; la historia, asimismo, quedaría despojada de todo valor, porque ya no sería otra cosa que expresión del capricho y del azar, memoria de esfuerzos desprovistos de dirección y de finalidad.

Para resolver esta aporía, que era grata a los sofistas, Platón recurrió al mito de la preexistencia del alma. Según este mito, el alma humana, antes de verse encerrada en el cuerpo durante la existencia concreta del hombre sobre la tierra, ya ha contemplado todas las verdades cuando participaba en el cortejo celestial de los dioses. De este modo, todo descubrimiento, todo encuentro con la verdad que el hombre realiza en su búsqueda temporal, no es sino una reminiscencia, un recordar o reencontrarse con la verdad ya antes conocida. Otro pensador griego, Epicuro, que no compartía con Platón la solución propuesta por éste a dicha aporía, no desconoció, sin embargo, la gravedad del problema; él postuló que antes de toda experiencia poseemos una anticipación o noción innata del objeto de cada experiencia. Sin tal anticipación o *prólepsis* nos sería imposible alcanzar conocimiento alguno[13]. En ambos pensadores, a pesar de sus divergencias, hay un rasgo común. El uno y el otro admiten que no es posible alcanzar un conocimiento de un objeto que de algún modo no haya sido conocido ya. Todo hallazgo, todo descubrimiento, todo aprendizaje y toda invención están prefigurados en una suerte de saber previo acerca de aquello que se aprende, se descubre o se inventa. San Agustín, siguiendo a Platón, vio la solución de la dificultad en la función del recordar. Encontrar la verdad es para él reconocer en la propia alma aquellas cosas que ya estaban en la memoria "aunque tan alejadas y encubiertas como si estuviesen en cavernas muy ocultas, de modo que, si alguien no las requiriera para extraerlas, acaso no las podría pensar"[14]. Por consiguiente, aprender algo es "como recoger pensando las cosas que la memoria contenía por todas partes y desordenadamente, y cuidar aten-

[12] *Men.*, 80 e.

[13] Cicerón, *De nat. deorum*, I, 16 y 17.

[14] *Confess.*, X, 10, 17.

diendo para que, como puestas a la mano, se hagan fácilmente presentes con intención familiar en la memoria misma en que antes se ocultaban dispersas y descuidadas"[15]. Lo mismo debe aplicarse al problema de la búsqueda de la felicidad o de cualquier otra cosa que se busca porque no se la posee. Ciertamente, me es imposible buscar lo que no poseo si es verdad que no conozco en absoluto aquello que no poseo; pero de aquello que no poseo puedo tener de alguna manera un conocimiento que haga posible mi búsqueda y le confiera sentido —un conocimiento previo que me permita hallar mi camino. ¿Y dónde encontrar este conocimiento previo de las cosas si no en mi memoria, que es el lugar donde se atesoran todos mis conocimientos?

Vemos, pues, que es doble la función de la memoria en el hombre, y vale la pena fijar claramente esta duplicidad. En primer lugar, la memoria es el gran depósito donde se recolecta todo aquello de que cada hombre tiene noticias. En ella se encuentra todo cuanto se le manifiesta del mundo exterior y de sí mismo; todo se halla en su memoria como recuerdo de experiencias pretéritas, como recuerdo de las expectativas concebidas acerca del futuro y como recuerdo del presente que no permanece y que se convierte en pasado tan pronto como comparece. En suma, nada podría concebirse del mundo exterior o del mundo interior del hombre que no esté conservado en su memoria. En segundo lugar, la memoria contiene, entre las restantes cosas, aquel saber previo que permite proyectar una búsqueda, una inquisición o cualquier clase de acción futura. La memoria es, entonces, posibilidad de la acción que ha de realizarse. Es simultáneamente depósito del pasado y órgano del futuro, en la medida en que, porque conserva el pasado, hace posibles los proyectos humanos, condicionando todo cuanto el hombre puede emprender. En efecto, es la memoria quien proporciona el saber de la meta que se persigue cuando se emprende una acción.

Tenemos entonces que la memoria, que en un primer examen se aparecía como la mera retención del pasado, es además proyecto del futuro; ella es a la vez recuerdo y expectativa. En ella se determinan el pretérito y el futuro en cuanto momentos de la temporalidad. Si el pasado y el futuro son los dos polos entre los cuales se descarga la tensión de

[15] *Confess.*, x, 11, 18.

la existencia humana, es en la memoria donde se determina la existencia del hombre en su temporalidad. Podríamos decirlo así: el hombre es hombre en la medida en que recuerda el pasado y sobre la base de su recuerdo proyecta y decide el futuro; lo que equivale a decir: el hombre es hombre en la medida en que su existencia se funda en la temporalidad y en la historia.

Agustín no fue ajeno a esta consecuencia; de hecho, la consignó por escrito en el mismo libro de las Confesiones en que investiga el problema de la memoria. Allí dice: "Y he aquí que la virtud de mi memoria no es comprendida por mí, a pesar de que sin ella no puedo hablar de mí como de mí mismo"[16]; y más adelante: "Grande es la virtud de la memoria, un no sé qué que da miedo, . . . una profunda e infinita complejidad; y esto es el alma, y esto soy yo mismo . . . Tan grande es la virtud de la memoria, tan grande la virtud de la vida en el hombre que vive mortalmente"[17]. Estas frases, a mi entender, significan: yo soy mi memoria, yo soy mi propia temporalidad, mi existencia concreta sólo se constituye en mi historia.

Y, con todo, no debemos cerrar los ojos ante el hecho de que el brillante resultado de este análisis agustiniano esconde un problema sumamente grave. Porque el hombre, en su temporalidad e historicidad, se muestra como la gran excepción, como lo eminentemente irregular y contingente frente a la necesidad y regularidad del orden natural. Mientras los fenómenos de la naturaleza se aparecen como determinados en conformidad con leyes que exhiben los caracteres de necesidad y validez universal, los hechos y las obras humanos rehusan someterse a ley ninguna que los predetermine. El hombre es libre y su libertad rompe el orden manifiesto de todas las restantes cosas de la naturaleza. Libertad, contingencia, capricho, azar, fortuna, todos estos términos se emparentan al describir, introduciendo diferentes matices, la ruptura del orden que es la condición humana. La libertad ha sido entendida siempre como la más alta de las dignidades del hombre, pero a la vez como el privilegio más difícil de llevar. Poco más de cien años después que San Agustín hiciera el análisis de la temporalidad, Boecio, encerrado injustamente en

[16] *Confess.*, x, 16, 25: *Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam.*

[17] *Confess.*, x, 17, 26.

la cárcel en espera de su inmerecido ajusticiamiento, dirigía su dolida queja al Dios creador del universo estrellado:

Nihil antiqua lege solutum
Linquit propriae stationis opus.
Omnia certo fine gubernans
Hominum solos respuis actus
Merito rector cohibere modo.
Nam cur tantas lubrica uersat
Fortuna uices?[18].

("Ninguna cosa abandona, libre de la antigua ley, la función del puesto que le es propio. Todo lo gobiernas en virtud de un fin determinado. Sólo desdeñas dirigir en la medida requerida los actos de los hombres; ¿por qué, si no, depara la fortuna engañosa tan grandes vicisitudes?".)

La libertad y la consiguiente contingencia de la acción humana son los grandes adversarios de la aspiración del hombre a conocerse y entenderse a sí mismo. Todo acto de conocimiento y de intelección supone el previo establecimiento de una medida, de un patrón que permita juzgar, afirmar y negar, aceptar y rechazar con fundamento. En el reino de la pura contingencia y del azar no hay juicio posible; más aún, tampoco puede hablarse en tales circunstancias de cumplimiento alguno. La frase "el hombre es hombre en la medida en que su existencia es temporal e histórica" amenaza quedar reducida a mero juego de palabras sin sentido, porque si sólo hay para el hombre temporalidad y contingencia, jamás podrá llegar a "ser" hombre. Las prevenciones de Platón contra el "catarro universal" postulado por Heráclito[19] son perfectamente válidas si se aplican a la condición histórica del hombre en cuanto mera expresión de una irreductible contingencia.

El problema reside en que si el hombre se muestra como un ser histórico, ello ocurre porque se está revelando a la vez como un ser caído. No pienso únicamente en la connotación religiosa que pueda darse a esta afirmación, si bien tampoco la excluyo. Podemos pensar por igual al hombre expulsado del paraíso bíblico y al hombre que ha perdido

[18] *Consol. Philos.*, I, 5, 23-29.

[19] *Crat.*, 439 d, ssqq.

la edad de oro, el reino de Cronos. En cualquier contexto de referencias en que se la coloque, la constatación de la caída significa la admisión de nuestra incapacidad para ser de manera plena, para saber hacer uso de nuestra libertad, para ser señores de nosotros mismos, de nuestra voluntad y de nuestra fortuna. Desde esta perspectiva, la historia no se aparece ya tan sólo como el ámbito de la contingencia, sino ante todo como el escenario del error, de la miseria, de la injusticia y del mal. El hombre es temporal porque no tiene un *status,* un puesto o estación, como decía Boecio; el hombre no está en su lugar propio. Al no estarlo, anda extraviado, perdido en una selva oscura; y en una selva oscura ¿quién es capaz de encontrar el camino recto y correcto? Ahora bien; en tales circunstancias, cuando decimos que la condición del hombre es la temporalidad y que, por consiguiente, nuestro método para estudiar las Humanidades es el método histórico, ¿no estamos condenando nuestro esfuerzo a la frustración y al desengaño de no hallar en la historia otra cosa que vanidad y desesperación?

Una vez más, el problema no es en absoluto nuevo.

Ciertamente lo había visto Platón cuando afirmaba que el hombre —así como también las demás cosas—, porque es contingente, irregular y movedizo, no "es" en sentido propio sino que tan sólo "participa" del ser, de la idea. El hombre concreto, histórico, según esta concepción, es solamente un conato, un ser que está permanentemente en camino hacia la realización y cumplimiento de sí mismo. Aquella fuerza que lo pone en marcha hacia su siempre insuficiente cumplimiento es el *eros,* un término que solemos traducir por "amor". Eros es, para Platón, un dios, y un dios es para los antiguos griegos una realidad que instituye un ámbito de vigencia y de dominio en el mundo de los hombres. El dios Eros, según Platón, es hijo de Poros (el recurso, el expediente, la salida) y de Penía (la pobreza, la necesidad). A esto se debe que Eros sea la fuerza siempre insatisfecha, en permanente búsqueda, porque siempre está necesitado y menesteroso, pero a la vez lleno de recursos para perseguir su objetivo. *Eros* es la fuerza que anima al hombre; el *eros* es figurado por las alas del carro que es imagen del alma humana, que la mantienen en la altura participando en el cortejo de los dioses, en vuelo hacia las ideas, hacia el ser. El significado del *eros* es,

pues, completamente metafísico y no psicológico. Precisamente porque el hombre no "es" plenamente, porque su condición histórica es la pobreza, la necesidad, la insuficiencia, por eso es el hombre un ser erótico; y es esta condición erótica lo que da sentido y valor a su existencia concreta. Estas nociones básicas y esta concepción del hombre como un ser erótico han permanecido como un legado permanente en todo auténtico esfuerzo por entender lo humano que se haya hecho con posterioridad a Platón, a pesar de los rodeos y desvíos que parecen alejar al pensamiento en forma más o menos ostensible del lenguaje platónico o de la visión misma de lo real sustentada por este filósofo.

Sin esta referencia a la condición erótica del hombre no se ve posibilidad alguna de atribuir valor a nuestra temporalidad y a nuestra historia. Porque el carácter erótico de lo humano supone que los hechos y las obras de los hombres, tal como están empíricamente dados en la historia, no son lo absoluto. Si lo fueran, no parece que tuviéramos más remedio que caer en el indiferentismo o en un relativismo escéptico. Pero si no son algo absoluto, ello es porque no son sino concreciones contingentes y menesterosas que el hombre erótico va dejando en su camino como testimonio de su aspiración y de su esfuerzo jamás suficientemente cumplidos.

Esta constatación no basta por sí sola, sin embargo, para salvar la historia y la temporalidad; porque la misma menesterosidad y contingencia de las obras y los hechos que el hombre deja en la historia como testimonio de su *eros* despojarían a estas obras y estos hechos de todo valor para nosotros si no fuera porque ellos son indicadores que señalan en la dirección hacia la cual miraban los hombres que los hicieron. Aquello que los hombres arrastrados por el *eros* tienen fijo ante su vista como meta y como guía puede acaso mostrarse bajo formas diversas y de vigencia variable. Algunos hablarán del ser y de la verdad, otros de lo divino y de la santidad, otros de la creatividad y de la belleza, otros aun de la oportunidad y de la eficiencia. El individuo mismo entenderá cada vez su propia condición como el intento de imitación de uno u otro modelo. Una vez será el héroe tal como lo vemos perfilarse en los poemas homéricos o en las grandes epopeyas fundadoras de pueblos; otra vez será el sabio tal como se tipifica en el llamado período helenístico de la Anti-

güedad; en otra ocasión será el santo, que sirve de paradigma a los espíritus más selectos de la Edad Media cristiana; en otra, el político, el hombre público cuyo arquetipo domina los orígenes de la modernidad, y así sucesivamente. Las terminologías y los conceptos varían precisamente porque son formulaciones históricas, contingentes, insuficientes y menesterosas, que tan pronto como se cristalizan en palabras y figuras quedan sujetas a todas las limitaciones del conato temporal. Hay, sin embargo, un rasgo que caracteriza a todo aquello que sirve de meta y de guía al *eros* humano; este rasgo consiste en que siempre se lo concibe como el modelo ejemplar absoluto, invariable, como el patrón que mide pero que no es medido. En otras palabras, es el carácter de la intemporalidad, de la no contingencia.

Resulta entonces que la historia funda su valor como camino vigente —y a la vez, por tanto, como método de los estudios— en el hecho de que a través de ella se manifiesta lo intemporal, lo ahistórico. Si podemos medir y apreciar o valorar los hechos y obras de los hombres es precisamente por su condición de estar referidos por el *eros* al patrón de medida de lo intemporal. Esto intemporal está siempre ante nosotros orientando nuestro esfuerzo y haciendo posible nuestro juicio y nuestra valoración respecto de los intentos nuestros y de los ajenos. Tan pronto como procuramos encerrarlo en una fórmula o un enunciado, lo temporalizamos y lo sometemos a la contingencia y, en última instancia, a la invalidez. Podemos, sin embargo, percibirlo a través de las obras y los hechos del pasado como aquello que despierta y orienta al *eros* humano. En la medida y sólo en la medida en que lo percibamos dominando la actividad temporal de los que ya actuaron, es decir, de nuestros predecesores, podremos erigirlo en principio director de nuestro propio quehacer individual.

De este modo, lo intemporal que orienta nuestra comprensión de lo contingente nos impide caer en el relativismo mientras buscamos nuestro camino a través de lo histórico. Lo intemporal que nos permite medir es "lo otro" con respecto a las contingencias que se nos ofrecen como material de estudio, pero es un "otro" tan íntimamente vinculado con éstas como el espacio arquitectónico lo está con los muros del edificio —ese espacio que se configura precisamente allí donde no se coloca la piedra

o el ladrillo, pero que predetermina su colocación. Es lo no dicho en la obra del pensamiento, lo no expresado en la obra de la poesía o del arte, y que, sin embargo, está ahí presente y manifiesto para quien haya aprendido a leer, a mirar y a oír.

En la medida en que nuestro camino —nuestro método— recorra los hechos y las obras humanos del pasado con plena conciencia de su transitoriedad y limitación, pero reviviendo el *eros* de que brotaron y con la vista fija en aquello intemporal que suscitó ese amor y dio origen a esos hechos y esas obras, en esa medida nuestro esfuerzo adquirirá un sentido y nos introducirá efectivamente en las Humanidades, es decir, nos hará ser más humanos.

II. ARTICULOS

cerptam & descriptam esse necessario fatendum est, adeo parum sibi constare videmus. Cap. enim 47. Genes. narrat quod Jahacob cum primum Pharahonem ducente Josepho saluravit, annos 130. natus erat, à quibus si auferantur viginti duo, quos propter Josephi absentiam in mœrore transegit & præterea septemdecim ætatis Josephi cum venderetur, & denique septem, quos propter Rachelem servivit, reperietur ipsum provectissimæ ætatis fuisse, octoginta scilicet & quatuor annorum cum Leam in uxorem duceret, & contra Dinam vix septem fuisse annorum, cum à Sechemo vim passa est, Simeon autem & Levi vix duodecim & undecim, cum totam illam civitatem deprædati sunt, ejusque omnes cives gladio confecerunt. Nec hic opus habeo omnia Pentateuchi recensere, si quis modo ad hoc attenderit, quod in hisce quinque libris omnia præcepta scilicet & historiæ promiscue sine ordine narrentur, neque ratio temporum habeatur, & quod una eademque historia sæpe, & aliquando diversimode repetatur, facile dignoscet hæc omnia promiscue collecta, & coacervata fuisse, ut postea facilius examinarentur, & in ordinem redigerentur. At non tantum hæc quæ in quinque libris, sed etiam reliquæ historiæ usque ad vastationem urbis, quæ in reliquis septem libris continentur, eodem modo collectæ sunt. Quis enim non videt, in cap. 2. Judicum ex vers. 6. novum historicum adferri (qui res à Josua gestas etiam scripserat) ejusque verba simpliciter describi. Nam postquam historicus noster in ult. cap. Josuæ narravit, quod ipse mortem obierit, quodque sepultus fuerit & in primo hujus libri narrare ea promiserit quæ post ejusdem mortem contigerunt, qua ratione, si finem suæ historiæ sequi volebat, potuisset superioribus annectere, quæ hic de ipso Josua narrare incipit. Sic etiam capita 17. 18. &c. Samuëlis 1. ex alio historico desumta sunt, qui aliam causam sentiebat fuisse, cur David aulam Saulis frequentare inceperit, longe diversam ab illa, quæ in cap. 16 libri ejusdem narratur: non enim sensit quod David ex consilio servorum à Saulo vocatus ipsum adiit (ut in cap. 16. narratur) sed quod casu à patre ad fratres in castra missus Saulo ex occasione victoriæ, quam contra Philistæum Goliat habuit, tum demum innotuit, & in aula detentus fuit. Idem de cap. 26. ejusdem libri

Page de l'édition originale du Traité théologico-politique annotée par Spinoza.

(Bibliotheca Rosenthaliana, Amsterdam).

« *La connaissance de l'Ecriture doit se tirer de l'Ecriture seule* ».

T.T.P. VII.

Une lettre de Spinoza.

(Bibliotheque Victor Cousin, Paris).

« C'est dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la raison, qu'ils s'accordent toujours nécessairement par nature ».

Eth. IV, 35.

Mario Ciudad
Universidad de Chile
Departamento de Filosofía

EL "SISTEMA" EN EL SISTEMA DE SPINOZA

"La figura que convenía al Viviente, que ha de contener en sí a todos los vivientes, es la que encierra en ella a todas las demás figuras. Por eso, el dios le dio al mundo la forma de una esfera... Esta forma circular es la más perfecta y más semejante a sí misma". (Platón, *Timeo,* 33-b).

La idea de sistema aplicada a una filosofía es multívoca. En sentido general, lo abarca todo, pues incluye el conjunto global de las doctrinas. En un ángulo más cerrado, el sistema apunta sólo al ordenamiento de los contenidos filosóficos. Las nociones de "forma" y de "fondo", sumadas, reflejan más o menos la composición del sistema en el sentido extenso, mientras que la de forma, sola y aislada, designa con alguna fidelidad la significación más restringida. En tanto forma, el sistema exhibe los rasgos propios de un modelo teórico. Es posible disociarlo del total, si se fija la mirada en el remanente que persiste después de excluir las concepciones filosóficas. O mejor, en el sistema formal se atiende a una sola doctrina, a saber, a la de la forma del sistema.

De acuerdo con esta pauta elemental, en el caso de Spinoza, sería necesario discernir el sistema integrado por la doctrina de la substancia y el modo geométrico, de un lado, y de otro, el modo geométrico considerado aparte y en sí mismo. Como en la conocida imagen de Eddington[1], el acto de abstraer el sistema geométrico de la totalidad del sistema spinociano, requeriría atender sólo a la red ideal que aprehende la realidad de las cosas, junto con desatender las verdades capturadas en la trama del tejido. O lo que es sin duda paradójico, exigiría lanzar una red para aprisionar la urdimbre del sistema formal de Spinoza. Cuando las redes son filosóficas, al esfuerzo se opone una dificultad inusitada, porque a diferencia de las del pescador o las del cazador, que existen

[1] Arthur S. Eddington, *La Filosofía de la Ciencia Física.* Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1944, p. 31.

antes del lance, la red filosófica suele tejerse en la operación misma de la redada.

Pero no es el único tropiezo inherente a la empresa de retirar la estructura geométrica de la totalidad del sistema. Si ambas formaciones conviven apaciblemente, no deberían oponerse una vez alejadas una de la otra. Lo que no ocurre, porque se suscita un cierto antagonismo entre el orden del sistema y el sistema global que incluye a ese orden. La oposición radica en que con buenos títulos, cada uno pretende prevalecer sobre el otro.

En efecto, al desprender mediante los recursos de la abstracción la figura del sistema, de una parte, del complejo doctrinario, de otra, surge la impresión de que la estructura formal está adscrita al sistema en que se integra. Es parte de un todo. Mas no puede desconocerse, asimismo, que las múltiples y copiosas verdades se ordenan, dócilmente, en la configuración formal del sistema. Calzan perfectamente con un modelo determinado, a cuyos relieves y peculiaridades se ajustan sin resistencia. La inclusión espontánea del fondo filosófico en la forma del sistema, confiere una base sólida a la figura sistemática y sistematizadora para aducir preponderancia. A diferencia de la fórmula anterior, ya no sería parte de un todo. Esta antinomía interna, apoyada en sendas buenas razones, expone a la luz del día una contradicción que podría designarse como la "paradoja del sistema".

Si el análisis es referido a la filosofía de Spinoza, la pugna entre las doctrinas y el ordenamiento a que están adscritas, atañe a la teoría de la substancia y a la trama geométrica del sistema. Al mencionar la concepción de la substancia, quedan involucradas las verdades que fluyen de ella. Igualmente, al aludir al modo geométrico, también se incluyen las diversas fases que presenta en el trabajo intelectual del filósofo. Por tanto, el planteamiento inicial girará en torno de dos ejes: la ontología spinociana y el orden a que ésta se ciñe.

II

Para avanzar en el estudio, es condición sine qua non que sea factible y legítimo desunir la estructura formal del fondo doctrinario de esta

filosofía. En el pensamiento filosófico esto no siempre puede realizarse, como en el sistema hegeliano, por ejemplo, en que sería arbitrario apartar el modo dialéctico de la filosofía dialéctica. Ambos van a la par y son indistinguibles. Por eso, cabe preguntar: ¿es posible hacer con la filosofía de Spinoza lo que es imposible y está vedado en el sistema hegeliano? ¿En otras palabras, ¿se puede proceder a una consideración escindida de ambos planos, en la que se desarticule el sistema formal del sistema en tanto conjunto?

A este problema primero sigue otro, invariablemente. Si la respuesta a aquél es afirmativa, o sea, si se acepta el examen en partes separadas del método geométrico y de la doctrina metafísica, ¿cómo entender las relaciones recíprocas que regulan ambas instancias? Si el planteamiento se enfoca desde el símil del cauce y el caudal, ¿cuál es la participación de ambos en la unidad del sistema? ¿El lecho influye sobre las aguas enmarcadas en sus límites?, o bien, ¿determinan éstas las particularidades del cauce? ¿Será posible un caudal autónomo, que goce de independencia, que se atenga a sí mismo y sea refractario a los influjos del cauce que lo transporta?

En 1877, un siglo atrás, cuando entonces se rindió un homenaje a Spinoza en el segundo centenario de su muerte, Windelband evocó la figura del filósofo y trazó las líneas esenciales de su sistema a base del desglose del sistema formal respecto del contenido sistemático doctrinario. Sostuvo en la Universidad de Zurich, que "no puede, naturalmente, caber la menor duda que todo ese árido aparato de definiciones, axiomas, lemas, proposiciones, corolarios y escolios no es tampoco en Spinoza la forma originaria de la investigación y el descubrimiento, sino el molde encontrado *a posteriori* para la exposición y la prueba"[2]. Ciertos descubrimientos intuitivos precederían a la aplicación del método sintético probatorio. Y agrega el historiador alemán de la filosofía, que nuestro filósofo "encontró en la matemática del espacio la analogía sobre la que habría de plasmarse su panteísmo". No obstante el valor que Spinoza confiere a la forma externa del método geométrico, la importancia real de éste sería mayor, se afianzaría en raíces más hondas.

[2] W. Windelband, *En memoria de Spinoza,* apud *Preludios filosóficos.* Santiago Rueda, Buenos Aires, 1949, pp. 71 ad.

De esta manera responde Windelband a las preguntas antes formuladas, siguiendo una dirección que ya se encontraba en su maestro Lotze. Razonablemente, se puede examinar el sistema geométrico aparte del sistema metafísico, pues aquel es posterior a la intuición que engendra a éste. Además, atribuye a la matemática del espacio una influencia analógica sobre la elaboración de la visión naturalista e inmanentista. Windelband, sin embargo, en verdad no adelanta una demostración satisfactoria de su tesis.

En una línea similar se mueve León Brunschvicg. "Es preciso, también, que la demostración siga un procedimiento capaz de asegurar el orden riguroso de las proposiciones —escribe— y de excluir toda intervención, de tal suerte que el espíritu vaya siempre de lo conocido a lo desconocido, del principio a las consecuencias. En una palabra, la filosofía debe ser expuesta igual que la geometría"[3]. A continuación especifica: "la rigidez de sus formas exteriores, la continuidad de su desarrollo íntimo, le parecen igualmente propios (a Spinoza), una vez establecido el principio, para prevenir todo error en el encadenamiento de las consecuencias". Como en Windelband, hay una consideración aislada de ambas series, sobre todo porque una vez establecido el principio del sistema, sólo después se le someterá al curso rígido del modo geométrico. Este habrá de influir sobre la doctrina del filósofo, pero de manera diversa a la aceptada por el historiador germánico.

Para Windelband, la ciencia del espacio configura en alguna forma la ciencia de la substancia, al proveer a la metafísica de ciertas analogías geométricas, disponibles para ser traspasadas al plano metafísico. En cambio, Brunschvicg admite más bien la influencia de la ciencia del espacio sobre el pensamiento, como garantía de la coherencia interna de las deducciones probatorias. Su campo propio sería el de la exposición demostrativa. Difieren, asimismo, en la geometría que tienen presente. Windelband se refiere con cierta tosquedad a puntos, líneas, figuras y cuerpos; piensa en una ciencia de tipo euclidiano como fuente de las analogías metafísicas. Brunschvicg recurre ante todo a la geometría ana-

[3] L. Brunschvicg. *Spinoza et ses contemporaines*. Presses Universitaires, París, 1971, p. 34.

lítica de Descartes[4]. En ésta, los objetos espaciales se expresan en ecuaciones numéricas, las figuras extensas se traducen y resuelven en cantidades inextensas, de naturaleza esencialmente intelectiva, sin rastros de los sedimientos de la imaginación. La extensión imaginaria cede el paso a la extensión concebida. La influencia ya no es asunto de modelo metafísico, sino de conexión rigurosa del pensamiento y de independencia respecto de la fantasía. Aunque los modelos matemáticos sean diversos, ambos filósofos asignan una extraordinaria importancia a la configuración formal en la totalidad del sistema[5].

Carl Gebhardt, a quien se debe la edición definitiva de la Academia de Heidelberg, que recoge la obra completa de Spinoza, se sitúa en una perspectiva contrapuesta. En su estudio *Acerca de las cosas fijas y eternas,* ha expuesto el pensamiento de nuestro filósofo en forma ex profeso no matemática. Tras esta cirugía mental destinada a extirpar la dimensión geométrica, el sistema spinociano aparece en sí mismo liberado de toda configuración matematizante. Más todavía: en éste y otros escritos se ha propuesto demostrar la insuficiencia de la interpretación de Lotze y de Windelband.

El spinocismo entendido como una suerte de matemática metafísica –sostiene Gebhardt–, omite y deja sin explicar la esencia barroca de esta filosofía, a saber, el impulso dinámico hacia el infinito, dirigido a la inmanencia a causa de la orientación impresa por la Reforma alemana. Cierto es que la matemática, a su modo, es también una ciencia de la inmanencia, porque no penetra en las cosas desde fuera, sino desde dentro mismo, al desarrollar el orden de los conceptos intrínsecamente. En el barroco, también el espíritu se afianza en la inmanencia, pero en contraste con el inmanentismo matemático "su solución no es estática, sino mística"[6]. Tal ocurre en el arte de Rembrandt, en que la estaticidad de la forma es removida por la luz en un estilo eminentemente diná-

losofía matemática. Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1945, Libro II, caps. VII y VIII. Cf. también en *Écrits philosophiques,* tomo I, su estudio sobre *Matemática y metafísica en Descartes.* Presses Universitaires, París, 1951, esp. p. 19.

[4] Cf., Brunschvicg, *Las etapas de la fi-*

[5] Spinoza poseía en su biblioteca privada tanto los *Elementos* de Euclides como la *Geometría* de Descartes.

[6] C. Gebhardt, *Spinoza.* Losada, Buenos Aires, 1940, p. 118.

mico. Ante la trascendencia atribuida al factor geométrico, no hay que olvidar que la corporeidad no sería sólo extensión, sino a la vez actividad propia, eficacia, espontaneidad. La voluntad barroca de infinito, el esfuerzo por perseverar en el ser, el dinamismo por el cual lo finito accede a lo infinito, estarían ausentes de la ciencia geométrica. Tesis esta última que será discutida en su oportunidad, pero que lleva a Gebhardt a afirmar que si se pretende "interpretar como una relación matemática la manera con que Spinoza deduce al mundo de Dios, se demostraría ignorar la significación del concepto de fuerza en la filosofía spinociana"[7].

Así, pues, Gebhardt también desdobla el sistema total de Spinoza. A diferencia de Windelband y Brunschvicg, la escisión se produce con el consiguiente maltrato de los intereses formales del sistema. Desvaloriza el modelo geométrico, en lo que lo acompañan otros investigadores. Joseph Moreau, por ejemplo, que en el sugestivo estudio sobre *Malebranche y el Spinocismo,* que introduce a la correspondencia intercambiada entre aquél y Dortous de Mairan, reclama un pensamiento spinocista vivo, "liberado de la picota del orden geométrico"[8]. En la picota se exhibe la culpa humana y no a otra cosa equivaldría la forma expositiva matemática. Las rigideces de la deducción condenarían a esta filosofía a formas explicativas que la ausentan de la vida, la sumirían en una atmósfera que sofoca un pensamiento auténtico. Roberto Misrahi se coloca del lado de ambos cuando se pronuncia en contra del geometrismo: "no es que un razonamiento sea verdadero por ser matemático; al contrario, porque es verdadero es posible ponerlo en forma matemática"[9]. El modo geométrico sería un agregado posterior al encuentro de la verdad filosófica.

A través de esta reseña apenas esbozada, se observa que el problema de examinar el sistema formal y el sistema doctrinario separadamente, se alza en terreno escabroso. Cierto es que existe la posibilidad de considerarlos aparte, pero junto con esto la convergencia se trueca en divergencia, cuando los investigadores enfocan el nexo existente entre ambas instancias. Las diferentes y encontradas tesis demuestran que al respecto hay más una media luz que claridad. Es necesario situarse antes de las

[7] Ib., p. 139.

[8] Malebranche, *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*. Vrin, 1947, p. 43.

[9] R. Misrahi, *Spinoza*. Ed. Seghers, París, 1966, p. 31.

interpretaciones, ponerlas entre paréntesis y dejarlas en reserva. Una reflexión sana y atinada aconseja remitirse a los escritos, dejar hablar al pensamiento de Spinoza para aquilatar lo que realmente puso en ellos.

El proyecto no se resuelve en una exposición más del sistema spinocista. Tampoco se trata de medir el grado de verdad de sus doctrinas, ni menos de preguntar a Spinoza cómo planteó y concibió el problema propuesto, porque explícitamente no aparece tratado en su filosofía. Es muy escaso lo que dice sobre el modo geométrico, pues toca el tema en una extensión tan breve y con tanta dispersión como Hegel en lo relativo al método dialéctico. La intención es leer a Spinoza en una lectura similar a la de que habla Ortega, "en que entendamos cosas que el autor no ha "querido" decir y, sin embargo, las ha "dicho", nos las ha revelado involuntariamente"[10].

Para precisar mejor, conviene decir lo mismo con otras palabras. El físico estudia los fenómenos naturales, el historiador investiga los hechos históricos y en filosofía, entre otros objetos, ¿no será posible estudiar los "hechos filosóficos"? La historia de la filosofía se compone de filosofías, que restan fijadas en los escritos correspondientes. La obra filosófica corresponde a un "hecho filosófico concreto", que admite una consideración en tanto tal. Es aconsejable no detenerse más en estas ideas, porque los pasos encaminarían a un tema alejado de Spinoza. Sencillamente, se trata de indagar en este filósofo la relación *de hecho* existente entre el modo geométrico y su doctrina, de leer en sus escritos lo que a lo mejor no se propuso decir, pero está contenido en ellos. La intención es precisar cómo resuelve un asunto que tal vez no llegó a plantearse como problema, pero que está involucrado en su filosofía.

III

El *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad* es de 1660. La precisión cronológica, sin embargo, se desvanece, porque está compuesto de varios escritos que remontan a años diferentes. Así, contiene dos *Diálogos* y un *Apéndice* intercalados en el cuerpo de la obra. El primero de ellos, el *Diálogo entre el Entendimiento, el Amor, la Razón y*

[10] Ortega y Gasset, *Comentario al "Banquete" de Platón*, I.

la Concupiscencia parece ser de 1651, cuando Spinoza tenía diecinueve años. Algunos lo datan aún antes y creen percibir la influencia de Giordano Bruno, o de León Hebreo[11], o del panteísmo naturalista de otros filósofos del Renacimiento. El segundo diálogo enclavado en el escrito, el *Diálogo entre Erasmo y Teófilo,* sería de 1652. En ambos se encuentra el pensamiento spinociano en sus comienzos. Contienen su filosofía al estado naciente, en un albor que todavía no se vierte en doctrina rigurosa.

En el *Diálogo Primero,* que es el texto más antiguo que se conozca, no aparecen ejemplos, ni referencia, ni menos reflexiones de forma geométrica. El matematismo está ausente, sea por inexistencia, o fuere porque no dejó huella aparente alguna. No obstante, el filósofo ya expone los principios que serán básicos en su sistema definitivo. El Amor busca la propia perfección en el conocimiento de un objeto perfecto. En la discusión se habla de la Naturaleza o la Substancia, pero Dios no figura. La substancia o naturaleza es única, infinita, eterna, soberanamente perfecta, subsistente en sí misma, todopoderosa. En esta visión de la naturaleza, la causa es inmanente, "no produce nada fuera de ella misma", o sea, niega la creación. El *Diálogo* presenta los trazos fundamentales del sistema definitivo de la *Etica,* pero están en semilla, o mejor, en ciernes. Se vislumbra en sus breves páginas la intuición esencial que dará vida al spinocismo, sin que la acompañe ningún aditamento de tipo geométrico. Hay un sentimiento de la realidad aún al estado surgente, que brota poderoso de una espiritualidad que recién se abre al mundo. Es un alma muy joven, que habla de una intuición originaria sin raíces en el matematismo.

No sucede igual en el *Diálogo Segundo,* el texto que sigue en antigüedad al anterior, a pesar de ser muy próximo, pues los críticos lo fechan en 1652. Al reflexionar sobre la causa inmanente, Spinoza ya acude el recurso geométrico. Si el efecto de la causa inmanente permanece unida a ésta y forma un todo con ella en razón de su interioridad, la inherencia de lo producido —objeta Erasmo— significaría atribuir mayor esencia a Dios en un momento determinado. Teófilo responde la impugnación mediante una secuencia de teoremas geométricos. Parte

[11] Spinoza poseía en su biblioteca privada *Los Diálogos de Amor* en traducción española de 1568, la *Guedelha Yahia.*

de la prolongación de uno de los ángulos de un triángulo —de uno de los lados, debería decir—; el nuevo ángulo formado es igual a la suma de los ángulos interiores no adyacentes, lo que conduce a demostrar que los ángulos interiores suman dos rectos, necesariamente. Esta última proposición, esta idea nueva "producida", no puede ser ni ser concebida sin la idea primera. Sin embargo, esta idea punto de partida, a pesar "de su unión a una nueva idea, la idea en cuestión no varía de esencia, permaneciendo al contrario sin el menor cambio"[12]. Siendo así, el formar la causa inmanente un todo con el efecto, no implica acrecentar la esencia divina. La objeción, por consiguiente, se salva mediante un razonamiento geométrico y se ilustra con la primera figura espacial que aparezca en un texto spinociano.

La medición de la exacta influencia del modelo geométrico sobre la doctrina no es fácil. Se presentan dos posibilidades: ¿es primitiva la idea de que la causa inmanente no acrece la esencia al unirse al efecto y, por tanto, sólo es ejemplificadora la consideración geométrica? O bien, a la inversa, ¿no se estará frente a una trasposición de una relación matemática al plano metafísico? El dilema es difícil de despejar, pero de todos modos aquí se inicia ya un camino para percibir el influjo de la ciencia del espacio sobre la ciencia del ser.

A diferencia de los *Diálogos,* el *Apéndice* sería posterior y no anterior al *Breve Tratado.* Parte importante de la filosofía desarrollada en esta obra recibe el tratamiento geométrico a través de axiomas, teoremas, demostraciones y corolarios. Las intuiciones o evidencias metafísicas del autor se transmutan en axiomas geométricos. Una misma concepción es expresada, primero, en un lenguaje racional clásico y, después, en un lenguaje matemático. Si se suma la emergencia de las formas geométricas en el *Segundo Diálogo,* que es un escrito muy temprano, al *Apéndice,* que aunque tardío es abiertamente geométrico, se presiente aquí una mente geométrica en acción. Sólo un espíritu geométrico piensa geométricamente, por lo cual es posible que la parte no matematizada del *Breve Tratado,*

[12] *Spinoza, Oeuvres complètes,* La Pléiade, Gallimard, 1954, p. 85. Salvo indicación contraria, los textos serán referidos a esta traducción de Rolland Callois, Madeleine Francès y Robert Misrahi.

de alguna manera encierre elementos afines a la ciencia del espacio. En sus proposiciones se trasunta un cierto hálito matematizante.

Como se sabe, el *Breve Tratado* representa en Spinoza el primer ensayo de sistema. En este libro se recogen doctrinas significativas de su filosofía, que habrán de ser sometidas a una elaboración más madura en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y sobre todo en la *Etica.* El modelo geométrico un tanto velado del primer escrito, se explicitará en los otros dos. Es decir, el sistema definitivo se constituirá en la medida en que se instituya abiertamente el "orden geométrico". De esas teorías coincidentes, interesan en especial dos para los fines de este estudio, a saber, las relativas a la fuente del conociminto y al amor natural.

Al comienzo de la Segunda Parte del *Breve Tratado,* el filósofo explica el origen de los conocimientos mediante una teoría sobre la opinión, la creencia y el saber o conocimiento claro[13]. Es similar, aunque no idéntica, a la que propone en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* parágrafos 10 y siguientes, y en la Segunda Parte de la *Etica,* escolio II de la proposición IL. La importante concepción del conatus expuesta en la Tercera Parte de la *Etica,* según la cual "cada cosa según su potencia de ser, se esfuerza en perseverar en el ser", está anticipada en el Apéndice sobre *El alma humana,* con que se cierra el *Breve Tratado.* "Se puede concluir, claramente, que el amor natural de cada cosa por conservar su cuerpo, no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva de este cuerpo que está en el atributo pensante". El *conatus* o esfuerzo es denominado aquí *amor natural,* (6).

Es cierto que algunas concepciones, las menos, serán ulteriormente desechadas o transfiguradas, como el conocimiento que resulta de la acción de la cosa sobre la mente, o como la formación de las nociones universales. Sin embargo, el proyecto del *Breve Tratado* coincide con el de la *Etica,* más en el fondo que en la participación del ingrediente geométrico. Reaparece así el problema inicial de este trabajo, o sea, el de la eficacia modeladora del modo geométrico sobre la doctrina propiamente filosófica.

[13] Caps. I y II. Ed. cit., pp. 101-3.

Spinoza retoma en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* las consideraciones del *Breve Tratado* sobre la inmortalidad del alma. Si el alma está ligada nada más que al cuerpo, cuando éste perezca tampoco ella habrá de perdurar. "Pero si el alma está unida a otra cosa que es y permanece inalterable, ella persistirá también incólume"[14]. Para perseverar, necesita un bien supremo, estable, seguro. Junto con procurar "la conservación de nuestro ser"[15], ese amor en el que se adivina el conatus, siendo "amor a algo eterno e infinito colma el alma de una alegría sin mezclas ni tristezas"[16]. Por ser idénticos Dios y Naturaleza, el bien sumo consiste en gozar de la Naturaleza, en la "unión del espíritu con la naturaleza total".

Empero, el amor a Dios o a la Naturaleza se extravía de no ir acompañado del correspondiente conocimiento o comprensión del ser único. Es un obstáculo todo lo que empañe este saber. El entendimiento debe sobreponerse a su debilidad, ha de sanar de los males que lo aquejan y purificarse mediante la reflexión sobre sí mismo. El entendimiento habrá de ser enmendado, porque la ciencia que de él procede es camino de salvación, que conduce a la perfección humana óptima posible. Ante todo, es indispensable "reformar el entendimiento y tornarle apto para comprender las cosas de manera de alcanzar nuestro fin. Para esto, el orden natural quiere que revise aquí todos los modos de percepción que utilizo . . . para escoger el mejor"[17].

Así, pues, la conservación del ser, un conatus innominado, el ansia de inmortalidad, exige la unión con la naturaleza total y el consiguiente conocimiento de un bien supremo, garantía de perduración. El conocimiento imprescindible para el fin propuesto obliga a la reforma del entendimiento. Hay que reflexionar sobre los modos de la percepción, para determinar el más apto, para utilizar el que garantice una certeza sin desmedro. El plan spinocista desemboca así en el problema central de la verdad. El proyecto de alcanzar el bien supremo, hecho posible por el conocimiento de la Naturaleza total, cae de lleno en la idea de la verdad, que ocupa un lugar céntrico en esta fase del *Tratado.*

[14] *Breve Tratado,* II, xxiii, 2. Ed. cit., p. 139.

[15] *T. R. E.,* 7 Ed. cit., p. 160.

[16] Ib., 10. Ed. cit., p. 161.

[17] Ib., 18. Ed. cit., p. 163.

Aunque la obra no se ciña a la exposición geométrica, pues sigue la forma del discurso continuado, el núcleo gnoseológico mismo está adscrito a la instancia matemática. No es complejo desentrañar el modo geométrico si se analiza la idea de la verdad intrínseca. La idea verdadera no se determina por la concordancia con los objetos. "Hay en las ideas alguna cosa de real que hace que las verdaderas se distingan de las falsas"[18]. No necesitan ser referidas a objetos extrínsecos, pues portan en sí mismas la señal que acredita la verdad. El entendimiento no está compelido a salir fuera de sí para encontrarla, en virtud del carácter interno del conocimiento cierto. La independencia de la idea verdadera respecto del objeto se acentúa todavía más si se considera que es distinta de él[19]. La idea de triángulo no es triangular. Tampoco "la idea de círculo es alguna cosa que tenga una periferia y un centro como el círculo". La idea no representa la realidad en el sentido de reproducirla. La relación con las cosas es muy diferente a la que existe, por ejemplo, entre el dibujo en que Rembrandt bosqueja una Sinagoga, entre cuyos personajes figuraría Spinoza, y la Sinagoga real que el pintor tuvo ante la vista. La idea verdadera, en suma, es autárquica, porta en sí misma todo lo necesario para ser tal. Tan fuerte es esta autonomía, que incluso tampoco es necesario que exista el objeto mentado por la idea, o bien puede hasta ser anterior a él.

En esta fase de la doctrina de la verdad intrínseca, aparece nítido el plano geométrico. Para estudiar la naturaleza de la idea verdadera, Spinoza propone situarse frente a una idea verdadera determinada. Escogerá el concepto de un cuerpo geométrico dado. "Para formar el concepto de esfera, imagino arbitrariamente una causa, a saber, que un semicírculo gira alrededor de su centro y que una esfera surge, por así decirlo, de la rotación. Esta idea es, por cierto, verdadera, y aunque sepamos que ninguna esfera se ha engendrado jamás de esta manera en la naturaleza, es ése, sin embargo, un modo de conocimiento verdadero..."[20]. Aunque no existiese ninguna esfera, la idea de esfera sería verdadera. De acuerdo con el modelo matemático, para avanzar en el conocimiento bastará no afirmar más de lo contenido en los conceptos

[18] Ib., 70. Ed. cit., p. 182.
[19] Ib., 33. Ed. cit., p. 168.
[20] Ib., 72. Trad. de Oscar Cohan. Bajel, Buenos Aires, 1944, p. 43.

formados. El orden necesario entre las ideas recoge el orden necesario entre las esencias verdaderas. Puesto en trance de discurrir, el entendimiento va de una idea a otra sin que sea preciso abandonar el ámbito de lo inteligible. Como el entendimiento forma las ideas, el entendimiento es autónomo, sólo necesita de sí mismo.

El esquema geométrico es notorio en la idea de la "idea verdadera". Sólo en las matemáticas se da la dimensión interna o intrínseca. La ciencia del espacio se cierra a la realidad de las cosas al encerrarse en ella misma. La idea verdadera se engendra según las "definiciones genéticas" de los matemáticos, en las que la definición establece de qué manera se forja el objeto; el acto de la definición es, a la vez, acto constitutivo del objeto. Definir es originar. En la definición genética, la esencia es creada, a diferencia de las "definiciones descriptivas" o "existenciales", en las cuales el concepto es primero, siendo posterior la explicitación que determina la esencia[21]. Como el vaho que se desprende de la tierra con el calor solar era antes humedad del humus, las esencias metafísicas parecen ser con anterioridad esencias geométricas. Se alzan desde el suelo espacial de la verdad para acceder al plano ontológico. El entendimiento razona según un orden interno ya recorrido por el paso geométrico, reanda el camino. "Para que nuestro espíritu represente la imagen de la Naturaleza, debe producir todas sus ideas a partir de aquella que representa el origen y la fuente de la Naturaleza"[22]. En planos sucesivos, seriadamente, se superponen el orden geométrico, el orden inteligible y el orden metafísico. Todo sucede como si en la instancia ontológica se recogiese el reflejo de la instancia geométrica. La distribución de los cimientos en un edificio permite presumir la distribución interna de la construcción entera. Análogamente ocurre en el edificio filosófico.

La "definición genética" de la esfera es más que un ejemplo. No está destinada a ser un recurso aclaratorio en la exposición del pensamiento, sino a servir de fuente para determinar, desde ella, la esencia de la verdad. "Por tanto —escribe Spinoza—, lo que constituye la forma del pensamiento verdadero debe buscarse en el pensamiento mismo e inferirse de la naturaleza del pensamiento. Pues bien, para investigar este punto

[21] Cf. y precisa mejor la *Carta IX*, de Spinoza a Simón de Vries, de febrero de 1663. Ed. cit., p. 1143 ad.

[22] *T. R. E.*, 42. Ed. cit., p. 171.

—continúa—, pongamos ante nuestros ojos alguna idea verdadera, cuyo objeto sepamos con la mayor certeza que depende de nuestro poder de pensar y que no tiene ningún objeto en la naturaleza: en semejante idea, como resulta de lo dicho, podremos estudiar más fácilmente lo que buscamos"[23].

La definición generadora de la esfera, por tanto, no se utiliza para ejemplificar. Spinoza se interesa en ella en tanto idea verdadera, la recorre cuidadosamente para *investigar,* para *estudiar* la forma propia del pensamiento verdadero. Recurre a una descripción casi fenomenológica de una idea verdadera determinada para aprehender la esencia de la idea verdadera. Aquello que hace que la esfera geométrica sea una idea verdadera, será lo que haga que sea verdadera "la idea verdadera". En esta operación mental no se incurre, propiamente, en una transpolación del plano geométrico al de las esencias en general, sino que se registra una identidad. La validez en ambas instancias tiene el alcance de un universal concreto. En un caso de la idea verdadera se da toda la verdad de las ideas verdaderas. Más que ejemplo, la esfera geométrica es material de investigación. Por eso habrá un hallazgo de *la* verdad y no aclaración mediante un símil.

El ejemplo *único,* de índole matemática, pese al nombre que le da, excede también los límites de un recurso expositivo. Lo aduce respecto de la teoría de los modos de la percepción, en los parágrafos 23 y 24 del *Tratado.* Por percepción entiende toda representación dada en el espíritu. El propósito es determinar los modos de la percepción en las proporciones. El problema consiste en precisar un cuarto número en una serie proporcional, en que el primero es al segundo como el tercero a la cantidad incógnita. Los modos utilizados para resolver la dificultad corresponderán a los modos de la percepción. Unos se sirven de un cálculo que les ha sido enseñado, que conocen "de oídas". Otros se ajustan a un procedimiento general que recogieron tras una "experiencia vaga". Los matemáticos se basan en una demostración, según la cual el producto del primer número por el cuarto es igual al que resulta de multiplicar el segundo por el tercero. Todos ellos no ven la propiedad adecuada de los números propuestos, cuando en una cuarta instancia es posible captarla

[23] Ib., 71 y 72. Trad. O. Cohan, pp. 42-43.

intuitivamente, sin proceder a las operaciones antes indicadas. Los dos últimos modos superiores de la percepción dependen, respectivamente, de un razonamiento matemático o de la intuición de una esencia matemática. Están calcados de la síntesis o del análisis geométrico. Cuando discurría así, Spinoza ha tenido a su lado los *Elementos* de Euclides, puesto que se remite a la proposición XIX del Libro VII que entonces cita. Los modos legítimos de la percepción y, por consiguiente, las ideas verdaderas que les son correlativas, se afianzan en suelo matemático.

Por lo demás, el "ejemplo único" no figura únicamente en el *Tratado*[24]. Antes aparece en el *Breve Tratado* y después se le hallará en la *Etica*[25].

En el *Breve Tratado,* el conocimiento indirecto de una cosa por inferencia es denominado "creencia verdadera". La proporción es propuesta como una regla de tres. En este tercer modo de adquirir los conceptos, el hombre los forma porque "la razón le dice que según la propiedad de los números proporcionales es así y no puede ser de otra manera". En una nota, Spinoza agrega que en los tres primeros niveles de la concepción, los conceptos son "causados por los objetos, cada uno según su especie". El entendimiento se muestra pasivo ante el objeto en este primer ensayo del sistema spinociano, a diferencia del *Tratado* y de la *Etica,* en los que el espíritu es concebido en la activa espontaneidad de la verdad intrínseca. En el cuarto modo de adquirir los conceptos, siempre según el *Breve Tratado,* no es necesario razonar, "porque de su intuición clara percibe, inmediatamente, la proporción en todos los cálculos".

Conviene recapitular lo dicho hasta ahora. La forma geométrica aparece ya en el *Breve Tratado*[26], a excepción del *Primer Diálogo,* en que se recoge muy tempranamente el naturalismo inmanentista y monístico del filósofo. En el *Segundo Diálogo,* cronológicamente próximo al anterior, surge también muy tempranamente el recurso geométrico. A la razón disminuida en tanto simple "creencia verdadera", corresponde un espíritu que forma sus conceptos bajo la influencia del objeto. El mate-

[24] Parte II, cap. I, 3. Ed. cit., p. 101.

[25] II. prop. XL, esc. II.

[26] Víctor Delbos comenta: "Cuando redactaba o dictaba el *Tratado* propiamente dicho, debía tener ya en la mente el método de exposición geométrica, del cual el Apéndice ofrece un ensayo". *Le Spinozisme,* Vrin, París, 1926, p. 192.

matismo se acentúa en el *Tratado*. Se desvanece la pasividad del entendimiento, cediendo lugar a una razón activa que reluce en la verdad intrínseca. El modelo geométrico se presenta, pues, prematuramente en el spinocismo, aunque precedido de una intuición metafísica fundamental, que es independiente de él. La geometrización habrá de culminar más tarde, pero antes de referirnos al *ordine geometrico demostrata* de la *Etica*, es necesario estudiar la demostración *more geometrico* de los *Principios de la Filosofía de Descartes*, escrito que antecede a aquella obra.

Con todo, es imposible no intercalar aquí un breve *excursus* sobre el primer *Diálogo*. Rolland Callois señala la posibilidad de que haya sido escrito en español, aunque no aduce ninguna razón. Pero debe tenerse en cuenta que los escritos y la correspondencia de Spinoza están en latín. El holandés sólo es utilizado tardíamente, en la traducción del *Pentateuco* y del *Tratado del Arco Iris*, por lo que queda excluido como lenguaje posible del *Primer Diálogo*. Cierto es que el *Breve Tratado* nos ha llegado en esa lengua, pero hay que considerar que es una versión del texto latino infortunadamente perdido. En el círculo de estudios de Rijnsburg, Spinoza se dirigía a los colegiantes también en latín. Esta es, por tanto, su lengua filosófica habitual.

No obstante, tras breves estudios de latín, los inicia recién seriamente en 1652 –el año en que escribe el *Segundo Diálogo*–, en la escuela latina de Van den Enden. En 1651, en que se data el primer *Diálogo*, o en una fecha anterior en que también es posible que haya sido escrito, Spinoza aún no manejaba el latín. Con Van den Enden también mejora su holandés. Restan como posibilidad el portugués y el español. El primero es su lengua materna, pero ese idioma no posee la importancia cultural que tiene el español en aquella época. En cambio, entre 1639 y 1650 ha estudiado en una escuela hebrea de Amsterdam, en la que las clases se impartían en español. El hecho revela el dominio del español por parte de Spinoza, a la vez que la importancia de este idioma entre los judíos de Amsterdam. Las posibilidades mayores están por que haya escrito el primer *Diálogo* en nuestra lengua, lo que es sobremanera significativo para la filosofía hispánica. Lo es, porque estamos ante el primer escrito que se conozca de Spinoza y en él se contienen los principios fundamentales de su filosofía, que al ser maduramente desarrollados después, con-

ducirán al sistema definitivo. Según este análisis personal, un tanto especulativo, el naturalismo inmanentista de Spinoza habría sido el fruto temprano de un espíritu que piensa en español. El hecho es, sin duda, relevante para la filosofía de habla hispánica.

IV

En la exposición de las dos primeras partes de *Los Principios de la Filosofía,* Spinoza procede a armar las piezas de la doctrina cartesiana de acuerdo con el modelo geométrico. El pensamiento del filósofo francés es embalado en las rígidas cubiertas de las definiciones, teoremas, axiomas, demostraciones, escolios y corolarios. Lo somete a una operación que siempre rehusó Descartes, salvo el breve esbozo que ensayó en las *Respuestas a las Segundas Objeciones.* Cedió a regañadientes ante la insistencia de su amigo Mersenne, pero dejó testimonio de su oposición. Se resigna y puntualiza: "trataré aquí de imitar la síntesis de los geómetras". Parte de la doctrina cartesiana es reacia a la manipulación matemática. "Este género de exposición —se disculpa Spinoza— impediría que se captase bien todo, de una sola mirada, como en un cuadro"[27]. Subsana la dificultad con una Introducción escrita a la manera tradicional.

La renuencia de Descartes no es fortuita. El filósofo llegó al principio del cogito tras una reflexión laboriosa. No lo reconoció sin más como fundamento cierto de la metafísica. Antes de promoverlo a la categoría de un primer principio, había pensado esa evidencia, pero sin percatarse de su privilegiada validez. En las *Reglas para la Dirección del Espíritu,* aparece un cogito que podría calificarse de precartesiano. En la Regla III, por ejemplo, ostenta el limitado alcance de ilustrar la intuición. "Cualquiera puede ver así por intuición —explica—, que existe, que piensa, que el triángulo se define por tres líneas, que la esfera por una sola superficie..."[28]. El cogito figura en un rango equivalente a la intuición del triángulo o de la esfera. Dista mucho de exhibir la categoría de un fundamento óntico - gnoseológico. En cambio, a Spinoza no le aconteció tro-

[27] *Los Principios de la Filosofía de Descartes,* I. Intr. Ed. cit., p. 210.

[28] Descartes, *Oeuvres et Lettres,* textos presentados por A. Bridoux. La Pléiade, Gallimard, 1958, p. 44.

pezar con la dificultad que el filósofo francés denuncia en las *Segundas Respuestas,* a saber, que en la "metafísica, la principal dificultad es concebir clara y distintamente las primeras nociones"[29]. Diferente es el caso de la geometría, en la que las primeras nociones son fáciles de comprender. A causa de no ser impedido por esta traba, la visión spinocista del naturalismo panteísta es muy temprana, anterior a los veinte años.

El recelo cartesiano acerca de la eficacia de la síntesis geométrica es perceptible de lejos. Descartes discurría siguiendo la vía analítica, va de las consecuencias a los antecedentes necesarios, de las ideas complejas a las simples, del conocimiento obscuro y confuso a otro claro y distinto. Tuvo que trazar un camino para andarlo, o mejor, lo construyó junto con recorrerlo. Lo prefiere tanto como método de descubrimiento como de exposición, y de él se sirve para comunicar sus concepciones a los espíritus interesados. Spinoza, por el contrario, a raíz del hallazgo de su verdad filosófica casi en la adolescencia, no necesita salir a buscarla, sino ante todo precisa extraer de la intuición primaria el extraordinario contenido que en ella presentía. Para transitar del todo a las partes inmanentes, de la substancia a los modos, de los antecedentes a las consecuencias necesarias, del *Primer Diálogo* al *Breve Tratado* y a la *Etica,* se ve instado a recurrir a la reflexión sintética de los geómetras. Precisa explicitar el punto intuitivo en la vasta superficie del sistema. De no apelar al instrumento de mayor poder de despliegue, esto es, la deducción sintética, se habría recluido en una visión borrosa, vaga, de atmósfera cuasimística.

Todo esto no implica aminorar la importancia del matematismo cartesiano. Descartes ha propuesto una "matemática universal" como ciencia general del saber. Disocia el orden y la medida propios de las ciencias exactas, del número y de la figura. Aplica aquéllos a los problemas filosóficos. Conserva el método de tan excelentes resultados en la aritmética y la geometría. Formula una especie de "pre-matemática", que hunde sus raíces en la razón misma, que es una a la par con ella. La luz cartesiana que ilumina la variedad incierta de las cosas, es semejante a "la luz de mediodía"[30] de Spinoza, que posee el privilegio de no arrojar sombra.

[29] Ib., p. 389.

[30] *Etica,* I, xxxiii, esc. 1. Ed. cit., p. 398.

En ambos, la sabiduría que aclara los misterios del mundo es luz racional, matemática, pero en uno resplandece la deducción analítica, mientras en el otro brilla la deducción sintética.

Antes que a Spinoza, a Descartes le ha despertado curiosidad la evidencia de que "la aritmética y la geometría y las otras ciencias de la naturaleza que tratan cosas simples y muy generales, contienen algo cierto e indubitable, sin preocuparse mayormente si ellas existen en la naturaleza"[31]. En la Primera de las *Meditaciones,* la verdad parece ceñirse a un patrón matemático, en el sentido de no estar la verdad ligada a la existencia del objeto, concepción similar a la verdad intrínseca de Spinoza. Todavía más, en la *Quinta Meditación,* el filósofo fija la mirada en ciertas naturalezas eternas e inmutables, como el "triángulo, que aunque no exista tiene una esencia, una forma, una naturaleza determinada". Esta idea y las de las otras figuras geométricas, aunque sólo se afirmen en el suelo del pensamiento, son verdaderas porque se las conoce clara y distintamente. Las esencias matemáticas "son alguna cosa y no una pura nada —apunta—, porque es evidente que todo lo verdadero es alguna cosa . . ."[32]. De acuerdo con el cartabón matemático indicado, todo lo que se reconozca con claridad en otras esencias habrá de ser igualmente verdadero, como la esencia divina, para no citar sino la principal. El argumento ontológico se modela aquí, según se ve, de acuerdo con las esencias matemáticas.

No obstante, el matematismo cartesiano es extraño al "more geometrico demostrata". Louis Meyer, amigo de Spinoza y responsable de la publicación de *Los Principios de la Filosofía de Descartes,* lo percibió claramente. En el Prefacio que sirve de presentación de la obra, especifica que el filósofo francés procede según el método demostrativo de las matemáticas, pero agrega: "sin embargo, no es aquel que se usa en los *Elementos* de Euclides y en otras geometrías"[33]. Por eso, Spinoza fuerza el pensamiento cartesiano al exponerlo según el "modo geométrico" euclidiano, que Descartes desecha. Lo introduce en el zapato chino de las definiciones, axiomas, lemas, demostraciones, corolarios y escolios. Sella cada demostración con las clásicas letras de los textos geométricos: Q.

[31] *Med.* I. Ed. cit., p. 270.
[32] *Med.* V. Ed. cit., p. 311.
[33] Ed. cit., p. 205.

E.D. El armazón sostiene una filosofía que le es refractaria y que, por lo demás, tenía su propio apoyo en el análisis deductivo. Paradójicamente, se utiliza el andamiaje euclidiano para levantar un edificio ya construido. En este caso, el "modo geométrico" es sólo un lenguaje diferente para explicar lo mismo. Spinoza hizo con la filosofía cartesiana lo que con antelación había efectuado con la propia, en el Apéndice del *Breve Tratado*. Pero mientras el lenguaje deductivo-sintético constriñe a Descartes, la autogeometrización no desvirtúa el pensamiento spinociano, puesto que había sido elaborado por una mente euclidiana.

Aun en esta fase inicial del análisis, se patentiza ya la ambigüedad del término "sistema formal" para designar la configuración de un sistema filosófico. En los *Principios de la Filosofía de Descartes,* el "modo geométrico" o "sistema formal geométrico", tiene el significado de una exposición según el uso de los geómetras. La filosofía cartesiana es extraña a la sistematización geométrica a que es sometida. Se le aplica algo extrínseco a su naturaleza. El esquema expositivo no es visual, como los diseños gráficos, por ejemplo, con que Alexandre Matheron fija las proposiciones de algunas partes de la *Etica* y de un capítulo del *Tratado Político*[34]. El ordenamiento geométrico es reflexivo, intelectual, razonado deductivamente. Exige ser visto como en un cuadro, pero por los ojos mentales que conciben. En todo caso, el "sistema formal" rige aquí sólo como esquema y exposición accesorios a la doctrina que geometriza.

En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* a pesar de faltar la secuencia geométrica en la ininterrupción del discurso, el influjo geometrizante no es difícil de percibir. Tiene la calidad de un método, esto es, "de la mejor vía a seguir para alcanzar el conocimiento verdadero de las cosas". Excede los límites de un recurso expositivo al extenderse al terreno del método. Pero la equivocidad del concepto "sistema formal geométrico" introduce, además, otra dimensión, consistente en el influjo que ejerce sobre la doctrina misma. Testimonios de este nuevo nivel de determinación se encuentran en las ideas de la razón y de la intuición, en la naturaleza intrínseca de la verdad, en la independencia de la idea respecto del objeto, en las definiciones genéticas. En el tercer sentido

[34] Anexo de *Individu et Communauté dans Spinoza*. Editions de Minuit, 1969, p. 616-22.

anotado, el "sistema formal geométrico" se incorpora en la interioridad de la doctrina, de algún modo la conforma al intervenir sobre el contenido.

En consecuencia, el "sistema formal geométrico" se resuelve en Spinoza, en el triple plano expositivo, metódico y doctrinario. Un imperialismo teórico lo insta a converger hacia el sistema total. Al lanzar una piedra en aguas quietas, el punto de caída se explaya en círculos concéntricos de crecientes diámetros. Animado por un impulso similar, el punto metafísico de caída, la visión del Todo en el *Primer Diálogo,* se ensancha gracias a la fuerza expansiva del sistema formal. Pero el poder de éste es tan dominante, que tiende a invadir el régimen del sistema.

V

Para entender, cabalmente, el nexo entre el sistema formal y el fondo de la filosofía spinociana, es indispensable realizar un recorrido previo antes de ingresar al complejo suelo de la *Etica.* Si se precisa la importancia que el filósofo concede a la Razón en el *Breve Tratado* y en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* el paso se tornará más fácil y ligero.

Los conceptos de la Razón son denominados "creencia verdadera", en el *Breve Tratado.* La creencia verdadera es una recta creencia, que jamás engaña a quien la emplee correctamente. Pero de todas formas, es sólo una convicción nacida del entendimiento. Se le concede crédito o confianza; ella no se hace valer por sí misma. En tanto creencia, algo la aproxima a la "creencia simple" del conocimiento de oídas o por experiencia vaga. Por muy verdadera que sea la "creencia verdadera", tiene un lado vuelto hacia la opinión, a las certidumbres que por no ser del todo firmes, se disuelven en la incertidumbre. El pensamiento discursivo es creencia fundada, mientras el conocimiento claro y distinto descansa en sí mismo. Este último saber superior tampoco puede errar, porque es una intuición clara originada en el sentimiento y goce de la cosa misma. Está más allá del arte de razonar. El conocimiento intuitivo y directo de la cosa misma prepondera sobre el discurso deductivo e indirecto. En la creencia verdadera, la Razón no determina el objeto en sí mismo, sino que lo mediatiza a través de una inferencia. Entre la ausencia y la pre-

sencia del objeto, se produce un corte profundo, que aleja a la creencia verdadera del verdadero conocimiento claro y distinto.

Por otra parte, los grados del saber poseen, además de la validez teórica, un valor ético. El saber es imprescindible para llegar al bien supremo. El conocimiento verdadero es vida verdadera. Las fuentes de la verdad serán estimadas en la medida en que satisfagan las aspiraciones espirituales. Rechazada la creencia simple, fábrica de las pasiones incontenibles, de la creencia recta surgen los buenos deseos. La sobrepasa el conocimiento claro y distinto, que engendra el amor puro y verdadero. El correlato moral de la razón y de la intuición es diverso, así como difieren en el valor teórico. "Por la razón y el cuarto género de conocimiento advenimos a nuestra felicidad . . . El conocimiento razonado no es primordial en nosotros; sólo es un grado que nos eleva al fin que deseamos. Es como un espíritu bueno, sin error ni engaños, que nos lleva al anuncio del soberano bien para estimularnos a buscarle a él mismo y a unirnos a él —unión que es nuestra suprema salvación y felicidad"[35].

La posición es similar en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* aunque con matices significativos. La deducción sintética es referida a una percepción que "concluye la esencia de una cosa de otra cosa". Los matemáticos que siguen las demostraciones de Euclides razonan así. Mas, "aunque sea cierta, una conclusión es insegura . . . ; cuando se conciben las cosas de modo abstracto, pronto uno se encuentra bajo el imperio confuso de la imaginación"[36]. De no adoptarse las debidas precauciones, la opinión la atrae hacia sí. La razón es verdadera, pero inadecuada, porque no proporciona la esencia misma de la cosa, porque no llega a ella directamente. En oposición a la razón discursiva, el pensamiento intuitivo coge la esencia adecuada de la cosa, llega a cómo es en sí misma, aunque a veces arribe por la causa próxima, o sea, desde Dios y sus atributos. La intuición conoce adecuadamente, esto es, aprehende el objeto por su sola esencia. Porque percibe la cosa directamente y por la sola esencia, la intuición es segura, no riesgosa como la Razón. La certeza intuitiva es "la esencia objetiva misma, es decir, el modo cómo sentimos la esencia formal es la certeza misma . . . Para tener la certeza de lo verda-

[35] *Breve Tratado,* II, xxvi, 2 y 6. Ed. [36] *T. R. E.,* 21, nota 2. Ed. cit., p. 164. cit., p. 143.

dero, no se precisa de otro signo que la posesión de la idea verdadera"[37]. Al ajustarse a la norma de la idea verdadera y adecuada, la ciencia intuitiva instala al espíritu en las cosas que importa saber "para la más alta perfección que el hombre pueda alcanzar"[38].

El camino racional no conduce al bien supremo. Por consiguiente, es infructuoso detenerse en este modo de la percepción, inseguro a causa de ser indirecto y abstracto. En la vía de la Razón se embosca el error como posibilidad amenazante. Igual que en el *Breve Tratado,* la eficacia ética es discutible y aleatoria. Es verdad que la percepción racional discursiva ha dejado de ser una mera "creencia recta", pero el conocimiento que proporciona de las cosas es mediato, inadecuado e indirecto. El desnivel valorativo de la Razón amengua un tanto respecto de la ciencia intuitiva. Se suaviza levemente, más es luz pálida si se la compara con el deslumbrante esplendor del saber claro y distinto. Verdadera y a la vez inadecuada, escapa a la Razón la esencia de las cosas, junto con mostrar un poder muy limitado en la obtención de la plenitud espiritual.

Por el contrario, la Razón discursiva cobra importancia en la *Etica.* Aunque mantenga la eminencia, la balanza ya no se desequilibra tan rotundamente en favor de la intuición. Se esfuma el desdén de la "creencia recta" para transfigurarse en una Razón apetecida. La metamorfosis se produce en la medida en que Spinoza atribuye a la Razón ciertos componentes matemáticos. El término de la impermeabilidad de las castas teóricas corre a parejas con el pasaje del *more geometrico demostratae* al *ordine geometrico demostrata.* La distinción entre ambos no es simple ni tampoco parece haber sido justipreciada. Aquí se transita en un terreno de fácil tropiezo.

Mos alude al comportamiento, a la conducta tanto física como moral, pero no determinada por la ley, sino por el uso[39]. Designa la costumbre. *Mos geometricus* significa, por ende, "a la usanza de los geómetras", según "lo acostumbran". El problema se complica, porque una cosa es la costumbre y otra lo acostumbrado. Es decir, la costumbre es el hábito y

[37] Ib., 35. Ed. cit., p. 169.
[38] Ib. 25, 4. Ed. cit., p. 166.
[39] Cf. A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine.* Klincksieck, Paris, 1960.

también aquello en que consiste la costumbre. Pudiera ser que la usanza geométrica se redujese a una forma de ordenar una determinada materia, en cuyo caso *mos* y *ordo,* costumbre y orden, serían difícilmente discernibles. El geómetra tendría la costumbre —*mos*— de introducir un orden —*ordo*— que es el propio de su disciplina. De ahí que algunos, por inadvertencia, usen ambos términos indistintamente. El quidproquo aparece en el *Spinoza* de R. Misrahi[40], por ejemplo, al mencionar la *Etica* como "more geometrico demostrata", cuando la edición príncipe de la *Opera posthuma* titula "ordine geometrico demostrata". El "more geometrico demostratae" es el de *Los Principios de la Filosofía de Descartes.* Víctor Delbos incurre en análoga negligencia cuando refiriéndose al *Breve Tratado* expresa que "sin ser compuesto *more geometrico* como la *Etica*"[41]. No obstante, Spinoza utiliza *more* en su ensayo de geometrización de la filosofía cartesiana y *ordine* en su obra maestra.

Hasta aquí las consideraciones se mueven en torno del latín clásico, que no es el del filósofo. Antes de él, Descartes empleó el mismo giro, "more geometrico dispositae", en las *Segundas Respuestas.* Allí explica a Mersenne: "En cuanto a su consejo de disponer *meis rationibus more geometrico* . . .[42]. A continuación especifica: *in modo scribendi geometrico,* a la "manera de escribir de los geómetras". *Mos* alitera con *modus,* así "in morem", o sea "al modo de", "a la manera de". En el "modo" de escribir geométrico, Descartes distingue entre el orden y la demostración. El "orden" de los geómetras es parte del "modo geométrico", que se completa con la demostración, *rationem demonstrandi.* Esta demostración puede hacerse por análisis o resolución, o bien por síntesis o composición. En suma, el *modo geométrico* es el género, siendo las especies el "orden" y la "demostración". Es interesante insistir en que distingue entre el "orden" y la "demostración".

Los Principios de la Filosofía de Descartes son "more geometrico demostratae". Es decir, Spinoza no utiliza el "modo geométrico" en el mismo sentido de Descartes en este texto. Lo usa con el alcance restringido de "demostración", sin referencia al significado cartesiano, que también

[40] Ed. cit., p. 195.
[41] *Le spinozisme.* Ed. cit., p. 192.
[42] Ch. Adam y P. Tannery, *Oeuvres de Descartes.* Vrin, París, 196[illegible] Vol. VII, 210, 1.4-10.

incluye el de "orden". En cambio, en la *Etica* restablece implícitamente el "modo geométrico" de Descartes, al titular "ordine geometrico demostrata", pues aquí se reúnen los elementos "orden" y "demostración" discernidos por el filósofo francés. La reposición del sentido cartesiano del "modo geométrico", sin embargo, es más nominal que efectiva, más terminológica que real.

Desde luego, ambos filósofos desacuerdan en la forma de entender el "orden" y la "demostración". El orden cartesiano es "el orden de las razones", mientras en Spinoza siempre es también el orden del ser. Respecto de la demostración, Descartes se afianza en la fase analítica de la deducción, en contraste con Spinoza, que se inclina, abiertamente, por la síntesis deductiva. Tampoco es casual que en la *Etica,* el filósofo substituya la expresión "more geométrico" por la de "ordine geométrico". El reemplazo es significativo, porque equivale a que el modelo matemático del sistema cobre una importancia inusitada. La ciencia del espacio abandona la modesta jerarquía de un recurso auxiliar para los fines de la exposición demostrativa. Es revelador el uso dado por ambos filósofos a "la manera de los geómetras".

Descartes y Spinoza aplican el "modo geométrico" a una misma filosofía en las *Segundas Respuestas* y en *Los Principios de la Filosofía de Descartes,* respectivamente. Aquél lo hace a su propia filosofía, éste a otra con la cual difiere. De todas layas, como antes se dijo, trabajan una materia filosófica disponible, formulada con independencia del nuevo esquema lógico a que se la ajusta. Pudo no haberse realizado la operación geometrizante, y el pensamiento cartesiano habría llegado hasta nosotros sin desmedro ni enriquecimiento. En los dos ensayos matematizantes, la síntesis geométrica se proyecta desde fuera sobre la doctrina, es extraña a las concepciones así remodeladas. La versión sintética del "modo geométrico" es extrínseca al pensamiento cartesiano. Se le sobreagrega, puesto que Descartes ha empleado el análisis para descubrir y demostrar su doctrina. En suma, la implantación de la síntesis deductiva geométrica posee, ante todo, el sentido de un reordenamiento expositivo, de introducir una disposición matemática, tal como lo declara Descartes. Configura una exposición demostrativa adventicia, accesoria, añadida a con-

tinuación de la verdadera prueba. Una obra filosófica no cambia en sí misma porque se le ponga una empastadura geométrica.

En la parte matemática del Apéndice del *Breve Tratado,* Spinoza emprendió antes idéntica tarea con su filosofía. Monta una demostración sobre lo ya demostrado. Siendo la doctrina preexistente respecto de la geometrización, nada varía por arrimar a ella el andamiaje geométrico. No quita ni pone rey, porque la construcción filosófica estaba conclusa cuando se la reafirma en un sostén innecesario. La explanación geométrica con el fin de que el pensamiento se comprenda instantáneamente, en una sola visión, en un cuadro —*in pintura*—, según Spinoza, no agrega, por consiguiente, nada novedoso. En esencia, no va más allá de un reacondicionamiento expositivo.

El geometrismo de la *Etica* es substancialmente diverso. El orden geométrico y el orden filosófico son aquí inseparables. La doctrina no se adosa en forma artificial al armazón geométrico, está incorporada en él. Constituyen una unidad en la que el pensamiento surge del orden geométrico, junto con constituirse éste en la medida en que se despliega la reflexión. A la configuración filosófica le es inherente, intrínseco, el factor matemático, que no se muestra como una mera disposición reordenadora. Si se le resta la formación geométrica, la doctrina no permanece incólume, como ocurre al aplicar el "modo geométrico", sino que se resquebraja y quebranta. Tampoco coexisten ambos como rectas independientes, sin encontrarse jamás. Sólo es posible distinguir ambos planos mediante el arbitrio de la abstracción. El "orden geométrico" no consiste en una exposición que pudiera ser más lúcida. Es ante todo un método de investigar la verdad, es el "ars inveniendi" de Descartes. Conduce a la invención o descubrimiento de la verdad.

No hay que olvidar que el método de algún modo se delínea por el objeto, o sea, contiene una prenoción o idea confusa de la realidad problematizada. Aplicarlo con éxito equivale a una transmutación de la idea obscura y confusa en clara y distinta. Podría decirse que cuando se emplea el método, no sólo se conoce el objeto estudiado, sino que la idea metodológica implícita se aclara a sí misma. "Trataré los vicios y las locuras de los hombres —escribe Spinoza— según el método geométrico". Y agrega, "trataré, pues, acerca de la naturaleza de los sentimientos y de

sus fuerzas, del poder del alma sobre ellos, según el mismo método que en las partes precedentes he seguido respecto de Dios y el Alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos como si fueran cuestión de líneas, planos o de cuerpos"[43]. La prenoción geométrica explicativa es proyectada tanto a Dios como al Alma y sus modos, reforzando la unidad inmanente metafísica mediante el recurso metodológico. Las líneas, los planos y los cuerpos parecen gravitar sobre estas otras realidades más leves y hondas. En esto se divisa un cierto reflejo del método geométrico sobre los objetos metafísicos, una transcripción de la esencia geométrica a la esencia ontológica.

Esta fase del matematismo spinociano es cualitativamente diferente a la demostración según el "more geométrico". Los intereses representados por una exposición más asequible quedan a la zaga. El propósito visible es utilizar el recurso geométrico para investigar la verdad, para descubrirla. Pero la naturaleza de esta nueva etapa no se agota en el ámbito metodológico. El método mismo tiene una implicación metafísica, que legitima la presunción de que el sistema formal habrá de influir, en mayor o menor grado, sobre el fondo de la filosofía spinociana. El pasaje del "modo" al "orden" geométricos está acreditado en los textos de Spinoza. El espíritu geométrico ingresa así al orbe metafísico por rebalse del recipiente metodológico. Es un avance, como ya fue visto, que se trasluce en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* a saber, en la idea de la verdad, en la autonomía de la idea respecto del objeto, en la capacidad engendradora de esencias de las definiciones genéticas. Por lo demás, en este mismo *Tratado,* Spinoza sostiene que mientras "más cosas conoce el espíritu, mejor comprende sus fuerzas y el orden de la Naturaleza", "ordinem Naturae"[44]. Comprender la fuerza del entendimiento corre a parejas con la comprensión del orden de la Naturaleza. El orden del Espíritu está trabado con el orden de la Naturaleza, y como el orden del Espíritu es geométrico, éste habrá de estar en la raíz de la filosofía. Es un texto anunciador de lo que advendrá, plenamente, en la *Etica.*

La introducción de la modalidad geométrica en los escritos de Spinoza no ha de sorprender. Tiene múltiples precedentes en la filosofía. Así, la

[43] *Etica,* III, Prefacio. Ed. cit., p. 468.
[44] Trad. A. Koyré. Vrin, 1961, p. 32, texto latino en p. 33.

Institutio Theologica de Proclo se ciñe al sistema reflexivo de la síntesis deductiva. Este filósofo tuvo un óptimo conocimiento de las obras de Euclides, y el hecho de que uno de sus discípulos prologara una edición del escrito euclidiano *Data,* prueba la alta consideración en que era tenido en la escuela procliana. El *Liber de Causis* desarrolla una teología místico-deductiva de influencia neoplatónica, similar a los *Elementos de Teología* de Proclo. En el siglo XII, Alain de Lille, siguiendo también a Proclo, demuestra sus tesis a partir de teoremas, definiciones y axiomas, tanto en su *Maximae Theologiae* como en *De Arte Fidei Catholicae.* Tomás Bradwardine, en el siglo XIV, reintrodujo el espíritu matemático en las concepciones teológicas. En el siglo XVI, Languet y Henning ensayaron el mismo método en las cuestiones políticas. Un discípulo independiente de Descartes, Geulincx, contemporáneo de Spinoza y también muerto en tierra holandesa, aplicó el modo geométrico en su libro *Methodus inveniende argumenta,* en 1663, año en que Spinoza publica la exposición geométrica de la filosofía cartesiana.

Sin un estudio especial, es imposible la determinación del carácter de estos escritos, en cuanto a que se atengan al modo o al orden geométricos, de acuerdo con la distinción propuesta. En cambio, la influencia del "orden geométrico" en la filosofía de Nicolás de Cusa no ofrece duda. Este filósofo impugna la lógica aristotélica. Piensa que en la ciencia matemática, vale decir la de Euclides, el principio del tercero excluido está excluido. En un polígono de infinito número de lados, la recta se trueca en curva; un triángulo de lados de dimensión infinita se convierte en recta o se reduce a un punto; en un círculo infinito, el arco coincide con la cuerda, etc. . . . Rechaza la disyunción necesaria y acepta la coincidencia de los opuestos. Si el pensamiento matemático de las figuras infinitas se aplica al infinito no figurativo, a la realidad divina, la matemática euclidiana se transforma en una matemática intelectual. La metafísica matemática, que opera con el "Infinito simple y absoluto, que trasciende toda figuración"[45], concilia los opuestos y ejerce una acción unificadora en su teología mística, que de disyuntiva se transfigura en copulativa y

[45] *De la docte ignorance,* I, 12. Alcan, París, 1939, pp. 59 ad.

mediadora. El "orden geométrico" es orden dialéctico y metafísico en la filosofía del Cusano.

El geometrismo es casi atmosférico en el siglo XVII. Incluso se advierte en Pascal, que sentía horror por los espacios infinitos, a la vez que una intensa atracción por la ciencia del espacio. Antes, Descartes con la geometría analítica había reducido el espacio al número, la extensión sensible a la extensión concebida. La repercusión de la hazaña cartesiana fue indescriptible. "La geometría —asevera Pascal— es casi la única de las ciencias humanas que produce verdades infalibles, porque sólo ella sigue el método verdadero, mientras todas las demás están sumidas en una suerte de confusión por un sino natural...". Y prosigue: "Es la única que conoce las verdaderas reglas del razonamiento y sin detenerse en las reglas de los silogismos, que por naturales no pueden ignorarse, se atiene y fundamenta en el verdadero método de dirigir la razón en todas las cosas, el cual casi todo el mundo ignora"[46]. En la terminología de la época, la Geometría abarca el estudio del número, del espacio y del movimiento. También lo precisa Pascal: "toma estos tres diferentes nombres de mecánica, aritmética y de geometría, designando esta última tanto el género como la especie".

Por tanto, el proyecto geometrizante de Spinoza atiende al espíritu de su tiempo. Los testimonios anteriores explican, adecuadamente, el paso de la antesala geométrica a la estancia filosófica. Eso sí que en el sistema de la *Etica,* la antesala se convierte en estancia, al penetrar la ciencia del espacio en la sala privada de la metafísica. Para demostrar esta intromisión es necesario, primero, determinar la naturaleza geométrica de la Razón en el sistema spinociano definitivo. Si la Razón filosófica concibe la doctrina, las huellas de la estructura geométrica deberán quedar estampadas en el sistema. Y, en seguida, será indispensable probar el poder modelador del "orden geométrico" en la filosofía de Spinoza, tarea que emprenderemos a través de la teoría de las causas finales y de la concepción del conatus. Con esto finalizará el presente estudio sobre el "sistema" en el sistema de Spinoza".

[46] *Del espíritu geométrico,* Sec. 1. En *Oeuvres complètes,* La Pléiade, París, pp. 576 y 583. Cf., *supra,* p. 32, nota 31.

VI

La importancia de la Razón crece en la *Etica,* mientras la Intuición decrece un tanto al ceder el predominio absoluto. El destino ligeramente disminuido de la intuición, está anticipado ya en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento.* Tras realzar el conocimiento por la sola esencia en el orden teórico y en el plano del perfeccionamiento del hombre, como si se hablara a sí mismo, Spinoza consigna una decepcionada observación. "Sin embargo –lamenta–, las cosas que hasta ahora he comprendido mediante tal conocimiento, son muy escasas"[47]. A la excelencia de la intuición se opone una eficacia restringida. El menor relieve de la intuición necesitará ser compensado con una mayor efectividad racional.

En la *Etica,* el conocimiento intuitivo es anunciado con cierta desgana: "...Hay todavía un tercero, como lo mostraré a continuación, que llamaremos: Ciencia intuitiva"[48]. El giro "hay todavía", como si dijese "hay además", impresiona como proferido en tono menor respecto del género mayor a que puede llegar el entendimiento. Si a esta forma expresiva, contrastante con la óptima calidad del recurso intuitivo, se une la amarga confesión de la escasez de las cosas que ha comprendido intuitivamente, no sorprende como arbitrario un cierto emparejamiento del nivel racional con el intuitivo. Cierto es que "el supremo esfuerzo del espíritu y su soberana virtud es conocer las cosas por el tercer género de conocimiento"[49]. Pero el carácter eminente de la intuición así consagrado, queda sujeto a un preámbulo racional en la proposición siguiente: "el esfuerzo o deseo de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género de conocimiento, sino del segundo"[50]. El conatus o esfuerzo cognoscitivo superior pasa antes por las ideas adecuadas de la Razón, donde habrá de encontrar la cuna de su nacimiento. Decrece el desnivel entre ambas, lo que es importantísimo para juzgar la relevancia del "orden geométrico".

A Fernand Alquié se debe una penetrante observación sobre el empequeñecido nexo que disminuye la distancia entre el pensamiento geométrico y el intuitivo. Spinoza demuestra que el conocimiento "del se-

[47] *Tratado,* 22. Ed. cit., p. 165.
[48] *Etica,* II, xi, esc. II. Ed. cit., p. 451.
[49] Ib., v, xxv. Ed. cit., p. 639.
[50] Ib., v, xxviii. Ed. cit., p. 640.

gundo y del tercer grado es necesariamente verdadero" (II, XLI). Alquié recalca que el verbo *es* está en singular: "est necessario vera"[51]. El empleo del singular se repite en la proposición que sigue a la anterior: "El conocimiento del segundo y del tercer género, y no el del primero, enseña a distinguir lo verdadero de lo falso". La redacción que da el filósofo a ambas proposiciones tendería a asimilar los dos géneros de conocimiento. La referencia es a *un* conocimiento. La Razón y la intuición no enseñan, propiamente, sino que *el* saber proporcionado por ellas es el que enseña. Es visible la intención de estimar afines a ambos tipos de conocimiento. Tal vez sea excesivo afirmar que se capta algo así como la pertenencia a un género casi común.

Si se atiende sólo a las ideas de la Razón, se comprueba en la *Etica* un criterio apreciativo diverso al del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Antes eran inadecuadas, ahora ya no lo son. "Tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas... Y a este modo de conocer se le denominará: Razón y conocimiento del segundo género"[52]. De verdaderas pero inadecuadas, las ideas de la Razón pasarán a ser verdaderas y adecuadas. La Razón comparte en la *Etica* una dignidad que en el *Tratado* era privativa de la intuición.

El sentido de la idea verdadera y de la idea adecuada, que en esta fase son referidas tanto al conocimiento racional como a la ciencia intuitiva, es un tanto indeterminado en Spinoza. Algo aclara la carta escrita a Tschirnhaus en 1675, cuando la *Etica* ya está terminada: "Entre la idea verdadera y la idea adecuada —precisa el filósofo— no reconozco otra diferencia que la siguiente: la palabra "verdadera" se refiere únicamente al acuerdo de la idea y su ideat *(ideatum)*[53], mientras la palabra "adecuada" concierne a la naturaleza de la idea en sí misma; no existe ninguna diferencia de hecho entre estas dos clases de ideas, si no es esta relación extrínseca". Sea de la Razón o fuere de la ciencia intuitiva, la idea adecuada es intrínsecamente tal, mientras la idea verdadera lo es extrínsecamente. En este último caso es referida al ideat, al objeto, mientras

[51] F. Alquié, *Nature et vérité dans la Philosophie de Spinoza*. Le Cours de Sorbonne. C. D. V. París, 1958, p. 29.

[52] *Etica*, II, XL, esc. II, 3.

[53] "Ideat" equivale a "objeto de la idea".

que no lo es en la idea adecuada. En la calificación de "adecuada", la idea parece estar más en sí misma. Sin duda, son matices y nexos que acercan la Razón a la Intuición.

El proceso de aproximación de ambos géneros del saber, necesariamente ha de reflejarse en la instancia ética. El goce o fruición de lo perfecto exige una idea perfecta del ser perfecto. El amor a Dios o a la Naturaleza es anhelo sin cumplir si no se posee un conocimiento adecuado y verdadero de la substancia. Cuando la Razón discurre con ideas inadecuadas, como sostiene el *Tratado,* el riesgo de caer en los errores de la imaginación no tiene escapatoria; la naturaleza abstracta de esas ideas las torna inconfiables. Pero en la *Etica,* las ideas de la Razón son adecuadas, amén de verdaderas, y el abandono de la inadecuación desvanecerá la eventualidad negativa. Conducen a la idea perfecta de lo perfecto. En la tarea del espíritu humano de alcanzar el sumo bien, la Razón estará al lado de la intuición. Ambas trasponen las brumas de la sensibilidad, que anuncian el bien supremo junto con ocultarlo. Por tanto, en el orden ético, la razón coadyuva con la ciencia intuitiva en la empresa de unir al espíritu humano con Dios, en el deleite de la Naturaleza absoluta. La *Etica* rehabilita a la Razón, que también se abre a la verdadera libertad del sabio.

En los *Estudios Spinocistas* de André Darbon, que fueron recogidos y publicados por Joseph Moreau, el autor sostiene que "la ciencia intuitiva tal como la concibió Spinoza, no se opone a la deducción. Al contrario, involucra una cierta forma de deducción, aunque no sea la de los lógicos"[54]. En una especie de inversión o retruécano, a partir de la ciencia intuitiva y no de la Razón, como hemos ensayado en este análisis, se atenúa la diferencia entre la intuición y la Razón, junto con remitir aquélla a ésta y unirlas en una función complementaria. Otro autorizado comentarista de Spinoza, Víctor Delbos, cuando examina los modos de la percepción en el *Tratado,* estima que "en todo caso, el cuarto modo de conocimiento es tanto la deducción verdadera como la intuición"[55]. La fase de la Razón como "creencia verdadera" en el *Breve Tratado* ha quedado definitivamente atrás.

[54] Presses Universitaires, París, 1946, p. 102.

[55] *Le spinozisme,* Vrin, París, 1926, p. 102.

¿Cuál es la constitución de la Razón? Además de las ideas adecuadas, la Razón conoce las propiedades de las cosas mediante las "nociones comunes". Spinoza destaca la importancia primordial de éstas. "He explicado la causa de las nociones denominadas *Comunes,* que constituyen los fundamentos de nuestros raciocinios"[56]. El filósofo adelanta aquí un paso para determinar la naturaleza de la Razón. Un segundo paso se presiente al recurrir a las "nociones comunes", a un término matemático griego. Si estas nociones se configuran geométricamente, por representar la raíz de la Razón, se da un antecedente para presumir que la Razón spinociana sea una Razón geométrica. Y, en seguida, se atisba lo siguiente: si la filosofía madura de Spinoza es producida por una Razón que discurre geométricamente, geométrico podría ser el fondo del sistema spinociano. Todo esto parece estar contenido en el "orden geométrico" del filósofo.

Las nociones comunes difieren de las ideas universales. Estas últimas se originan en la sensibilidad, que registra las modificaciones corporales. La memoria almacena las imágenes más reiteradamente recibidas y el pensamiento las reúne en virtud de esa repetición. Las ideas universales de Spinoza se asemejan a las "imágenes genéricas" de la psicología. Aunque con alguna restricción, el ser humano imagina el rasgo común de las acciones percibidas. Este *común* inclina a la errónea arbitrariedad de confundir las nociones comunes con las ideas universales. Sin embargo, el contenido común de las ideas universales es sólo aparente. Algunos individuos reparan más en determinados elementos reiterativos y concordantes; otros advertirán mejor trazos diferentes a los anteriores. Una misma y única cosa, a causa de distintos procesos de formación de las ideas, inducirá la elaboración de ideas universales discordantes. De esta manera, del mismo objeto, del hombre, por ejemplo, se dirá que es "un animal de posición erecta", o "el único animal que ríe", o "un bípedo implume" o "un animal racional". Esto explica que las ideas universales sean fuente de desacuerdos, puesto que "nada tiene de extraño que entre los filósofos que procuran explicar las cosas naturales sólo por las imágenes de éstas, se hayan suscitado tantas controversias"[57]. Las ideas universales, en su-

[56] *Etica,* II, XL, esc. I. Ed. cit., p. 448.

[57] Ib. Ed. cit., p. 450.

ma, exhiben un "común" aparente y engendran discusiones. Las nociones comunes, por el contrario, poseen un auténtico "común" y promueven la convergencia en el conocimiento.

La filiación histórica del término acopia más precisiones. En el orden matemático, tienen una raíz euclidiana. En el orden filosófico, las nociones comunes se remontan al estoicismo[57a]. Corresponden a las "Koinai énnoiai" de Crisipo, que Cicerón traduce por "Communes Notiones"[58].

A diferencia de Spinoza, en la lógica estoica las nociones comunes se forman a partir de las impresiones sensibles, que se estampan en la tabla rasa del alma. Parte de las nociones comunes resultan de un proceso en que intervienen la sensación, la memoria y la experiencia. Otra parte de ellas proviene de la enseñanza, aunque de todas formas están ligadas a sensaciones previas. Las primeras se producen naturalmente, sin elaboración técnica alguna, por lo que a esta clase de nociones comunes, de espontánea constitución, se las denomina, asimismo, "nociones naturales" o "prolepsis". A las segundas, se las designa "nociones" sin ulterior apelativo.

Pues bien, según los estoicos, la Razón surge de las nociones comunes, pasando antes por la fase del "sentido común". En la etapa preliminar del sentido común, la Razón aún no es sabiduría. En las nociones comunes se alberga todo lo necesario para que advenga el grado máximo del saber, pero para que la posibilidad se actualice, los contenidos implícitos de las prenociones o anticipaciones han de explicitarse. La definición extrae o desenvuelve lo envuelto en las nociones comunes. La materia cognoscitiva confusamente vislumbrada antes, ahora es objeto de una reflexiva percatación. Si bien aclaradas, las nociones comunes se aíslan unas de otras en el universo del discurso. El avance que conduce de la Razón implícita del sentido común a la Razón explícita de la sabiduría, debe proseguir. Es necesario relacionar las nociones comunes, articularlas, organizarlas en la fluencia del discurrir. A esta postrera y definitiva operación lógica, el estoicismo la denomina "diarthron", término que engloba la idea de análisis y de sistema. Las nociones comunes defi-

[57a] Cf. E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoicisme*. PUF, p. 102. Asimismo, V. Goldschmidt, *Le système stoicien et l'idée de temps*. Vrin, 1953, pp. 159 ad.

[58] Cicerón. *Cuestiones tusculanas*, IV, XXV.

nidas, pero solitarias, encuentran fin a su aislamiento en un orden que las correlaciona y organiza.

Es el momento de comparar las nociones comunes spinocistas con las nociones comunes estoicas. De cotejarlas, surgen cuatro observaciones. *Primera observación:* las nociones comunes del filósofo equivalen a las del estoicismo, a condición de restarles la impresión sensible y la intervención de la fantasía como fuentes originadoras. *Segunda observación:* los estoicos someten a las nociones comunes a una definición, un análisis y un sistema racionales, que en el spinocismo tiene visos de geométrico. La culminación del saber en el sistema concuerda con el plan de la *Etica*. *Tercera observación:* las nociones comunes en tanto espontáneas prenociones se asemejan a la "experiencia vaga" de Spinoza, con la cadena que va de la sensación a la memoria y a la experiencia. Las nociones ya elaboradas y transmitidas por la enseñanza, tienen su correlato en el conocimiento "de oídas" del filósofo. Y, *cuarta observación:* la Razón estoica lleva a la sabiduría, tiene el alcance moral que aparece en el *Breve Tratado,* en el *Tratado* y en la *Etica*. En ellos, la libertad del sabio se sustenta en fundamentos lógicos y metafísicos. En suma, el spinocismo no dista mucho de ser un estoicismo renovado y moderno. No es casual que en la biblioteca privada de Spinoza estuviesen las *Cartas a Lucilio* de Séneca, el *Manual* de Epicteto y los escritos de Cicerón.

"Toda determinación es una negación", manifiesta Spinoza en la Carta dirigida a su amigo Jarig Jelles, en 1674. Hasta aquí las explicaciones sobre la Razón parecen desarrolladas bajo el signo de este principio. Porque no se ha adelantado más allá de indicar que las nociones comunes difieren de las ideas universales. Pero esta determinación las deja indeterminadas en sí mismas, por lo cual conviene soslayar el sino de esta lógica negativa.

Antes de indagar la esencia de las nociones comunes, es útil indicar cuáles son, o sea, hay que proceder a identificarlas. Ya en el Prefacio de *Los Principios de la Filosofía de Descartes,* el filósofo se refiere a ellas. "Y los postulados y los axiomas —escribe—, es decir, las nociones comunes del espíritu, son proposiciones tan claras y evidentes, que con sólo entender correctamente las palabras, no se puede menos que prestarles asentimiento[58a]. En la *Etica,* tras argumentar sobre la infinitud necesaria de

[58a] Ed. cit., p. 203.

toda substancia, afirma: "... además, esta proposición sería para todos un axioma y sería considerada como noción común"[59]. Las nociones comunes son las definiciones, los axiomas y los lemas. *"Koinai énnoiai"*, noción común, denomina Euclides a los principios axiomáticos de la geometría. Spinoza tenía en su biblioteca particular los *Elementos,* obra que cita con frecuencia. En las *Segundas Respuestas,* Descartes titula "Axiomata Sive Communes Notiones".

La afinidad entre las esencias geométricas y las nociones comunes desde ya resalta en el plano terminológico. Como los axiomas, las nociones comunes son claras y evidentes, lo que hace innecesario demostrar la verdad que afirman. Más todavía: constituyen principios que hacen posible la demostración de otras proposiciones. Las nociones comunes, en seguida, no son formales, vacías, porque están colmadas por una esencia que es, precisamente, la que se despliega en las definiciones, axiomas, postulados y lemas, todos los cuales sirven de principios para las demostraciones de la *Etica*. Si se sistematizasen las nociones comunes, se obtendría una tabla similar a la tabla kantiana de las categorías, aunque con una salvedad, pues las nociones comunes no siempre precisan ser deducidas. Tampoco la noción común es sólo un concepto de la Razón.

¿Por qué son "comunes" las nociones comunes? "Hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres"[60] —responde Spinoza. Si todos los individuos están dotados de Razón, por ser las nociones comunes el fundamento de la Razón, habrán de ser comunes a todos los seres humanos. El "orden geométrico" es el orden de las nociones comunes. La Razón discurre desde las nociones comunes, que son así principios del pensamiento. Si se asemejan a las esencias geométricas, la Razón discursiva será una Razón geométrica. En la Razón, las nociones comunes no se articulan e integran según la relación de género a especie, sino de acuerdo con nexos necesarios que son independientes de la extensión lógica. La Naturaleza, o la Substancia, o Dios, las tres denominaciones de lo Uno, o lo que es igual, el Todo, no es un género. No obstante, en la infinitud de su inmanencia queda enclavada la realidad entera. El ser absoluto no es el género máximo porque en razón de ser único es singular. Pero a la vez es universal, pues todo lo reúne en su seno. Empleando una termino-

[59] Etica, I, viii, esc. II. Ed. cit., p. 371. [60] Ib., II, xxxviii, Cor. Ed. cit. p. 447.

logía hegeliana, podría ser asimilado a un universal concreto, jamás a un universal abstracto.

El racionalismo tradicional, al que Descartes impugnó risueñamente en la batología del árbol de Porfirio, de crecimiento tautológico, nada tiene que ver con el racionalismo spinociano. La analogía tomista, que recurre a los símiles al pensar la substancia absoluta, tampoco tiene cabida en las nociones comunes de la Razón, que están en un orbe que no es el mundo de las ideas universales de la imaginación. Las nociones comunes desplazan y estiman caducas las imágenes de la fantasía. A fortiori, la vía empírica de la sensibilidad es declarada intransitable. Resta la Razón spinociana, que discurre geométricamente al atenerse al orden propio de la ciencia del espacio. Opera con nociones comunes, articula y establece el ordenamiento del sistema de acuerdo con la síntesis deductiva. Así, pues, nuevamente se desemboca en la afinidad entre los principios de la Razón y las esencias geométricas.

Las nociones comunes, además, fuera de ser comunes a todas las mentes, son también comunes a todos los objetos. "Agregad que los principios de la Razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas"[61]. Constituyen principios del ser y del pensamiento, distinción que, por lo demás, es un sin sentido en la filosofía de Spinoza. El fundamento representado por las nociones comunes sostiene, por ende, tanto a la razón como a las cosas. Tiene una consistencia lógica y ontológica a la vez. Este *común* auténtico de las cosas se refrenda en un lema, presentándose una situación curiosa, porque si los lemas son nociones comunes, he aquí un lema de un lema, una noción común de una noción común. "Todos los cuerpos tienen alguna cosa de común"[62], apunta Spinoza. Propone, o mejor, asevera una verdad clara y distinta, no necesitada de demostración, o sea, una verdad de la naturaleza propia de las nociones comunes.

Spinoza reafirma, asimismo, la consistencia óntica de las nociones comunes en el *Tratado Teológico-Político*. Cuando examina el pensamiento de los Profetas y del Espíritu Santo, indica que "lo mismo que en el estudio de las cosas naturales, debemos procurar, ante todo, descubrir las

[61] Ib., XLIV, cor. II, dem. Ed. cit., p. 456.
[62] Ib., lema II. Trad. de F. Alquié. PUF, París, 1966, p. 52.

realidades más universales y comunes a la Naturaleza entera, como el movimiento y el reposo, igual que hallar sus leyes y reglas, que la Naturaleza observa siempre y por las que actúa constantemente, para ir de ahí por grados a las cosas menos universales"[63]. Es un texto importante, porque acerca de las investigaciones bíblicas reitera el plan de la *Etica,* que se mueve geométricamente desde la substancia a los atributos, desde los modos infinitos a los finitos y menos universales de las cosas en su particularidad. También en el plano histórico, la consistencia ontológica de las nociones comunes se suma a la validez lógica. El ser y el pensamiento no están sólo envueltos en la red matemática, sino que aparentan tener una composición geométrica.

Si se inquiere la filiación de las nociones comunes, la búsqueda ha de remontarse al origen único, a la Naturaleza o Dios. Estos fundamentos de la Razón están incorporados a "la serie de las cosas fijas y eternas... se las indagará en las leyes en ellas inscritas, como en sus verdaderos códigos, leyes que rigen la existencia y ordenan las cosas singulares"[64]. Por eso, cuando la Razón conoce mediante las nociones comunes, se afianza en las cosas fijas y eternas, esto es, concibe bajo la forma de la eternidad. "En la naturaleza de la Razón está percibir bajo una cierta especie de eternidad"[65]. De ahí que mientras "más conocemos las cosas singulares, más comprendemos a Dios"[66].

Así, pues, el rango de las nociones comunes es eminente, porque "nuestro espíritu en tanto percibe las cosas en la verdad, es una parte del entendimiento divino y, por consiguiente, es necesario que las ideas claras y distintas del espíritu sean verdaderas como necesariamente son las de Dios"[67]. Aunque no sea en una dimensión infinita, Dios constituye la esencia del espíritu humano, por lo cual cuando éste percibe una cosa es Dios que posee la idea correspondiente[68].

Las nociones comunes y sus enlaces son similares a las esencias geométricas y sus nexos. Estando constituida por nociones comunes, la Razón ha de ser, en virtud de lo antes expuesto, Razón geométrica. Más todavía:

[63] Cap. VII. Ed. cit., p. 773.
[64] *T. R. E.,* 100 y 101. Ed. cit., p. 193.
[65] *Etica,* II, XLIV, cor. II. Ed. cit., p. 455.
[66] Ib., V, XXIV. Ed. cit., p. 638.
[67] Ib., II, XLIII. Ed. cit., p. 454.
[68] Ib., XI, cor. Ed. cit., p. 421.

siendo la Razón humana parte finita de la Razón infinita de Dios, de algún modo el "orden geométrico" se introduce en la inmanencia del orden divino. A esta altura, el "modo geométrico" se desdibuja en un trasfondo remoto, sin más importancia que representar un recurso disponible de exposición. En cambio, el "orden geométrico" ocupa un primer plano, al ser transferido a la doctrina filosófica misma. El método y las concepciones que engendra, el sistema formal y el sistema doctrinario, son indiscernibles en el sistema maduro de la *Etica*. La geometrización progresiva del pensamiento de Spinoza repercute sobre la doctrina filosófica. El tránsito del modo al orden geométrico preside la fase final del spinocismo. El resultado es una unión íntima. Por eso, la propagación de los elementos matemáticos en el ámbito del sistema, desata el nudo representado por la "paradoja del sistema", al que se hizo referencia en las primeras páginas del presente estudio[69].

VII

Tras explicar el geometrismo de la Razón spinociana, corresponde inquirir ahora los efectos geometrizantes de dicha Razón sobre el sistema doctrinario. El tema se presenta solo, sin necesidad de ser convocado: la confrontación de la "substancia" en Spinoza con el "espacio" en la Geometría. Pero la correspondiente investigación sería vasta y compleja, por lo que no es aconsejable radicarla en este trabajo. La conveniencia de probar in concreto la transfiguración del geometrismo en doctrina filosófica, sin duda, persiste. No proceder a hacerlo, equivaldría a detenerse a mitad de camino. Siendo así, nada mejor que referir esta exigencia a concepciones más restringidas, pero esenciales en el spinocismo.

El filósofo ha reconocido la importancia de las matemáticas en la solución del problema de las *causas finales*. No obstante el área un tanto reducida, el problema está conectado con la naturaleza de Dios, la ignorancia de sus designios, la perfección divina, la creación, la necesidad o el azar en la Naturaleza, los milagros, el orden de la Naturaleza, las ficciones y delirios del hombre, el bien y el mal, las valoraciones humanas, etc. En

[69] *Supra*, pág. 15.

las causas finales se entrecruzan la teología, la metafísica, la gnoseología y la axiología. Sin embargo, de todo este mundo de problemas, deberá ser dejado aparte aquello que no tenga una atingencia directa con la cuestión planteada, esto es, el propósito de mostrar en una doctrina, concretamente, la acción matematizante del "orden geométrico"

En relación con las causas finales, Spinoza reconoce que "la verdad permanecería para siempre oculta al género humano, si la Matemática, que no se ocupa de los fines, sino solamente de las esencias y de los problemas de las figuras, no hubiese mostrado otra regla de verdad a los hombres"[70]. Este texto y el Apéndice entero en que está inserto, curiosamente, no presenta al menos la estructura formal de ordenamiento geométrico. Sería paradójico pretender la realización del proyecto de prueba de la influencia geométrica sobre la doctrina, a base de un testimonio en que estaría ausente el armazón matemático. Pero la impresión es superficial, porque para sus demostraciones, Spinoza parte de un axioma, de una noción común. El axioma afirma "que todos los hombres al nacer ignoran las causas de las cosas y que un apetito universal les impulsa, conscientemente, a buscar lo que les es útil"[71]. No necesita deducir este principio de la naturaleza humana, pues nadie dejará de convenir en la evidencia del aserto. Así, sin que aparezca gráficamente la forma matemática a través de una expresión exterior, los enunciados se suceden de acuerdo con el régimen geométrico. De aquel principio se deduce sintéticamente una cadena de consecuencias, que no es del caso seguir en todos sus eslabones para los efectos del tema tratado.

Al desear las cosas útiles, los seres humanos se interesan, ante todo, en las causas finales. Los individuos ignoran las causas de las cosas, junto con sentir la atracción de aquellas que les favorecen. Para empezar, ya en ellos mismos encuentran recursos que les proporcionan innegables ventajas: los ojos sirven para ver, los dientes para masticar, los animales y vegetales para la alimentación, y a fin de disipar las sombras, el sol. Los hombres piensan que la Naturaleza entera está para su provecho, para servirles. Nada ha sido creado en vano; todo existe en vista de un fin. Es un planteamiento similar a uno de Galileo, que anticipa otras afini-

[70] *Etica,* 1. Apéndice. Ed. cit., p. 405. [71] Ib., p. 403.

dades entre el físico y el filósofo. "Si examinamos todas las cosas cuidadosamente —hace decir Galileo a Simplicio— veremos que todas ellas tienden a la utilidad, a la comodidad y al placer del hombre. ¿De qué servirían al género humano las generaciones que se produjesen en la Luna o en cualquier otro planeta? A menos que pretendiéseis que hay hombres en la Luna para gozar de sus frutos: concepción fabulosa, si no impía"[72]. Tanto Spinoza como Galileo colocan en el blanco de la crítica una convicción muy generalizada. Como ambos no explican por los fines, pues se ciñen a los principios geométricos, coincidirán en impugnar las causas finales.

Sin embargo, los seres humanos saben muy bien que ellos no han intervenido para que el mundo sea dispensador de bienes. Lo han encontrado ya hecho y dotado de la favorecedora disposición. Por eso, obviamente, consideran que Dios ha planeado las cosas teniendo presente los intereses humanos y que, aun más, ha hecho al hombre para que le rinda culto. En esta perspectiva se engendran las nociones de Orden, Bien, Mal, Belleza, Culpa, Alabanza, Confusión, Fealdad, etc. Las estimaciones humanas están ligadas a una visión de la realidad ajustada a las causas finales. Los fines se truecan así en el eje en torno del cual gira la espiritualidad humana.

Error fatal, pues el pensamiento que explica por las causas finales es una ficción en la que se cobijan los seres humanos, que pretende ser racional cuando es asunto de la fantasía. "Esta doctrina finalista pone la Naturaleza al revés"[73]. Las causas se consideran como efectos y viceversa. Si cae una piedra y mata a un hombre, el efecto se convierte en causa, ya que un hecho no provocado intencionalmente pasa a tener la gravedad de un designio. Se omite el juego de las causas naturales que representa la causa verdadera. Para lo indescifrable, sirve de refugio "la voluntad de Dios, este asilo de la ignorancia"[74]. A Dios hay que redimirlo de un sistema de razones finalistas que hacen de El un ser imperfecto, porque "si actúa en vista de un fin, desea necesariamente alguna cosa de la que está privado"[75]. Desde luego, la idea de la creación implica que algo le fal-

[72] Galileo, *Diálogo de los grandes sistemas*, jornada I. Hermann, París, 1966, p. 167.

[73] *Etica*, I. Apéndice. Ed. cit., p. 405.

[74] Ib. Ed. cit., p. 406.

[75] Ib.

taba, justamente, las cosas creadas, lo cual menoscaba su dimensión infinita. Por último, las cosas "no son más o menos perfectas según halaguen u ofendan los sentidos de los hombres, según acuerden con la naturaleza humana o le repugnen"[76]. A todo esto conduce el delirio, las ficciones de la imaginación, que se revisten falsamente con el ropaje del entendimiento.

Los espejismos imaginativos impedirán percibir la realidad auténtica, de no mediar la Matemática, el "orden geométrico". La realidad se mantendría sempiternamente oculta sin la ciencia del espacio, que no explica a través de los fines. La Geometría entrega al espíritu humano otra norma de verdad. El estudio de la esencia y propiedades de las figuras y cuerpos, prescinde de las causas finales. Sólo se atiene a las relaciones necesarias a que se ajusta el complejo mundo de las definiciones, axiomas, lemas y corolarios. La luz geométrica del mediodía disipa las sombras del finalismo, con todos los compromisos e implicaciones de orden metafísico, lógico y ético que las causas finales arrastran tras sí. El pensamiento geométrico, por tanto, salva al hombre del engaño, lo protege del delirio quimérico, porque plantea las esencias y propiedades metafísicas en consonancia con el régimen de las esencias y propiedades geométricas. Gracias al despeje matemático, la mente se despeja, recobra lucidez, aparta de sí ficciones y sueños impuestos por la fantasía.

Con todo, la acción ejercida por el pensamiento geométrico sobre la doctrina filosófica tiene un efecto de rechazo. Desecha las causas finales, pues en el espacio geométrico no tienen cabida posible. El ceñido sistema de los principios matemáticos opone una barrera infranqueable, imposible de ser traspasada por el finalismo ilusorio. Es una acción de repudio, que no se repite en otra doctrina esencial de Spinoza, la del *conatus*. Esta vez la operación geometrizante es positiva, o sea, no se reduce a desalojar una teoría del orbe filosófico, a dejarla fuera del sistema. La influencia positiva se patentiza en el poder modelador de una doctrina.

El plano a que está adscrito el conatus no es, estrictamente, el de la ciencia del espacio. De acuerdo con la terminología de la época, de la que han dejado testimonio Descartes y Pascal, como antes se dijo, el cona-

[76] Ib. Ed. cit., p. 409.

tus remite más bien a la Geometría genéricamente considerada, que incluye la mecánica o ciencia geométrica del movimiento. Los cuerpos en movimiento y el conatus parecen deslizarse en planos muy afines. El geometrismo mecánico va a ser extrapolado a la instancia metafísica. Al menos, hay fundadas razones para entender el conatus desde la inercia mecánica.

En la traducción clásica de la célebre proposición VI, parte III, de la *Etica,* se dice que "cada cosa en tanto que es en sí *(quantum in se est),* se esfuerza en perseverar en su ser"[77]. No es la única fórmula. Otros, apoyándose en la demostración que sigue al enunciado, leen: "Cada cosa según su poder de ser, se esfuerza en perseverar en su ser"[78]. La discusión de la fidelidad mayor o menor de ambas versiones está de más aquí, lo que interesa es lo dicho en el principio fundamental del conatus. Conviene, eso sí, discernir una cierta diferencia de matiz visible en ambas lecturas.

La fórmula *en tanto que es en sí* se inclina del lado de la "esencia", del ser de la cosa que se esfuerza en perseverar en una actualidad sin tiempo. La conservación del ser propio dimana de la esencia actual, que es modo de manifestación de los atributos divinos. El afán de persistencia remite a la naturaleza cierta y determinada de cada cosa, que a su vez proviene de la potencia divina. En último término, el esfuerzo del conatus es el poder vivo de la Substancia. Si a la cosa se la juzga "en cuanto es en ella", sin duda que se la considera aparte de otras cosas, se la juzga sólo asentada en sí misma, en esa fuerza particular que es energía metafísica.

En la segunda fórmula, que piensa cada cosa *según su poder de ser,* el acento se carga en la potencia activa de la cosa que es. En ese poder se sostiene la perseverancia ontológica. La capacidad de ser no tiene sentido si no se ejerce, es decir, si de alguna manera no está confrontada con otros poderes que aminoran el ser particular de cada cosa. Si se afirma a sí misma, es porque de modo implícito, levemente, lo hace ante algo que encierra negaciones o que involucra el riesgo de "perder el ser" frente a otro u otros seres que se le pudieren oponer. Pero la divergencia de ambos enunciados amengua, porque ser en sí mismo significa no ser en

[77] Trad. de Apphun. Ed. cit., tomo I, pág. 261.

[78] Trad. de R. Callois. Ed. cit., p. 477

lo otro, así como el poder de ser lo que se es remite a posibles poderes contrarios al esfuerzo por perseverar.

Sea como fuere, esté ligado el conatus a lo que la cosa es en sí misma, o sea, a la esencia actual, o al poder de ser que de esa esencia emana, Spinoza necesita explicitar el contenido cierto y determinado de los modos de las cosas particulares. La luz aclaratoria se encenderá en el ceñido conjunto de las definiciones, axiomas, teoremas ya demostrados, lemas y corolarios. Es decir, en el "orden geométrico", según la interpretación que hemos desarrollado. Pero en el *Preámbulo* de la Parte III, el filósofo anota que "parecerá sorprendente que yo pretenda tratar los vicios de los hombres y sus ligerezas según el método geométrico", "more Geometrico" señala el texto[79]. A primera vista surge aquí una impugnación, que procedería nada menos que del filósofo.

Sin embargo, no es así. Para empezar, el "modo geométrico" no se aplica como en el Apéndice del *Breve Tratado* o en *Los Principios de la filosofía de Descartes,* puesto que no se trata de una nueva exposición de una doctrina explicada diferentemente con anterioridad, sino de un método, de un recurso metodológico para descubrir la verdad en los problemas planteados. Si la *Etica* es "ordine geometrico demostrata" debió escribir "ordine", salvo que "more" y "ordine" tuviesen el mismo sentido en Spinoza, posibilidad que tampoco encierra una objeción, porque la tesis planteada no sostiene que el filósofo haya *reconocido* la distinción entre uno y otro, sino que su sistema ha sido elaborado a base de la diversidad entre ambos. Aunque Spinoza pudiera no haberse percatado de la diferencia entre "more" y "ordine", la verdad es que de hecho ha pensado a base de ella, tal como se demuestra en sus escritos. Estamos en el ámbito de las cosas que el autor no ha querido decir, pero las ha dicho y revelado involuntariamente, según ya antes fue indicado[80]. Por lo demás, si en la *Etica* habla de "more", no obstante estar sujeta al régimen del "ordine", en *Los Principios* escribe "ordine Mathemathicum"[81], a pesar de ser "more geometrico demostratae". Son imprecisiones del lenguaje algo frecuentes en Spinoza, que no desvirtúan la objetividad de la distinción establecida entre ambos modos geométricos.

[79] Ed. cit., p. 468.

[80] *Supra,* p. 20.

[81] Ob. cit., I. Introducción. Ed. cit., p. 210.

Prosigamos. Cada cosa no puede ser más que lo involucrado en la naturaleza determinada de su esencia. En la esencia de cada cosa reside el conatus o esfuerzo por persistir en ese su ser determinado. De acuerdo con esto, toda merma, y a fortiori cualquier aniquilamiento posible, no puede provenir de la cosa, porque en la esencia de cada una se da, repetimos, la fuerza tendiente a conservarse a sí misma. "Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior"[82]. El poder o conatus mantiene intrínsecamente al ser. Acciones contrarias, que lo rebajen o aniquilen, sólo pueden tener un origen extrínseco a la cosa sujeta al embate de los efectos destructores. En otras palabras, si cada cosa estuviese aislada y fuese reacia a la emergencia que procede de fuentes ajenas, si sólo existiese ella y nada más, su ser escaparía a los contratiempos, sería impermeable a la amenazante adversidad. La perseverancia de la cosa en sí misma no sufrirá desmedro, a condición de estar protegida del acoso de su ser gracias al desasisimiento. La cosa en sí misma sería invulnerable al eventual detrimento de su ser. En esa condición ideal, no dada en la realidad, cada cosa sería en sí misma sólo lo que ella es. Evadiría por completo la contingencia precarizante.

El geometrismo subyacente al conatus puede resumirse en cuatro enunciados: 1º El conatus es el esfuerzo de cada cosa por perseverar en el ser que le es esencialmente propio. 2º El conatus tiende a resguardar una esencia dada o actual. 3º La alteración de una cosa sólo es posible por causa extrínseca. 4º Cada cosa conserva su ser esencial siempre que otra no influya modificándola. Los cuatro enunciados pueden subsumirse en uno solo: "cada cosa entregada a sí misma tiende a continuar siendo ella misma".

Las nociones de movimiento y de reposo auxilian en la tarea de comprender mejor el conatus. Cada cosa que está sólo atenida a sí misma se mantiene en el estado propio de su esencia actual, o sea, descansa en ella misma. Si es un cuerpo y está inmóvil en el espacio, en virtud de ese su estado de reposo, mantendrá la posición que ocupa; si está en movimiento, el cuerpo persistirá desplazándose. Todo esto ocurrirá siempre que sobre el cuerpo en reposo no actúe una fuerza que lo saque de su estado de quietud, o a condición que sobre el cuerpo en movimiento

[82] *Etica,* III, iv. Ed. cit., p. 476.

no se ejercite una fuerza que altere su curso y velocidad. Cuando Spinoza refiere el conatus únicamente al espíritu, lo denomina Voluntad. Si la cosa ocupa su propio ser, al ser ella en sí misma, en el conatus espiritual no advendrá la Voluntad, puesto que no será menester el esfuerzo por perseverar, no habrá conciencia del esfuerzo, puesto que éste no se desencadena. Es el reposo de la paz espiritual, que si es alterado por alguna fuerza, actualizará el esfuerzo y con él la Voluntad. Del reposo se pasará al movimiento de la Voluntad; el conatus se esforzará en resguardar la perseverancia en el ser propio de cada Espíritu. Esfuerzo que será consciente en tanto las ideas respectivas afluyan al Espíritu.

Es sugestiva la correspondencia que existen entre estos principios y ciertas leyes de la mecánica, vale decir de la ciencia geométrica del movimiento. La tendencia a perseverar en el ser tiene su correlato en la tendencia de los cuerpos en reposo a matenerse fijos y a los en movimiento, a continuar la traslación. La inercia mecánica es correlativa al conatus metafísico. Como la mecánica está integrada a la Geometría en el siglo XVII, en el principio del conatus se comprueba un "orden geométrico" que es el de la *Etica* entera. Conatus metafísico e inercia física van de la mano.

El aporte galileano de la inercia aparece en los *Diálogos sobre los dos grandes sistemas del mundo,* de 1632, el mismo año en que nació Spinoza. Como es sabido, Galileo plantea allí el principio de la inercia, aunque no en la formulación actual, que se debe a Newton. Para llegar al enunciado restringido de la inercia, propone una "experiencia mental", o sea, opera con "hechos irreales", con "hechos concebidos" y no con datos empíricos. Estudia el movimiento de una esfera tan dura como el ágata, que rueda sin resistencia sobre un plano pulido como un espejo, o sea, sobre una superficie permanentemente intacta, situada en la posición perfecta de una recta paralela al horizonte.

Dadas esas condiciones ideales, Salviati —por cuya boca habla Galileo— pregunta a Simplicio, que piensa aristotélicamente, cuál será la suerte del móvil en un plano sin declive ni inclinación. Los supuestos de la "experiencia" permiten que el móvil y el movimiento sólo estén atenidos a sí mismos. Los parámetros son estrictamente racionales. "La bola —responde Simplicio— deberá permanecer indiferente entre la pro-

pulsión y la resistencia al movimiento"[83]. Si se le imprime un ímpetu, prosigue Salviati, "¿cuánto tiempo estima Ud. que continuará moviéndose el móvil?". Simplicio contesta: —"Durará tanto tiempo como se prolongue la longitud de la superficie sin altos ni bajos". Salviati adelanta una conclusión: "Por consiguiente, si el espacio fuese sin término, ¿tampoco el movimiento tendría fin, sería eterno?".

Salta a la vista la afinidad entre la inercia física y el conatus metafísico. En ambos se da algo que cuando está entregado a sí mismo persevera sin mengua: el reposo o el movimiento en un caso, la esencia actual de una cosa, en el otro. Como en el reposo o en el movimiento de los cuerpos, las cosas no se alteran de no mediar una causa extrínseca porque "ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior"[84]. De no intervenir un agente externo, la cosa persistirá en la conformidad consigo misma, continuará siendo ella misma, igual que un cuerpo en reposo se matendrá inmóvil y en movimiento si está en acto de traslación. La inercia hará que un cuerpo ideal, que se mueva en un plano similarmente ideal, persevere desplazándose en un movimiento rectilíneo sin fin, eterno. "El conatus —sostendrá Spinoza— por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no implica un tiempo finito, sino un tiempo indefinido"[85]. Los cuatros enunciados con que resumimos el conatus spinociano se cumplen en la inercia galileana.

Tanto la inercia física como el conatus metafísico están enclavados en una constelación de ideas similares. Galileo efectúa una experiencia mental, o sea, la verdad de la inercia es una concepción de la razón, de ninguna manera proviene de la sensibilidad. La experiencia misma se establece sólo tras la deducción. "La buena física se hace a priori", comenta A. Koyré[86]. Estudia cosas que "no están alejadas de la razón humana". Al contrario, están tan próximos los verdaderos principios de la física, que incluso antes de la experiencia el ser humano los posee sin advertirlo. El hombre tiene ante sí el libro de la naturaleza, pero "no es posible leerlo si previamente no se ha aprendido la lengua en que está escrito, vale decir, si no se han comprendido las figuras matemáticas y su nece-

[83] Segunda Jornada.

[84] *Etica,* III, iv. Ed. cit., p. 476.

[85] Ib., III, viii. Ed. cit., p. 477.

[86] Cf. *Galilée et la loi de l'inertie,* Hermann, París, 1939. Vol. III, pp. 68 ad.

saria vinculación"[87]. Galileo aplica los métodos y los principios geométricos a la Naturaleza.

Spinoza, asimismo, piensa que la Razón es un género fidedigno de conocimiento. Además, la Razón es geométrica, es decir, en ella se da el lenguaje matemático del mundo, cuyos caracteres son geométricos. La inercia y el conatus están inscritos en el "orden geométrico". Spinoza y Galileo hablan el mismo lenguaje y oyen a la Naturaleza expresarse en el idioma común de las matemáticas. De ahí la convergencia antes señalada, que no es la única. El siguiente texto galileano parece escrito por Spinoza, dada la posición análoga respecto de las causas finales: "Es una arrogancia exigir que el simple cuidado de velar por nosotros sea la expresión adecuada y el límite de los actos de Dios. Y a quien me dijere que un espacio inmenso, vacío de estrellas, entre las órbitas planetarias y la esfera de los astros, sería inútil y ocioso, y superflua una extensión destinada a encuadrar las estrellas fijas, que por su inmensidad rebasaría toda nuestra capacidad de comprensión, le replicaré que es demasiado temerario erigir a nuestro endeble entendimiento en juez de las obras divinas, considerando como vano y sobrante en el universo todo lo que no sirve a nuestra propia utilidad"[88].

La mecánica cartesiana representa el antecedente inmediato a Spinoza, en lo referente al conatus. Eso sí que es aconsejable no precipitarse en las comparaciones, porque el "conatus cartesiano" no coincide con el "conatus spinociano". Para Descartes el conato es el impulso o la fuerza que tiende a alejar a un cuerpo del centro en torno del cual gira[89]. Al voltear una piedra en una honda sin que sea lanzada, por ejemplo, la honda la retiene e impele en una órbita circular, pero el cuerpo tiende a la vez a alejarse del centro según la línea recta que va de dicho centro a la posición que ocupa en el instante considerado. El esfuerzo por distanciarse del centro es el conato en la mecánica de Descartes. La similitud con el conato spinociano no es inmediata y habría que discurrir delgado para precisarla. La semejanza, si la hay, es lejana.

Próximo al conatus spinociano es la Primera Ley de la Naturaleza de Descartes. Según ella, "cada cosa en tanto simple e indivisa, se mantiene

[87] Galileo, *Sagitario,* VII, 232.
[88] *Diálogo,* III.
[89] Descartes, *Los Principios de la filosofía,* II, 39; III, 57, 58 y 59.

en el mismo estado, sin cambiar jamás, como no sea por causas externas"[90]. Así, "si está en reposo, no comienza a moverse nunca, como no sea impelida por algo ajeno a ella; mas cuando ha comenzado a moverse, no tenemos tampoco razón alguna para pensar que de su propio impulso, y no obligada por otra causa, cese de moverse". Como Spinoza respecto del conatus, Descartes también habla de "cada cosa"; "toda cosa", dice el autor de la *Etica*. La permanencia del cuerpo en el estado en que se encuentra, corresponde simétricamente al perseverar en el ser esencial del conatus. De la conservación del estado de una cosa es fácil pasar, gradualmente, a la persistencia esencial del conatus. Es menester reconocer una diferencia: en el conatus spinociano el esfuerzo es interno a la cosa y reside en la esencia actual; en Descartes, el "estado" de cada cosa es función de un agente externo, en el sentido de ser la fuerza del movimiento mecánicamente exterior al cuerpo.

El análisis comparativo del enunciado cartesiano y la formulación que le da Spinoza en su libro *Los Principios de la Filosofía de Descartes,* entrega un resultado sorprendente. Significativamente, ambos no coinciden del todo. Descartes establece: "Cada cosa, en cuanto simple e indivisa, se mantiene siempre en el mismo estado, en la medida que está en ella, y no cambia jamás sino por causas externas". Spinoza expone así este

[90] Ib., II, 37. La versión al francés del abate Picot no es totalmente fiel respecto del texto citado. Traduce: "... chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne le change que par la rencontre des autres". En cambio, el texto latino consigna: "...unamquanque rem, quatenus est simples et indivisa, manere quantum in se est, in codem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis".

Spinoza publicó *Los Principios de la Filosofía de Descartes* en 1663. Antes de este año, han aparecido en Holanda tres ediciones de *Los Principios de la Filosofía* escritos en latín por Descartes, en Elzevier. Son las ediciones de 1644, 1650 y 1656. Una de ellas ha debido ser utilizada por Spinoza.

En la biblioteca privada de este filósofo, estaban las obras de Descartes en latín y las *Cartas* traducidas al holandés. Según la edición de Adam y Tannery, la versión del abate Picot fue aprobada por Descartes más en la forma que en el fondo. No es el caso de las *Meditaciones* y de las *Objeciones y Respuestas,* en que la fidelidad de la traducción al francés está garantizada por el propio Descartes, quien reconoce la propiedad de las versiones del duque de Luynes y de Clereselier, respectivamente.

principio cartesiano: "Cada cosa en tanto ella es simple e indivisa, y se la considera sólo en sí misma, persevera siempre, tanto como ella puede, en el mismo estado"[91]. Nuestro filósofo agrega de su parte: "y se la considere sólo en sí misma" y "en tanto que ella puede". Es decir, refiere la cosa a sí misma, con lo que acentúa el modo de ésta, junto con alejar la atención del contorno; fija la mirada en la cosa. Además, al añadir que el ser particular persevera en su estado en la medida en que puede, interioriza en la cosa el poder de persistir. Si se homologa el estado de "simple e indiviso" a la "esencia actual", no cabe duda que del trasfondo cartesiano emerge el conatus de Spinoza. La interpretación es fundada, porque el estado de simple e indiviso alude al estado de una cosa cuando ella es en sí misma, o sea, al estado propio del ser de la cosa. Cuando el estado concuerda con el ser, la cosa perseverará en su estado de simple e indiviso; igual que la cosa, la esencia es simple e indivisa. Surgirá entonces el conatus o esfuerzo, que es el impulso de la cosa en pro de sí misma. Insensiblemente, el pensamiento spinociano pasa de la inercia mecánica al conatus metafísico, de la conservación del reposo o del movimiento a la persistencia del ser esencial. La raíz geométrica del conatus es fácilmente perceptible.

En los términos expuestos, la objeción de Gebhardt contraria a entender el pensamiento spinociano desde la geometría se desvanece, puesto que explica lo que según él restaría obscuro[92]. Dos principios básicos, según el editor de Spinoza, serían excluidos en la interpretación: el impulso dinámico a lo infinito y la dirección hacia la inmanencia. Pero ambas características esenciales del sistema tienen cabida en el campo geométrico. En la inercia se da el impulso del cuerpo a perseverar en el movimiento horizontal en un plano infinito y durante un tiempo igualmente sin fin. Reconoce, Gebhardt, que la matemática es una ciencia de la inmanencia, pero la solución en nuestro filósofo no sería estática, sino mística. Que la solución es dinámica y no estática en la ley de la inercia, se demuestra porque este principio determina el movimiento en relación con las fuerzas que lo producen; es un principio que forma parte de la mecánica en tanto dinámica. Cierto es que la dinámica física no es

[91] Spinoza, *Los principios de la filosofía de Descartes,* II, xiv. Ed. cit., p. 269.

[92] Ver *supra* pág. 18.

mística, pero la tesis del geometrismo no involucra afirmar que Spinoza sea un físico, sino un metafísico. Cuando piensa metafísicamente, no hace física. En verdad, el análisis de Gebhardt se basa en un equívoco, en tomar en cuenta la geometría sólo en el sentido restringido de ciencia del espacio, y no en el sentido lato que tiene en el siglo XVII, que la hace ser también ciencia del movimiento[93].

La inercia física se corresponde con el conatus metafísico, como el orden de la extensión con el orden del pensamiento. Ambos remiten a una substancia única. De ambos podría decirse, más o menos, lo que asevera Spinoza acerca del círculo y de su idea respectiva: "...he dicho que Dios es causa de una idea, de la de un círculo, por ejemplo, sólo en tanto que es cosa pensante, y del círculo, sólo en cuanto que es cosa extensa..."[94]. La inercia, o sea, el círculo, y el conatus, la idea del círculo, pertenecen al mismo régimen geométrico, a cuya disposición se conforman. En la instancia geométrica se delinean figuras ontológicas. El "modo geométrico" quedó rezagado, muy atrás, en la fase matematizante de la *Etica*. Se le divisa lejano en la mera intención expositiva y metódica de los comienzos. El "orden geométrico" adelanta mucho más allá, lo sobrepasa al acceder al dominio metafísico. Cuando así ocurre, se observa una operación por la que el sistema formal se inscribe en el sistema doctrinario. Se gesta entonces la unidad de ambos en la totalidad del sistema spinociano.

La teoría del conatus es un caso importante en que se verifica la transferencia de un plano al otro, lo cual acaece en virtud de la acción geometrizante de la Razón. Acto que se desenvuelve sin arbitrariedad, natural y espontáneamente, puesto que el "orden geométrico" se da en el "orden del ser". El trasiego de la inercia de la dinámica física al conatus de la dinámica metafísica es relevante. El esfuerzo por perseverar en el ser es un punto básico del sistema de Spinoza. El conatus fundamenta la doctrina de las pasiones, de la moral y de la política del spinocismo, esto es, de tres de las cinco Partes de la *Etica*. Además, las dos primeras partes le proporcionan el sustentáculo metafísico. El principio fundamentador del conatus es, a su vez, fundamentado por Dios y el Alma. La verdad del conatus es solidaria con la verdad del sistema total. La fuerza del cona-

[93] Cf. *supra*, pp. 32 y 42.

[94] *Etica*, II, vii, esc. Ed. cit., p. 416.

tus anima a la filosofía entera de Spinoza. Los vaivenes de este principio hacen ondular al sistema completo, y, a su turno, el conatus se remece con las vibraciones que puedan estremecer al sistema.

Por otra parte, el conatus no se alza solamente en el intrincado y complejo suelo de la *Etica*. Reaparece en esta obra, porque antes emergió muy temprano en el "amor natural" del *Breve Tratado,* así como se le redescubre en la "conservación de nuestro ser" de que habla el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Tornará a presentarse en el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político,* el último e inconcluso escrito en que Spinoza intentará implantar "en el dominio de la ciencia política, una imparcialidad idéntica a la que acostumbramos cuando se trata de las nociones matemáticas"[95]. En su estudio sobre las instituciones políticas, el conatus retorna apenas comienza a reflexionar sobre la naturaleza humana. Rechaza, terminantemente, la idea de que el reino del hombre sea autónomo dentro de la Naturaleza, que instituya un orden diverso dentro del orden natural. "Es incontestable que el hombre participa con todos los demás tipos reales (en la naturaleza), de la tendencia a conservar su ser en la medida de su propio esfuerzo"[96]. No constituye "un imperio en el interior de otro imperio", como lo sostiene en las líneas preliminares de la Tercera Parte de la *Etica,* cuyo principio eje es el del conatus. La raigambre geométrica del conatus, por consiguiente, también se expande en la teoría política spinociana. Está comprometido con la filosofía entera de Spinoza. De ahí la importancia de demostrar la filiación geométrica del conatus, pues constituye una significativa comprobación de cómo el "orden geométrico" se expande en la totalidad del sistema. El sistema geométrico termina por identificarse con el sistema doctrinario.

VIII

Los antecedentes y análisis recogidos hasta aquí aconsejan estudiar el sistema de Spinoza con un criterio muy determinado. No es posible entender con fidelidad una filosofía tan compleja, si antes no se reconoce en ella la vigencia de una variedad de planos y de fases. El pensamiento

[95] Ob. cit., I, 4. Ed. cit., p. 976.

[96] Ib., II, 7. Ed. cit.. p. 981.

spinociano quedaría trunco, incomprendido, o para utilizar una expresión del propio filósofo, restaría "mutilado", si sólo se le considerara al estado adulto, definitivo, en tanto producto maduro y constituido. Quizá en pocas filosofías sea más notorio y visible el activo desarrollo que conduce a la formulación definitiva de la *Etica*. Este proceso está adscrito a un régimen geométrico, pero tras las secuencias matemáticas aparentemente frías y rígidas, se presiente una intensa fuerza vital interior. La fase final se detuvo junto con cerrarse los ojos del filósofo, o con más precisión, en los puntos suspensivos finales del *Tratado Político*.

En el pensamiento de Spinoza es fácil de percibir la visión primaria, amplia, omniabarcadora, que recoge tempranamente el joven filósofo gracias a una mirada fresca y penetrante. Este primer fruto de su sensibilidad reflexiva quedó consignado en el *Primer Diálogo*. Asimismo, es imposible no captar el esfuerzo racionalizador destinado a convertir la visión reflexiva de los primeros instantes en una concepción filosófica de extremada rigurosidad. "Los árboles no dejan ver el bosque", confidenciaba Goethe a Eckermann. Quizá la maraña de definiciones, axiomas, lemas, postulados, teoremas, escolios y corolarios de la *Etica,* enmascaren la actitud vital de Spinoza después de ser conceptualizada en la rigidez del sistema.

La visión universal temprana quedó recogida en los dos *Diálogos* incorporados al *Breve Tratado,* sobre todo en el Primero. El género literario dialógico antecede al del discurso continuado y al discurrir geométrico. El ansia que el filósofo siente dentro de sí, que lo mueve a amar auténticamente, es personificado por el Amor. Este sabe que el Intelecto, otro personaje, es su hermano, y le pide auxilio. Porque si la Inteligencia es perfecta, lo ha logrado a través del objeto perfecto que ha concebido. El Amor quiere averiguar cuál y cómo es ese ser perfecto, para amarlo, para quedar incluido dentro de él por la participación afectiva. El Intelecto, ayudado por la Razón, se enfrenta a la Concupiscencia, mostrando al Amor en la forma de la Naturaleza, de la Totalidad, al ser soberanamente perfecto. En la Unidad, en la acción transitiva de la substancia única, reside el objeto supremo que el Amor busca afanosamente. La visión puede ser poética, pero no obsta a que los personajes dialogantes razonen con rigurosidad conceptual.

El afán de un bien superior, de un ideal de vida que sea realidad gracias a la filosofía, que en forma intuitiva aparece en estas primeras páginas, reaparecerá siempre en todos los escritos en que Spinoza expone su pensamiento. Surge incluso en las obras que, erróneamente, pueden estimarse desligadas o siguiendo líneas de intereses diferentes. En el *Tratado Teológico-Político,* este anhelo está inscrito en el título, donde se especifica que en el libro "se dan varias demostraciones de esta tesis: la libertad de filosofar no amenaza a ningún verdadero fervor ni la paz en la comunidad pública. Al contrario, su supresión importaría la ruina de la paz y de todo fervor". El propósito se prolonga hasta su libro último, el *Tratado Político,* donde se propone cómo deben ser las instituciones para que —como lo establece el título— "la paz y la libertad de los ciudadanos sean en ellas preservadas de toda ofensa". Antes nos hemos referido a la presencia de esta inquietud en el *Breve Tratado,* en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y en la *Etica.* Es decir, el anhelo de plenitud espiritual es una constante del spinocismo.

Por otra parte, el primer ensayo de sistema, el del *Breve Tratado,* es una tentativa de explicitación de los principios contenidos en el *Primer Diálogo.* Los personajes ya no conversan, pues los dialogantes son reemplazados por una Razón única que discurre filosóficamente. Los principios son los mismos, esto es, la Substancia única, el naturalismo, la inmanencia de la causalidad, la infinitud del ser soberanamente perfecto. En la parte que corresponda, análogos pilares sostendrán al *Tratado de la Reforma del Entendimiento.* En la *Etica,* estos cimientos comunes fundamentarán la obra máxima de Spinoza, que se alza majestuosa y rotunda como una catedral racionalista. El punto de partida acompañará a Spinoza hasta que se detenga su pensamiento. Esos principios son los parámetros de su proceso filosófico total. En las doctrinas más elaboradas se reconocen, explicitadas, las tesis del *Primer Diálogo.* El sistem contiene lo que está en abreviatura en la visión primera y temprana del filósofo.

Entre esa especie de vistazo contemplativo de la realidad, consignada en el *Primer Diálogo,* y el sistema ya consumado de la *Etica,* se extiende una larga trayectoria de investigación filosófica. Es un proceso que dará sus frutos en el "producto" representado por el sistema total del spinocismo. La visión primaria es densa, compleja en su composición, constituida

por ideas apretadas y contraídas en el foco intuitivo. Si hubiera permanecido atenida a sí misma, las explicitaciones habrían sido escasas, predominaría el enclaustramiento, la sugerencia de las implicaciones, sin llegar a la claridad sistemática de las ideas. Para abandonar el estado de contracción, era indispensable ponerlas en marcha; los pliegues necesitaban ser desplegados, ex-plicadas las im-plicaciones. El proceso que va de la etapa inicial a la definitiva del sistema es un proceso de explanación. Aunque se queje de las escasas verdades descubiertas a través de la ciencia intuitiva, en realidad Spinoza más que nuevas intuiciones precisaba un instrumento de gran poder extractivo. Es, justamente, la función que cumple el proceso de geometrización de la visión primaria. La síntesis deductiva explicitará toda la riqueza del filón prematuramente encontrado.

Curiosamente, el proceso de elaboración de la doctrina va acompañado de un proceso de desarrollo del expediente geométrico. El Apéndice del *Breve Tratado* es un esbozo de matematización, incipiente, incompleto y revelador de un manejo que no domina todavía el instrumento geométrico. En cambio, *Los Principios de la Filosofía de Descartes* descubren un uso diestro y sabio de disponer una filosofía según el *modo geométrico*. Lo aplica a una doctrina que no es la propia y de la cual mucho más disiente que concuerda. Hasta esta fase, el "more geometrico demostrae" se reduce a un instrumento expositivo y a un método de redemostración. En una forma que no alcanza contornos nítidos, se efectúa un salto cualitativo en el proceso de geometrización, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Se desvanece la configuración específica geométrica, pero empiezan a delinearse los trazos de un "orden geométrico" que excede la función del mero método expositivo. La nueva fase se expande en el vasto y ordenado cosmos de la *Etica ordine geometrica demostrata*. Exposición y método matemático van unidos, pero ya no funcionan sólo como una lente que aumenta de tamaño lo que en pequeño estaba en el *Primer Diálogo*. La línea doctrinaria del sistema y la línea del sistema formal no son rectas paralelas, convergen y coinciden en un punto, el del "orden geométrico", a partir del cual son difícilmente discernibles. El orden de la realidad tenderá a la unión con el orden geométrico. El proceso gradual de geometrización interna a la ciencia del espacio en el orbe metafísico, engendrando una *Etica ordine geometrico*

demostrata. En este título, Spinoza destaca el "orden geométrico" como demostración o método, pero omite o deja en la penumbra la resonancia ontológica de dicho orden. Creemos haber rescatado esa proyección metafísica de la semiluz a la claridad del análisis filosófico.

La relación entre el *Diálogo Primero* y la *Etica,* dijimos, es de explanación. Lo que era un punto en la visión intuitiva se ensancha en la extensa superficie del sistema. La bellota ha crecido en la encina que portaba dentro de sí, abonada por la geometrización. Pero en la fase en que la encina, o sea, el sistema doctrinario, se alza majestuosa agitando su follaje geométrico, se unen los planos antes separados de la Geometría y de la Metafísica. Si esto acontece, ¿no será porque el elemento geométrico ya estaba contenido en la bellota filosófica, es decir, en el *Primer Diálogo?* Los factores que juegan en el escrito más temprano de Spinoza inclinan a pensar afirmativamente. La Naturaleza es espacio, cuerpos y movimiento, así como la Geometría es ciencia del espacio, de las figuras, cuerpos y de los desplazamientos de éstos. El Todo explica las partes, así como el espacio geométrico fundamenta en su esencia las propiedades de las líneas, figuras y cuerpos. La cerrada unidad de la cosmovisión spinociana, concebida dinámicamente, sólo dispone del ámbito inmanente para desplegar su actividad. La Geometría, asimismo, se recluye en la cohesión interna de los principios, para derramar en la interioridad inteligible la catarata de los teoremas. Al parecer, el "orden geométrico" está semioculto en el *Primer Diálogo* y Spinoza, en entrever esto demorá más que en ver los contenidos metafísicos en germen, que sistematizó en el *Breve Tratado*. La óptica spinociana no fue idénticamente sensible en ambos casos.

Por otra parte, el sistema de Spinoza es un ejemplo concluyente del sentido originario que Heidegger atribuye a la matemática. Como Descartes, este filósofo la entiende anterior a la cantidad y la figura. Heidegger retorna a la "matemática universal" cartesiana, cuando sostiene que si "tomamos conocimiento en forma explícita y de manera determinada, entonces introducimos en el conocimiento algo que en verdad ya tenemos. Precisamente, este "tomar conocimiento de" es la auténtica esencia del aprender, de la máthesis[97]. El sentido heideggeriano originario de la

[97] Heidegger, *La Pregunta por la Cosa,* res, 1975, p. 68.
B, 5, b. Ed. Alfa Argentina, Buenos Ai-

matemática sería llegar a captar cognoscitivamente algo que ya se poseía. La filosofía spinociana puede describirse como un "tomar conocimiento de" algo que ya Spinoza sabía, como un reconocer en la *Etica* lo que el filósofo conocía ya desde el *Primer Diálogo*. En consecuencia, el spinocismo es doblemente matemático, tanto porque es un cabal sistema geométrico como porque —siguiendo a Heidegger—, lo matemático tiene "el sentido original de aprender a conocer aquello que ya se conoce"[98]. Por eso, en el edificio dos veces matemático levantado por Spinoza, en el frontis, podría inscribirse la sentencia que Platón puso a la entrada de la Academia: "Ageométretos medeís eísíto", a saber, "Nadie que no haya comprendido lo matemático tiene entrada aquí".

[98] Ib., p. 71.

Ramón Menanteau
Universidad de Chile
Departamento de Filosofía

EL HIPOTETICO PUNTO DE PARTIDA DEL SISTEMA SPINOCIANO

De la definición de Dios está suspendida toda la deducción de la Etica o Metafísica de Spinoza[1]. Dios es el "ens realissimum" en el sistema spinociano. De tal ser, como de un bloque de metal, va amonedando Spinoza los diferentes seres. Y este ser realísimo no es, obviamente, deducido, sino que se impone al pensador como la primera verdad[2]. Y la verdad, en general, se manifiesta sola "Se ipsam patefacit"[3].

Pero, entonces, ¿qué caminos filosóficos prepara la Reforma del Entendimiento? En la estructura del pensamiento de Spinoza, ¿qué papel cumple ese breve e inconcluso tratado? ¿Por qué no comenzar inmediatamente la deducción?

A esto responde Spinoza confusamente[4].

Si la idea que tenemos de Dios es verdadera, debe ser producto del entendimiento[5], y no una idea ficticia obra de la imaginación. Pareciera, entonces, que la Reforma del Entendimiento responde a la necesidad de asegurarnos que nuestro entendimiento concibe ideas verdaderas[6]. Para esto, no necesitamos un método, pues "la verdad se manifiesta a sí misma"[7]. Necesitamos sí, repetimos, asegurarnos de que el entendimiento puede, naturalmente, concebir[8] ideas verdaderas. "Para investigar esto, fijémosnos en alguna idea verdadera, cuyo objeto sepamos de un modo absolutamente cierto que depende de nuestra capacidad de pensar"[9]. ¿Tenemos una tal idea? La tenemos, responde Spinoza[10].

[1] Etica I, prop. XVII. Esc. I y Apéndice I. Versión francesa de R. Lantzenberg.

[2] Etica I. 29.

[3] Reforma del Entendimiento Nº 46. Versión de A. Koyré E. J. Vrin.

[4] Ib. Nº 44.

[5] Ib. Nº 71.

[6] Ib. Nº 91.

[7] Ib. Nº 44.

[8] Spinoza opone concebir y percibir. Opta por concebir Cf. Et. II. Def. 3 Explicación.

[9] Reforma Nº 72.

[10] Ib. Nº 33.

No esperemos, sin embargo, que Spinoza nos diga "ésta es la idea verdadera".

Nos dice, sí, y de varios modos, cómo ha de ser una idea verdadera.

Así, por ejemplo: "Las ideas simples deben ser verdaderas"[11]. "... hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación... que no proceden de la misma capacidad de la mente..."[12]. "Sabemos que las operaciones por las que se producen las imaginaciones, obedecen a leyes totalmente diferentes de las leyes del entendimiento"[13]. "Lo que constituye la forma del pensamiento verdadero ha de buscarse en el mismo pensamiento, deduciéndolo de la naturaleza del entendimiento"[14].

Si bien se mira, todo el "Quid" de la idea verdadera está en que es obra del entendimiento, y que el entendimiento es capaz de percatarse de su obra; que puede tener ideas de sus ideas. En la investigación de esto consiste la parte principal de la Reforma del Entendimiento, y si esta averiguación arrojara un resultado negativo, si el entendimiento no fuese transparente para sí mismo, entonces, dice Spinoza, no entenderíamos nada[15]: "...o bien la definición del entendimiento debe ser clara en sí misma o bien no podremos entender nada

Esta no es clara en sí misma. Pero como sus propiedades (como todo lo que procede del entendimiento) no pueden percibirse clara y distintamente a menos que su naturaleza sea conocida, se sigue que si atendemos a las propiedades del entendimiento que comprendemos clara y distintamente, la definición del entendimiento será clara en sí misma".

Como el lector puede ver, no estamos en presencia de la claridad cartesiana. Las Propiedades que atribuyámos al entendimiento han de deducirse de la definición del entendimiento; pero, porque no tenemos una definición del entendimiento debemos atender a las propiedades del entendimiento.

¿Qué pretende comunicarnos Spinoza? Veámoslo.

El entendimiento es capaz de percibir sus propias obras. O sea que el entendimiento se percibe, y este percibirse del entendimiento es un cono-

[11] Ib. Nº 72.
[12] Ib. Nº 84.
[13] Ib. Nº 86.
[14] Ib. Nº 71.
[15] Ib. Nº 107.

cimiento reflejo, como dice el mismo Spinoza[16]. Ahora bien, si es propio del entendimiento concebir ideas verdaderas, entonces estamos capacitados para remontarnos a la "fuente y origen de todas las cosas", lo que es lo mismo que decir que podemos poner con seguridad el primer principio de la Etica. Asistiéndonos en tal empresa, "no la cambiante confianza que suscitan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación que compone mal sus objetos, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no cabe absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos" (Descartes, Regla III).

Por esto, aunque confusamente, Spinoza ha insistido en la importancia de entender al entendimiento. Porque todo el saber se juega en este verse del entendimiento, si este verse no es posible, entonces la ignorancia es irremediable, nos ha dicho Spinoza.

La verdad, según Descartes, y luego para Spinoza, es lo mismo que una idea clara; y una idea clara es la que se presenta y manifiesta a un espíritu atento[17].

Para Descartes, y para Spinoza, conocer es, lisa y llanamente, *ver*. Ver las naturalezas simples y los vínculos entre ellas; vínculos que también son simples[18]. A mayor certeza, mejor visión. Visión que Descartes sólo ejerce sobre las ideas, y nunca sobre las hipotéticas cosas extramentales.

Debemos distinguir cuidadosamente lo que proviene de la potencia intelectual, de lo que proviene de las potencias del error: "Testimonio fluctuante de los sentidos, imaginación que compone mal sus objetos"[19]. Y, ¿cómo distinguir si no es con el mismo entendimiento? ¿Y qué otra cosa se hace, entonces, sino "Tourner vers soi la pointe de son regard?".

Respecto de esta mirada, Burman, ese jovencito al que una vez Descartes sienta a su mesa, le pregunta: "¿Cómo podéis estar consciente, puesto que estar consciente es pensar? Para pensar esto, de que estáis consciente, pasáis a otro pensamiento, y de este modo, ya no pensáis más en la cosa que pensábais. Esto así no estáis consciente de pensar, sino de haber pensado". (Conversación con Burman.)

Tal es la objeción contra el cogito ya en tiempos de Descartes. Obje-

[16] Ib. Nº 38.

[17] Descartes. Principios. I. 45.

[18] Así, por ejemplo: cogito *ergo* sum; $\times = 2$, *luego* $\times - 2 = 0$.

[19] Reforma del Entendimiento. Nº 90.

ción cuyo nervio lo constituye la discontinuidad del tiempo que aquí Descartes parece aceptar como argumento para impugnar al cogito. Tener el pensamiento de un pensamiento, dice Burman, es dejar el primer pensamiento en el pasado, por tanto, el nuevo pensamiento no puede tener al anterior como objeto. No estaríamos conscientes de pensar, sino de haber pensado. No sería posible tener idea de una idea. La primera idea escaparía a la aprehensión de la segunda, y la segunda ya no sería cuando una tercera se ejerciera sobre ella. "Ipso facto" la reflexividad de la inteligencia parece quedar imposibilitada. Entre idea e idea habría un hiato temporal que la memoria, a su modo, intenta llenar. Pero por el mismo Descartes sabemos que la memoria no es una facultad racional, sino una potencia del error de que debemos cuidarnos. Y, ¿cómo exorcizarla si nuestro pensamiento transcurre en el tiempo?

También se ha objetado la posibilidad de la reflexión intelectual sin hacer referencias al tiempo. Es ésta una objeción más fuerte; de modo que si se logra desvirtuar, se habrá también respondido a la anterior.

Se ha dicho: "¿Puede la mente conocer y estudiar reflexivamente no el conocimiento, sino el conocer?"[20].

. . . . . .

Estamos preguntando si es posible estudiar el sujeto abstracto del conocimiento, la facultad o función de 'conocer' haciendo abstracción de lo que allí se 'conoce'.

La mera pregunta es una "autocontradicción".

"Los términos Sujeto y Objeto (subjetivo y objetivo), denotan momentos complementarios de un hecho concreto . . .".

". . . y dentro de ese 'concretum' ambos momentos merecen y reciben sus respectivos nombres (subjetivo y objetivo), precisamente porque *el uno no es, y nunca puede ser ni llegar a ser, el otro*"[21].

Atendamos a esta objeción contra la reflexión intelectual.

En una determinada experiencia cognoscitiva, dice Joachim, siempre hay dos polos: sujeto y objeto. Si el sujeto intenta ver el proceso en el que está viendo un objeto, instaura automáticamente, por decir así, a

[20] En la terminología de Spinoza: ¿Puede la mente tener idea no del ideatum, u objeto conocido, sino de la idea en que ese objeto es conocido?

[21] H. H. Joachim. Logical Studies. págs. 151-2. Subrayado mío.

ese proceso como objeto, destacándolo y oponiéndolo al polo cognoscente. Y si de nuevo, el sujeto cognoscente intenta verse —que no es otra cosa aprehender el proceso en que conoce— va a producir una nueva mitosis; de nuevo aparecerán esos dos polos irreductibles llamados sujeto y objeto. De tal manera que la aprehensión de una mente por sí misma le significa una acrobacia imposible de cumplir. Al tratar de cumplirla, al intentar pensar un pensamiento (idea de idea, dice Spinoza), se constituye un nuevo pensamiento que tiene como objeto al pensamiento anterior, y no a sí mismo. Y así, indefinidamente, si posible fuere proseguir indefinidamente.

De quedar firme esta objeción, nuestra pobre inteligencia finita, al no ser transparente para sí misma, no podrá garantizar jamás la verdad de sus ideas.

Habrá siempre la posibilidad de que las potencias del error la ofusquen, y que en las reconditeces del mismo entendimiento, el genio maligno pueda hacer de las suyas. La ignorancia sería, entonces, según palabras de Spinoza, irremediable.

Examinemos nosotros la objeción que tan gravemente parece amenazar a la autonomía del espíritu en orden a garantizar la verdad de sus juicios.

Dice Descartes: "La cogitación primera por la cual aprehendemos algo, no difiere de la segunda, por la que aprehendemos la aprehensión anterior, y ésta no difiere de la tercera, por la que aprehendemos la aprehensión de la aprehensión"[22].

Dice Joachim: "El (Descartes) ve el acto reflexivo como simple repetición de la experiencia original dentro, para hablar así, de un paréntesis algebraico. Y el paréntesis —el acto reflexivo— es un añadido superfluo que a) de ningún modo afecta a la experiencia que allí se contiene, y b) puede ser él mismo encerrado en un segundo paréntesis, y así "in infinitum".

Tal punto de vista, debe admitirse, es profundamente insatisfactorio. Si reflexionar no es más que eso, "la reflexión es un acto trivial, y nugatorio"[23].

[22] A. T. VII. 559. Respuesta a Objeciones VII.

[23] Logical St. p. 144 nota.

La metáfora del paréntesis con que Joachim quiere hacer intuible su objeción, pone a ésta en la línea de las objeciones de Burman y de Gassendi, según las cuales el pensamiento sería una cosa[24].

Joachim, sin embargo, declara enfáticamente, e incluso con detrimento de lo que llama el "momento subjetivo" del conocimiento, que el pensamiento es actividad, y que el "Knowledge by way of thought" es el único modo de conocimiento. Pero no se trata aquí de argumentar "ad hominem"[25].

¿A partir de qué sugerencia de la teoría debemos suponer una cosa substrato de la actividad intelectual? Hay una actividad intelectual, es todo lo que podemos verificar en un conocimiento concreto. Actividad en la que Joachim, por lo demás, insiste brillantemente en los Logical Studies[26].

Un substrato de la actividad cognoscitiva no es observado ni inferido, aunque sí, probablemente, nos lo sugiera la índole del lenguaje. Porque "reflexión" está asociada a una imagen especular en que el objeto reflejado no es el mismo que el que se refleja.

Pienso, luego la actividad del pensamiento queda en evidencia. Así es como podemos glosar el cogito sin excederlo. Y esto sería trivial y nugatorio, tal vez, siempre que el trabajo teórico de Descartes se hubiese detenido allí. Y decimos "sería", "tal vez", porque incluso la mera formulación del cogito constituye un esclarecimiento de la actividad cognoscitiva. Es, como Leibniz lo entendió, la primera verdad de hecho; paradigma de los siguientes pasos del espíritu. La luminosidad puntual del cogito preside a cualquier discurrir que tenga pretensiones de ciencia.

Efectivamente, teniendo intactos los órganos de los sentidos, ver no es, simplemente, tener los ojos abiertos, ni para oír bastan los oídos. Es menester, además, un espíritu atento que discierna esto de aquello, y que, por tanto, califica a esto y aquello. De tal actividad cognoscitiva del espíritu, es ejemplar la ciencia fisicomatemática, o mejor, aún, la

[24] "Ningún ser actúa sobre sí mismo". Cf. 5º Objeciones sobre la 3ª Meditación.

[25] "Each of them ('personas reales') is at most, a series of evanescent and fragmentary 'minds'; modes of a 'mind'; etc. (Logical St. 89.)

[26] " 'Thinking' in its full sense, in its free and proper form, is explicit judgement or inference . . ." (Ib. 99).

ciencia sin más. Deja aquí la inteligencia de contemplar esencias y formas para subtender, según la feliz expresión de Brunschvicg, "a ese mundo de los datos sensibles una red continua de relaciones". Porque lejos de pretender aislarse e ignorarse, razón y experiencia se vuelven la una hacia la otra; se juntan y se estrechan, para substituir tanto el universo de la percepción como el universo del discurso por el universo de la ciencia que es el mundo verdadero"[27].

En este mundo le sucedió una vez a la inteligencia la siguiente aventura:

Los fontaneros florentinos, allá en el siglo XVII, notaron que las bombas eran incapaces de hacer subir el agua sobre los ocho metros. ¿Cómo es esto?, se preguntaron. ¿Acaso la naturaleza no aborrece al vacío?

Buscar un antecedente que explicara el fenómeno era empresa estéril. En este fenómeno, como en cualquier otro, el universo entero está comprometido. Optar por la enumeración exhaustiva era no poder explicar nunca nada.

Torricelli construye unas formas mentales, y en seguida trata de encontrarlas realizadas en la naturaleza. Desde Aristóteles, se sospechaba que el aire pesa.

Supuso, entonces, Torricelli que una columna de aire pesaba sobre el agua del pozo y la empujaba a través del caño en que la bomba había hecho el vacío.

Las formas a que aludimos recién son la presión del aire (p), la altura a que el agua se eleva (h), y una constante (r) que significa la densidad del agua, o de cualquier otro líquido. La elevación del líquido depende, entonces, de la presión ejercida por la columna de aire, y de la densidad del agua. ¡Red de relaciones subtendida al mundo sensible!

Sabido es cómo Torricelli verificó que el dato sensible se rige por la red de relaciones que la inteligencia le subtiende.

No es tan sabido, sin embargo, cómo la tenacidad de las antiguas opiniones incitó al entendimiento a revisar sus anteriores pasos con mayor atención a fin de hacérselos más claros. O sea, que a su actividad primera, según habla Joachim, el entendimiento la dejó entre paréntesis.

[27] L. Brunschvicg. Las Edades de la Inteligencia. Ed. Hachette. p. 98.

Estos paréntesis, Pascal los pone en apreciable cantidad. A cada "objeción"[28] de la "imaginación que compone mal su objeto", abre Pascal esos paréntesis (¿triviales y nugatorios?), que vuelven a confirmar las conclusiones anteriores.

Estas aperturas es la actividad intelectual que puede volver indefinidamente sobre sí misma.

¿Qué tiene de objetable este proceso? Nada. Lo encontramos en la inmensa mayoría de los *conocimientos concretos* del universo científico. Descartes y Spinoza pueden estar tranquilos sobre si el entendimiento puede garantizar la verdad de sus ideas. Puede.

Confiado en la capacidad intelectual, Spinoza pasa a construir su sistema según el modo geométrico. Veamos el uso que hace Spinoza de la capacidad intelectual, atendiendo más a la solidez de su discurrir que a su validez.

Al igual que Euclides, Spinoza organiza su deducción poniendo en secuencia definiciones, postulados y teoremas. Claro que ahora sabemos que las definiciones de Euclides no son reales y que sus axiomas no son evidentes. Sabemos que a lo más que aspiran las proposiciones fundamentales euclídeas es a acercarnos a unos datos elementales de la sensopercepción. Así, por ejemplo, "línea recta es aquella" ex aequo "en todos sus puntos". Sabemos que, en definitiva, las definiciones euclídeas son nominales.

Por su parte, Spinoza no pretende construir un sistema hipotéticodeductivo, sino derivar de Dios o el ser realísimo la totalidad de las existencias.

Esto así, debemos preocuparnos de Dios en cuanto Spinoza lo pone como el fundamento de su deducción metafísica.

"Dios, o sea la substancia que consiste en una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente"[29].

Se demuestra:

[28] Pensamos en las objeciones del P. Noel en contra de la posibilidad del vacío.

[29] Etica. I. prop. XI.

1. Cada cosa debe tener una razón por la que existe o por la que no existe.
2. Esta razón o es interna a la cosa en cuestión o es externa a ella.
3. Cuando ninguna razón puede exhibirse para negar la existencia de una cosa, ésta existe necesariamente.
4. Si no puede darse ninguna razón que impida la existencia de Dios, hay que concluir que Dios existe necesariamente.
5. La razón que impida la existencia de Dios ha de ser interna o externa.
6. Externa no puede ser porque, según definición II, al no tener nada en común con El, no podría afirmarle ni impedirle la existencia.
7. Luego la razón que impida la existencia de Dios debería ser interna a El.
8. Pero si la tal razón fuera interna a El, entonces nos estaríamos contradiciendo, porque nos estamos refiriendo a la substancia infinita y perfecta.
9. Por lo tanto, no hay razón alguna que impida la existencia de Dios.
10. Luego, Dios existe necesariamente.

He aquí, repetimos, el uso que Spinoza hace de la capacidad intelectual. La mera definición de Dios soporta el peso de la prueba. Pero ya Lambert, corresponsal de Kant, nos previene en contra de la superstición que da por sentada la realidad de lo definido: "La base de la ciencia no es la definición, sino aquello que es necesario saber previamente para constituir la definición" (carta a Kant, noviembre de 1765).

¿Y no fue el mentado Padre Noel quien creyó que Pascal aceptaba la existencia del vacío porque lo había definido?[30]

Porque, "¿cómo la existencia, que es la negación de lo puramente intelectual, puede quedar contenida en una noción?"[31].

Sin embargo . . , la figura colosal de Hegel nos intimida en este punto. Hegel, polemizando con Kant, pide para Dios otro tratamiento que el de

[30] Pascal. Carta a Le Paileur.

[31] L. Brunschvicg. La Modalité de Judgement. P.U.F. 1964. p. 141.

la crítica del conocimiento de las cosas finitas. "La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser . . .

Por el contrario, la definición abstracta de Dios es, justamente, ésta: "que su concepto y su ser son inseparados e inseparables"[32].

Parece, entonces, que en el caso de la substancia infinita, por no haber escisión, entre lo que está en mi cabeza y el resto del universo, es legítimo el tránsito desde lo que está en mi cabeza a la totalidad del universo.

Pero como el lector puede ver, primero hay que demostrar que no hay hiato entre lo que está en mi cabeza y la realidad entera; que nada está *meramente* en mi cabeza[33].

Claro está también, que cuando esto se pruebe, la existencia de la substancia infinita dejará en ese mismo punto de ser "a priori".

Volvamos a Descartes.

La inteligencia, nos dice Descartes, puede crear múltiples principios de los que fluyen múltiples consecuencias. Luego la experiencia confirma qué consecuencias se realizan[34].

O dicho de otro modo: no son las formas y las definiciones las soberanas en el movimiento discursivo que la ciencia constituye, sino las experiencias, o mejor aún, los experimentos que permiten llenar a las formas de la mediación y a los términos de una definición que, mientras no correspondan a experiencia alguna, son mera posibilidad para la ciencia o se convierten en "vanos problemas que suelen entretener a los lógicos o a los geómetras en sus ocios"[35].

[32] Ciencia de la Lógica. Hachette. I.P. 116.

[33] F. H. Bradley. Ap. y Realidad. c. XXIV.

[34] Discurso del Método. VI.

[35] Descartes. Regla IV.

Carlos E. Miranda
Universidad de Chile
Departamento de Filosofía

UTOPIA Y REALISMO POLITICO EN SPINOZA

Ciertamente, la fama de Spinoza no ha estado cimentada sobre su pensamiento político, el que es ignorado en la mayoría de los manuales de historia de las teorías políticas. Carl Gebhardt, sin embargo, sostiene que el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza es "el más importante de todos los escritos políticos que Holanda ha producido"[1].

En cualquier caso, creo pertinente, en este homenaje a Baruch Spinoza, revisar sus planteamientos políticos, más aún cuando éstos muestran una faz del pensamiento spinoziano diferente —y aun contradictorio— respecto de los otros aspectos de su sistema.

En sus escritos políticos, Spinoza se muestra ante todo pragmático: toma al ser humano tal como es y su descripción del hombre natural recuerda constantemente las más duras páginas de Hobbes; los ejemplos mediante los cuales va asentando sus juicios están sacados de la experiencia histórica; el "método geométrico" empleado en la *Etica* es substituido por el método inductivo. Todo esto no implica, sin embargo, que Spinoza olvide, cuando habla de política, lo sostenido por él en sus otras obras, lo que genera no pocas dificultades, según veremos. Su pensamiento político, en efecto, pretende arrancar de la realidad, y en la medida en que lo consigue constituye un 'realismo político'. Pero Spinoza retorna una y otra vez a la Razón, la cual, de acuerdo con sus propias premisas, viene a constituir el polo no-realista, es decir, utópico de sus análisis políticos.

Al comienzo del *Tratado Político,* Spinoza muestra claramente su intención de escribir sobre el hombre como realmente es. La obra se inicia con un ataque a los filósofos que consideran las pasiones que agitan a los humanos como vicios ante los que éstos sucumben por su propia culpa. Los filósofos, dice Spinoza, "se imaginan, sin duda, que cumplen

[1] Carl Gebhardt: *Spinoza,* Ed. Losada, Bs. Aires, 1940, p. 80.

una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadamente la que existe de hecho. No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen"[2]. Como los filósofos, de acuerdo con esta crítica spinoziana, parten de una premisa falsa, o cuando menos irreal, no es de extrañar que sus teorías políticas sean siempre inaplicables. Así pues, para evitar los errores de los filósofos, para no caer en la Utopía, es preciso considerar al hombre como es y no como debe ser. La intención de Spinoza es atenerse a la realidad; no pretende descubrir, en materias políticas, nada nuevo o inédito[3] y no cree que la especulación pueda llevarnos a nada que no haya sido mostrado por la experiencia y cursado en la práctica. Es así como declara estar "totalmente convencido que la experiencia ya ha manifestado todas las posibles formas de organizar un Estado para que los hombres puedan vivir en buena inteligencia"[4]. En suma, a Spinoza no le interesa elaborar ningún modelo político, ni le interesa, tampoco, defender o atacar determinados sistemas de gobierno, sino que su interés se centra en el análisis de las condiciones que posibilitan un gobierno bien establecido, en el que estén resguardadas la paz y la libertad de los súbditos. Para que este análisis sea correcto, se debe tomar como punto de partida al hombre como realmente es.

Poco hay de común entre el Spinoza de estas primeras páginas del *Tratado Político* con el Spinoza de la *Etica* que hablaba de su deseo de "formar una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana" y que, a partir de esta declaración, definía lo bueno y lo malo, lo perfecto y lo imperfecto en función de este *modelo* casi platónico de la naturaleza humana. En efecto, escribe Spinoza: "Entenderé en lo que sigue por bueno, aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que nos hemos propuesto. Por malo, en cambio, entiendo aquello que sabemos ciertamente que nos impide reproducir ese mismo modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o menos perfectos, según se aproximen más o menos a ese mismo modelo"[5].

[2] *Tratado Político (T.P.)*, c. I, Nº 1.
[2] *Tratado Político (T.P.)*, c. I, Nº 1.
[4] *T.P.*, c. I, Nº 3.
[5] *Etica*, IV Parte, Prefacio.

El 'hombre-modelo' es el que siempre se deja guiar en todo por su razón. Como la razón forma parte de la naturaleza humana, es "natural" que el hombre actúe racionalmente. Así, no habría contradicción entre el hombre real del *Tratado Político* y el hombre modelo de la *Etica*. Pero la razón no es el único atributo peculiar de la naturaleza humana. En ésta también existen los apetitos como determinantes de los actos de los hombres. En consceuencia, la naturaleza humana no puede ser definida solamente en función de la razón, sino que también debe incluirse en esta definición a los apetitos. En palabras de Spinoza: "Todo lo que determina a cada uno a obrar debe atribuirse al poder de la naturaleza, en la medida en que ésta se defina como la naturaleza de este o de aquel hombre"[6]. Ya en la *Etica* Spinoza había señalado que "cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, cada cual hace, por este derecho supremo de la naturaleza, lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza"[7].

Ahora bien, en el plano natural, el derecho de cada ente se extiende hasta donde alcanza su poder, es decir, cada ente tiene derecho a todo lo que puede. De aquí se sigue que todo derecho es una consecuencia del poder que se posee, o, dicho de otro modo, el fundamento del derecho reside en el poder. Pero cada ente puede todo lo que está de acuerdo con su naturaleza, y es ley suprema de la naturaleza que cada cosa se esfuerce en perseverar en su ser[8]. Todo ente, por lo tanto, dada la correlación natural entre derecho y poder, tiene derecho a mantenerse en su ser en la medida en que tiene poder para conservar su ser.

En el caso del hombre, las dos potencias por medio de las cuales él se conserva en su ser son la razón y el apetito. En cuanto los hombres viven según la guía de la razón, concuerdan siempre en naturaleza[9], pues la razón no se opone a la razón. El apetito, en cambio, provoca divergencias entre los hombres, y, en este sentido, el poder de cada individuo, en cuanto está orientado a la satisfacción de sus apetitos, se halla limitado por el poder de los otros individuos que apetecen lo mismo que él. En consecuencia, en cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no

[6] *T.P.*, c. II, Nº 5.
[7] *Etica*, P. IV, prop. 37, escolio II.
[8] *Etica*, P. III, prop. 6.
[9] *Etica*, P. IV, prop. 35.

puede decirse que concuerden en naturaleza[10] y, aún más, pueden ser contrarios unos a otros[11]. Así, pues, en la medida en que el hombre, dentro del plano natural, se rige por sus apetitos, cobra verdad la sentencia de Hobbes: *"Homo homini lupus"*. En efecto, si todos los hombres desean lo mismo y no existe ningún poder común que los domine, se desata una guerra de todos contra todos[12].

Spinoza sigue muy de cerca esta concepción de Hobbes, y escribe: "Los hombres, según su constitución natural, no pueden vivir sino bajo alguna legislación común"[13]; esta legislación tiene por objeto impedir las discordias entre los hombres que son unos para otros, "naturalmente enemigos"[14]. La descripción spinoziana del hombre "en estado de naturaleza" es, pues, muy semejante a la de Hobbes, pero mientras éste postula, como única solución para evitar la guerra de todos contra todos, la instauración de un poder absoluto que mantenga a los hombres dentro de los límites de la razón, Spinoza va a tratar de reafirmar el valor de la razón, atributo que también poseen por naturaleza los hombres, y mediante cuyo empleo podría resguardarse la libertad, bien tan querido por Spinoza.

"Como la razón –señala– no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que le es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, sobre todo, que cada cual se esfuerce, cuanto esté en él, en conservar su ser"[15]. El esfuerzo *(conatus)* de cada cosa por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia de esta misma cosa[16]. Así pues, si en orden a la conservación del propio ser, un individuo se une a otro de la misma naturaleza, ambos compondrán un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Esta premisa le permite a Spinoza concluir que "nada (hay) más útil al hombre que el hombre", agregando a continuación que los hombres "no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las al-

[10] *Etica,* P. IV, prop. 32.
[11] *Etica,* P. IV, prop. 34.
[12] *Leviatán,* P. I, c. 13.
[13] *T.P.,* c. I, Nº 3.
[14] *T.P.,* c. VIII, Nº 12.
[15] *Etica,* P. IV, escolio prop. 18.
[16] *Etica,* P. III, prop. 7.

mas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos; de lo que se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos"[17].

Dejando de lado la belleza del párrafo, o, si se prefiere, a causa de ella, creo ineludible el planteamiento de ciertas preguntas. Ante todo, podemos preguntarnos si no estamos aquí ante lo que Karl Mannheim describe como uno de aquellos "procesos mentales que no reciben sus impulsos directamente de la realidad social, sino que los perciben de imágenes, manifestadas en símbolos, fantasías, sueños, ideas y similares, que en el sentido más amplio de la palabra no existen"[18], esto es, ¿no estamos aquí ante una *Utopía* más? ¿No se ha extraviado Spinoza en un sueño, al proyectar su idea según la cual los hombres son movidos a obrar por medio de las dos potencias que por naturaleza poseen: la razón y el apetito? ¿Pero dónde ha quedado el apetito que hacía a los hombres "naturalmente enemigos" entre sí, según el mismo Spinoza sostenía en el *Tratado Político* (parágrafo 12 del capítulo VIII)?

En cuanto pensador político, Spinoza procuró evitar caer en la Utopía, pero no pudo impedir que su idea de la razón como una de las dos potencias naturales del hombre, lo impulsara reiteradamente a rozar lo utópico. Esta dualidad posibilita el detectar contradicciones en sus escritos, o, alternativamente, si se prefiere, manifestaciones de luchas internas entre su tendencia al utopismo y su declarada intención de realismo político.

Es el mismo Spinoza quien escribe:

"Los que acarician la ilusión que sería posible inducir a la multitud o a los hombres divididos por los asuntos públicos, a vivir según la disciplina exclusiva de la razón, sueñan con la Edad de Oro o con un cuento de hadas"[19].

[17] *Etica,* P. IV, escolio prop. 18.

[18] Karl Mannheim: *Utopía,* en: Arnhelm Neussüs: *Utopía,* Barral Ed., Barcelona, 1971, p. 85.

[19] *T.P.,* c. I, Nº 5.

Así pues, aunque sería indudablemente de gran utilidad para los hombres vivir de acuerdo a la guía y a las leyes de la razón, la pretensión de cimentar un Estado sobre la mera razón, no constituiría sino una vana ilusión, un sueño utópico.

Por esto, cuando Spinoza en el *Tratado Teológico-Político* emprende el estudio de los fundamentos del Estado, lo hace a partir del concepto de utilidad, el cual le permite conciliar de alguna manera razón y apetito. Su análisis se inicia con el examen del derecho natural, bajo el cual nacen todos los hombres y viven la mayor parte de ellos[20]. Ahora bien, según señala Spinoza, cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza, tiene máximo derecho para desear cuanto le parezca útil, sea por la sana razón, sea por el ímpetu de las pasiones, y le es permitido arrebatarlo de cualquier manera, sea con la fuerza, con engaños, con ruegos o por todos los medios que juzgue fáciles"[21]. La utilidad está siempre en conexión con la conservación del propio ser, y será útil todo aquello que tienda a su preservación. Además, desde el punto de vista natural, tengo derecho a todo lo que me parezca útil en orden a la mantención de mi ser. Así, si otro individuo me limita, está amenazando mi ser y, en defensa de la conservación de mi ser, puedo agredirlo, puedo intentar destruirlo; tengo la libertad que me otorga mi derecho natural a hacerlo. Pero el que destruye puede, a su vez, ser destruido. Esta consideración lleva a Spinoza a escribir acertadamente: "La libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el poder de un hombre aislado es incapaz de protegerle contra todo. De aquí se sigue que el derecho natural humano determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer"[22]. En efecto, la libertad ilimitada de todos de acuerdo al derecho natural de cada uno, provocaría la guerra de todos contra todos, en la que la conservación del propio ser estaría permanentemente amenazada. Por lo tanto, en vistas a mi seguridad y en una relación puramente utilitaria, sólo me queda la posibilidad de llegar a un pacto con los demás. Este pacto se genera en la búsqueda de la uti-

[20] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 9.
[21] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 8.
[22] *T.P.*, c. II, Nº 15.

lidad y de la conservación del ser de los pactantes, quienes, de este modo, pasan a poseer en común sobre todas las cosas el derecho que cada uno había recibido de la naturaleza. Este derecho ya no se determinará según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos[23].

El derecho positivo limita los derechos naturales de los individuos en vistas a la utilidad de los mismos individuos en sociedad. Si los hombres pudiesen vivir bajo el gobierno de la razón, cada uno poseería el derecho que naturalmente le pertenece sin perjuicio alguno para los demás. Pero los hombres se hacen contrarios unos a otros en cuanto se dejan llevar por los apetitos que separan y limitan a los hombres. Con el fin de superar este límite que imponen los otros, con el fin de que los hombres puedan vivir en concordia, es necesario que renuncien a su derecho natural y se aseguren mutuamente que no harán nada perjudicial para los demás. La renuncia al apetito y a la potencia individuales –que son derechos naturales– tiene por finalidad alcanzar algo que, en último término, resulta más conveniente: la seguridad. En efecto, la seguridad común garantiza la seguridad individual.

La enajenación del poder individual en el Estado no contradice el derecho natural[24]. En el pacto que posibilita la constitución de la sociedad, renuncio a todo mi poder, pero esto lo hago en razón de mi conveniencia[25] y como es natural buscar la utilidad, no hay, en la renuncia a mi poder, una oposición respecto del derecho natural. Tampoco hay una pérdida de la libertad, pues soy libre en cuanto vivo de acuerdo a las leyes de la razón[26] y la razón me indica que el pacto social es lo más conveniente para mantenerme en mi ser.

Si, en cambio, cada hombre hace lo que le place y vive sometido al odio, a la ira, al engaño o a cualquiera otra pasión, la seguridad mutua es imposible. Estas pasiones quiebran la seguridad porque nacen de la amenaza y de la limitación que los otros imponen.

Es, pues, en vistas a su seguridad que cada hombre está llamado, en función de su propia naturaleza, a someterse a las leyes de la razón, la que indica qué es lo verdaderamente útil para la conservación del ser de

[23] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 13.
[24] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 25.
[25] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 20.
[26] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 32.

los hombres quienes deben renunciar a los apetitos y potencias individuales para traspasarlos al derecho colectivo que subsumirá todos los derechos particulares de carácter apetitivo. Los derechos individuales derivados de la razón, por el contrario, permanecerán intocados, pues la actividad de cada hombre, en la medida en que es racional, no sólo no limita la actividad de los otros, sino que contribuye a su unión y es, por ello, útil para los otros hombres. Pero si el hombre, en la medida en que su obrar es racional, es lo más útil para el hombre, la sociedad es un bien y el bien de la sociedad que llega a constituir un Estado aconseja que el pacto social se mantenga. En efecto, el Estado es un ente, y, como todo ente, tiende a conservarse en su ser.

Ahora bien, en este pacto los hombres han enajenado sus derechos naturales y los han entregado a la sociedad, al Estado, en el que se concentra ahora la suma de los poderes que cada individuo ha enajenado. En la misma medida en que se cede el poder, se cede el derecho, ya que, como hemos visto, el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder. De estas premisas spinozianas se seguiría que el Estado ideal sería aquel en el cual cada individuo ha cedido, por fuerza o voluntad, todo su poder, ya que, en este caso, el Estado es más poderoso[27]. En efecto, si los individuos no entregan todo su poder al Estado, el soberano en quien el Estado se encarna, tiene un derecho precario, en la medida en que los individuos han conservado parte de su poder, el que eventualmente podrán utilizar en contra del soberano. Como es malo, según Spinoza, lo que introduce la discordia en el Estado[28], será malo todo aquello que amenace disgregar el Estado. Racionalmente, por lo tanto, el individuo no puede ir contra el Estado porque ello implica romper la convivencia, la concordia entre los hombres, lo que no es racional. De donde se sigue que si no queremos obrar contra la razón, "estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aun aquellos más absurdos; pues la razón nos manda seguirla para que de dos males elijamos el más pequeño"[29], y, ya lo sabemos, el mal mayor es la disgregación del Estado.

De lo anterior se concluye, en palabras del propio Spinoza, que "cuan-

[27] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 24.
[28] *Etica*, P. IV, prop. 40.
[29] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 27.

tos más derechos se atribuyen en un régimen al poder soberano, más se está de acuerdo con el dictamen de la razón"[30], porque, en este caso, los individuos no habrán conservado para sí ningún derecho, es decir, ningún poder, con el cual puedan atentar contra la integridad del Estado.

Parecería obvio concluir que Spinoza es un apologista de los sistemas de gobierno totalitarios, esto es, de aquellos en que el soberano ostenta la totalidad del poder. Pero Spinoza con frecuencia rehuye lo obvio y por ello, inesperadamente, se declara en forma explícita partidario de la democracia. Es cierto que en su inconcluso *Tratado Político* no alcanzó a desarrollar su concepción de la democracia; pero en ningún caso su predilección por este sistema de gobierno parece seguirse de sus propias premisas, según aquí las hemos esbozado. De hecho, el único argumento spinoziano en favor de la democracia es éste: "en los imperios democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo"[31]. Pero este argumento sólo tendría fuerza si los hombres se guiaran naturalmente por la razón, lo que ha sido negado por el propio Spinoza. Luego, su conclusión no tiene más valor que el de mostrar sus preferencias; pero éstas no quedan fundamentadas porque no sólo no se siguen de sus premisas, sino que las contradicen.

Por otra parte, señalamos al comienzo de esta exposición que a Spinoza no le interesa abogar por ningún tipo de gobierno en particular; por lo tanto, su teoría del pacto social estaría en la base de la constitución de todo Estado, cualquiera que sea el sistema de gobierno que se adopte. Pero esta afirmación no es correcta, como acabamos de ver, ya que no se entiende cómo los individuos que han entregado todo su poder al soberano pueden conservar el poder, ya que, como lo exige el sistema democrático, el soberano, en este caso, es la colectividad. Por tanto, de la teoría spinoziana del pacto, sólo se siguen los gobiernos monárquicos y aristocráticos. Y es frente a ellos que debemos preguntarnos si es siempre y en todos los casos, *racional,* como nos dice Spinoza, aceptar todos los mandatos del poder soberano. ¿Acaso no está implícita la condición de que estos mandatos ellos mismos sean racionales? Pero el cumplimiento

[30] *T.P.*, c. VIII, Nº 7.

[31] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 30.

de esta condición, ¿no nos lleva nuevamente a la Utopía de suponer que el poder sea siempre ejercido racionalmente?

En otros términos, la teoría spinoziana del pacto social arranca de un realismo político en cuanto considera como motor del obrar de la mayoría de los hombres la satisfacción egoísta de sus apetitos. Pero el punto de llegada del análisis spinoziano es la valoración utópica de la razón, cuyos mandatos, para que el Estado funcione, deberían regir la conducta de todos los individuos, tanto de los soberanos como de los súbditos. Creo innecesario explayarme acerca de los reiterados desmentidos que los hechos de la realidad infieren a esta concepción, a la que no cabe calificar sino de utópica ilusión.

La teoría del pacto social es importante en Spinoza ya que es a partir de ella que nuestro autor estudia los fundamentos del Estado. Ahora bien, como la razón es siempre impotente en la realidad, ella tampoco puede desempeñar papel alguno en la gestación del Estado. Alexandre Matheron ha escrito al respecto, con enorme acierto, lo siguiente:

"Puesto que las exigencias de la razón, en el estado de naturaleza, no tienen ningún peso, todo se desarrolla como si ellas fueran inexistentes. A partir de aquí se podría atribuir erróneamente a Spinoza la idea según la cual la sociedad política es obra de la razón; pero si la razón pudiera poner en ejecución sus deseos, los hombres se conciliarían entre sí espontáneamente y el Estado sería inútil. El solo hecho de que exista el Estado basta para probar que la razón es impotente; y si ella nada puede, ¿cómo podría ser capaz de edificar el Estado mismo? . . . Si, en consecuencia, la sociedad política debe surgir . . . no puede ser sino en virtud del juego espontáneo y ciego de la vida interhumana pasional"[32].

El análisis de Matheron es correcto. El Estado surge para impedir la lucha de todos contra todos que inevitablemente se desataría si todos los hombres pudieran libremente vivir según sus apetitos. No es, pues, la razón lo que fundamenta el Estado, sino la necesidad de controlar los apetitos a que se hallan sometidos los hombres. Al respecto, ha escrito Spinoza:

". . . Ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte

[32] Alexandre Matheron: *Individu et Communaté chez Spinoza,* Les Editions de Minuit, París, 1969, p. 287.

que el afecto que se quiere reprimir y contrario a éste y cada cual se abstiene de hacer daño a otro por el temor de sufrir un daño mayor. Con esta ley, pues, podrá establecerse una sociedad, con tal que ésta reivindique para sí el derecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de lo bueno y de lo malo; y que tenga así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de amenazas"[33].

Nuevamente nos hallamos aquí con una declaración de realismo político. Realismo y utopía: he ahí los dos polos extremos entre los que oscila el pensamiento político de Spinoza. Cuando se inclina hacia el realismo es un buen analista de los hechos sociales y entonces sus escritos podrían caer dentro de lo que hoy llamamos "Ciencia Política". Cuando, por el contrario, se inclina hacia lo utópico, sus análisis no se diferencian substancialmente de los escritos de los filósofos que él mismo critica duramente al comienzo del *Tratado Político*. En suma, Spinoza nos impulsa a preguntarnos por la posibilidad de una Filosofía Política que no se remonte a la Utopía. En su caso, por cierto, la respuesta es negativa.

Pero hay todavía un problema que he tocado muy tangencialmente y que es, sin embargo, clave en toda reflexión política y que, en la spinoziana, constituye la base y punto de partida de la misma. Me refiero al problema de la libertad, a cuyo tratamiento dedica Spinoza muchas páginas a lo largo de toda su obra y es, explícitamente, el gran tema del *Tratado Teológico-Político,* en el que intenta demostrar, según él mismo declara, que "la libertad no solamente no amenaza ningún culto piadoso, ni la paz del Estado, sino que, por el contrario, es su supresión la que lleva consigo la ruina tanto de la piedad como de la paz"[34].

¿Qué entiende Spinoza por libertad?

En la *Etica,* define como libre a "la cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar"[35]. Es decir, es libre la cosa que sólo depende de sí misma para ser y para actuar. Obviamente, esta definición sólo es aplicable a Dios y carece, por tanto, de aplicabilidad en el plano político. Es así como en el *Tratado Teológico-*

[33] *Etica,* P. IV, Escolio II, prop. 37.
[34] *T.T.P.,* Prefacio, Nº 12.
[35] *Etica,* P. I, definición VII.

Político aparece otra definición de la libertad según la cual es libre "el individuo que escoge voluntariamente guiar su vida según las reglas de la razón"[36].

Es a partir de esta definición que Spinoza afirma, poco después, que "cada uno puede ser libre cuando lo quiere"[37], en cualquier Estado en que viva, ya que "la razón aconseja al hombre la paz. Y la paz interior tiene por condición el respeto riguroso del derecho común. En consecuencia, cuanto más se deja guiar el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, tanto más fiel es en la observación de las leyes y tanto más se conforma a las órdenes del soberano poder a que está sujeto"[38].

El bien supremo ha pasado a ser ahora la conservación de la paz, que aparece como el objetivo último siempre aconsejado por la razón. La libertad, calificada en el Prefacio del *Tractatus* como "el más precioso y más dulce de los bienes"[39] parece haber quedado limitada en su ejercicio a la interioridad de la conciencia. O bien, alternativamente, estaríamos de nuevo en el recurrente polo utópico del spinozismo, ya que, en efecto, para que al dejarse guiar por la razón, se ejercite verdaderamente una libertad que pueda consistir en el respeto a las leyes y en el cumplimiento de las órdenes emanadas del soberano poder, deben darse como condiciones necesarias una racionalidad y una justicia tales en el ejercicio del poder, que el único camino para nuestra libertad, guiada por la razón, sea obedecer.

El tratamiento de la complejísima concepción spinoziana de la libertad exigiría un amplio desarrollo al que no nos vamos a abocar aquí. Basta lo dicho para mostrar que también en este tema, y a pesar de lo mucho que le interesa la libertad *real,* Spinoza no puede evitar la dimensión utópica, verdadera constante de su pensamiento.

Como última ilustración de lo aseverado, creo conveniente examinar todavía su extrañísima definición del 'súbdito'. Súbdito es "aquel que hace, por mandato del poder supremo, lo que es conveniente para el interés común, y por lo tanto para él"[40]. Esta definición resulta ininteligible,

[36] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 32.
[37] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 34.
[38] *T.T.P.*, c. XVI, nota marginal II (Nº 34).
[39] *T.T.P.*, Prefacio, Nº 12.
[40] *T.T.P.*, c. XVI, Nº 35.

salvo en el plano de la más pura utopía. Recordemos que los postulados spinozianos son aplicables a *cualquier* sistema de gobierno, y que, por tanto, *en la realidad* no hay ninguna garantía de que el poder supremo esté orientado hacia el interés común.

Ciertamente a partir de esta extraña definición podríamos acusar de 'conformismo' a Spinoza. Tal acusación, sin embargo, no sería justa, ya que su *Tratado Teológico-Político* no es sino una ardorosa defensa de la libertad. Pero creo que no podemos dejar de censurarle, por lo menos, sus importantes contradicciones. La raíz de estas se halla en su concepción –en sí misma verdadera– de las dos potencias que, por naturaleza, el hombre posee en orden a la conservación de su ser. Es sin duda aceptable que estas dos potencias sean la razón y el apetito. ¿Cómo y dónde se originan, entonces, sus errores? La respuesta me parece que sólo puede ser ésta: en la recurrente tendencia de la tradición filosófica occidental –tendencia que se origina en Platón– de atribuir a la razón sólo un "buen uso", es decir, de creer que la razón sólo puede estar orientada hacia la verdad, hacia el bien y, en el plano político, hacia la justicia. Pero los auténticos realistas políticos –piénsese, por ejemplo, en un sofista como Protágoras o en un Maquiavelo– descubrieron que la razón puede tener otros usos en la *praxis* política, y por esto en ella casi siempre se imponen los realistas. Sin embargo, esa suerte de maldición que Platón lanzara en su *República,* a nombre de todos los utopistas, mantiene su vigencia: no cesarán los males de las ciudades y los del género humano[41], hasta que alguna "Utopía", perdiendo su carácter de tal, pueda ser llevada a la realidad. Esta es la fuerza oculta de toda Utopía frente a la potencia fáctica de tantos "realismos". Pero ¿cómo convertir aquella fuerza en potencia efectiva?, ¿cómo, en términos spinozianos, "adquirir esa naturaleza superior y lograr que otros la adquieran junto a mí" de manera tal que "muchos comprendan lo mismo que yo" y que "su entendimiento y sus deseos concuerden con mi entendimiento y mis deseos"[42]?

* * *

[41] *República,* 473 d.

[42] *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* Nº 14.

En suma, según Spinoza, bastaría que se cumpliera una sola condición para que en cualquier Estado —no importando el sistema particular de gobierno que se adopte— reinen la paz y la justicia y todos los súbditos puedan gozar del precioso bien de la libertad. Esta única condición es que soberanos y súbditos acepten someterse a la guía de la razón. Pero esta sola condición resulta, sin embargo, excesiva. Y por ello es utópica, calificación ésta que se desprende de las premisas "realistas" del propio Spinoza

Humberto Giannini
Universidad de Chile
Departamento de Filosofía

AUTOBIOGRAFIA Y SISTEMA

(A propósito de las primeras líneas de la "Reforma del Entendimiento")

Después de haber aprendido de la experiencia
que todo cuanto suele ocurrir en la vida or-
dinaria es insignificante y vano, . . . decidí . . . , etc.

Así comienza el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, de Baruch Spinoza.

Una apertura narrativa, de tono íntimo, que casi predispone al oído a una atmósfera confidencial. Porque resulta difícil no asociar inmediatamente estas palabras a las peripecias y amarguras de su autor . . .

Pero, ya al dar vuelta la primera hoja nos percatamos de que el opúsculo no contiene, en verdad, sino muy secundariamente una intención autobiográfica. Queda por verse todavía si existe una conexión de sentido, y no meramente circunstancial, entre el gesto autobiográfico con que se inicia esta obra y el proyecto total[1] de la filosofía que se postulará luego. Nosotros creemos que sí existe, y a eso limitaremos nuestra tarea actual: a mostrar que la breve indicación autobiográfica de la *Reforma* desempeña una función precisa en el sistema atemporal y a-narrativo que luego Spinoza desplegará majestuosamente en la *Etica*.

En resumen, creemos que aunque lo que aquí se dice en primera persona y en tiempo narrativo (pasado) corresponde sin duda a la situación personal de un hombre que conoció muy de cerca la insignificancia y la vanidad de todas las cosas, esta verdad no debe distraernos ni desplazar

[1] En otro ensayo sobre la filosofía de Spinoza, hemos sostenido que esta filosofía es radicalmente un proyecto; un proyecto político, cuyo objeto no es otro que la producción de una nueva realidad social, y no una mera. contemplación de lo dado. Hto. Giannini, *De la liberación a la libertad*, Teoria, 4, 1975.

el punto teórico preciso en que habría, según nuestro parecer, que situar las líneas que hemos transcrito.

Concretamente, queremos destacar este hecho: para empezar a filosofar, para empezar a medir seriamente la realidad en que vivimos, cada uno de nosotros no cuenta con otro punto de apoyo que esa misma realidad inmediata y contradictoria que nos toca experimentar día a día. Esto es natural y no podría ser de otra manera. Pero, otra cosa es lo que debe ocurrir con la Filosofía. La Filosofía —el sistema de toda la realidad— no puede empezar con cualquier experiencia ni por cualquier cosa. Debe partir de una *verdad común* y no de una consideración personal, autobiográfica. El problema está en saber, entonces, cómo llegar al punto de partida cuando no lo conocemos ni sabemos por dónde empezar a buscarlo. Justamente en esto consiste la función orientadora, propedéutica, que le cabe a la autobiografía que antecede al sistema: en narrar este paso de la vida ordinaria a la ciencia filosófica, de la imaginación al sentimiento, de la experiencia a la razón, del dolor a la plenitud, en fin, de lo finito a lo infinito.

Este tránsito podría resumirse 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, y que a causa de esta disposición he venido poniendo mi voluntad y mi poder al servicio de ellas, en la vana esperanza de una retribución objetiva. Esto es lo que he aprendido de la experiencia. Aprendizaje doloroso, en cuanto sólo me ha enseñado la vanidad de todas las cosas y la vanidad del esfuerzo por alcanzarlas'.

'Fue entonces cuando pregunté a mi espíritu —pasivo, sufriente hasta ese momento— qué pensaba del bien verdadero y cómo lo concebía. Al menos eso: *cómo lo concebía* en la pureza de la meditación, ya que hasta ahora sólo me había conformado con lo que la vida ordinaria me proponía (o me ofrecía) como bien. Entonces me dije: este universo de intereses al cual he adherido hasta hoy, no es en modo alguno un bien; menos aún 'el bien verdadero'. Acaso no exista universo alguno que me ofrezca tal bien, pero, al menos es algo positivo, es algo realmente bueno, que mi espíritu sepa cómo sería ese bien que 'no se da en parte alguna'. Al menos así me volveré nuevamente al mundo de mis antiguos intereses sin falsas ilusiones'.

Este ha sido más o menos el razonamiento inicial, ligado estrechamente a una biografía. Es conveniente señalar los pasos con más nitidez:

1. Conciencia de la vanidad e insignificancia de todo lo que habitualmente apetecemos y tenemos por bueno.
2. *Exigencia que parte exclusivamente del espíritu* y que se apresta a *concebir* la naturaleza de un bien verdadero y superior.
3. Incertidumbre respecto a la realidad o a la realización posible de tal bien.

Observemos ahora que una cosa es concebir —simplemente concebir— este bien; otra, encontrárselo en el mundo. Esta distinción entre concepción y existencia era algo claro para la filosofía clásica, y lo es ahora para el mismo Spinoza en esta etapa de su reflexión. Sin embargo, el primer descubrimiento —el gozoso descubrimiento del autor de la Reforma— será que, a propósito del bien, tal distinción ya no rige.

Vamos a examinar primero las exigencias que pone el espíritu en su concepción del bien, a fin de que éste sea realmente un bien y no el acostumbrado fraude de la experiencia. Al escuchar estas condiciones sentiremos aún más grande, por no decir inconmensurable, la distancia entre la mera concepción de ese bien y su posibilidad real; el abismo entre lo que se pide y 'lo que hay'.

A la pregunta ¿cómo ha de ser este bien para ser verdadera y absolutamente un bien? Spinoza responde con las siguientes exigencias:

a) Este bien verdadero *'ha de mover el ánimo por sí solo'*. Digamos por el momento, aunque la explicación no sea suficiente, que ha de ser querido por sí mismo y no por otra cosa.

b) *Ha de ser en sí comunicable.* ¿Qué significa este término, 'en sí comunicable'? En nuestros tiempos, nos vienen a la mente las ideas de comunicación, transmisión oral o escrita de algo, enseñanza, etc. Y si bien es cierto que también este aspecto forma parte de la irradiación de sí del bien verdadero, esto no es lo más importante, y supone otra forma de comunicación más fundamental: pues, para que haya comu-

nicación en el sentido descrito debe existir algo común, o que pueda hacerse común a todos los hombres. Una realidad en sí comunicable es una realidad que no disminuye ni se fragmenta cuando se hace común y que no excluye a unos por el hecho de que otros lleguen a poseerla. En esta idea de lo común y de lo comunicable en sí ya se anuncia la exigencia de lo inagotable, de lo infinito.

c) *Ha de llenar el ánimo de un gozo eterno y continuo . . .*

Desconcertantes, en verdad, los términos en que están planteadas las exigencias del espíritu; al menos, las dos últimas. Pues, ¿de dónde le viene esa pretensión de comunicabilidad total, cuando sabemos perfectamente que todo bien se agota en su partición y en su uso? Y respecto del 'gozo eterno y continuo', ¿cómo puede hacer tal exigencia quien habla en su condición inapelable de cosa mortal y transitoria?

Hay que reconocer, pues, que no podría ya ser mayor la distancia entre 'lo que hemos aprendido de la experiencia' acerca de los bienes concretos (que son efímeros, ilusorios) y las condiciones que pone el espíritu, para tener a algo como verdadero bien, al margen de aquella experiencia y en total contradicción con ella.

Hay que reconocer también que al definir, contra la experiencia, lo que conforme a la razón llamaremos 'bien verdadero', estamos procediendo justamente al revés de lo que hacíamos en la vida ordinaria. No nos limitamos a esperar que los hechos que nos afectan nos enseñen qué son y cuál es el bien mayor. Ahora es el espíritu el que empieza a distinguirlos conforme a la potencia que tiene para hacerlo, y que hasta el momento parecía ociosa y recluida.

A simple vista, pareciera que por este camino se fuera a dar al esquema del argumento ontológico de San Anselmo: el camino intelectual que va desde la aprehensión de la esencia a la búsqueda y posterior afirmación de la existencia de algo. Y, anejo a ello, el problema de la legalidad de tal procedimiento. Sería distraernos de nuestra tarea repetir en estos momentos que, a propósito del argumento anselmiano, no tenemos derecho a hablar de 'la esencia de Dios', en circunstancia que el propio An-

selmo se cuidó mucho de hacerlo[2]. La cautela de Spinoza, en comparación a la de Anselmo, no va por el lado de la esencia sino por el de la existencia.

¿Qué es existir? Para la primera reflexión que surge en el trato con las cosas, 'existir' significa algo tan simple como esto: estar *entre* las cosas, dentro del universo. Y esa reflexión entiende por universo la totalidad de lo que trasciende la conciencia que reflexiona. *Entre* las cosas que constituyen esa totalidad se encuentra lo que afirmamos que existe: esto o aquello.

Sé que existe algo porque yo (o alguien) que estoy entre las cosas, no lo he soñado o imaginado, porque lo he percibido en un lugar y un tiempo determinados, etc. Para la reflexión común la existencia es un dato personal: *'¡Lo vi lo escuché, por eso existe!'*. Y se enriquece el conocimiento del mundo por acumulación de datos, lo que parece a tal reflexión la esencia de la objetividad.

No niega Spinoza que la existencia pueda ser un dato 'ganado' en la percepción. No obstante, la existencia como dato no enriquece en absoluto el conocimiento de la cosa, pues, de hecho, cuando creo percibir una cosa, lo que sé por medio de esa percepción es el estado de mi cuerpo al ser afectado por la cosa. Conozco (percibo) *directamente* el estado de mi cuerpo; jamás el ser (en sí) de la cosa. Para poner un ejemplo: cuando el Sol afecta mi piel, percibo el Sol como calor *de* la piel, no el calor *del* Sol (meramente supuesto).

El único modo de conocer real y directamente una cosa y hacer inteligible su existencia es conociendo las causas o antecedentes que la determinan a ser o actuar. Conocer, es conocer por causas.

En vez de destacar, pues, el momento de separación (abstracto) en cada existencia —el estar 'entre' otras cosas y en relación a mi cuerpo— Spinoza destaca con energía la continuidad y unión de cada cosa con las causas que la hicieron posible. El 'entre' pierde toda importancia, puesto que no representa sino una referencia circunstancial, subjetiva, a la situación de la cosa: su situación respecto de mi cuerpo.

Este nuevo concepto de existencia tiene, pues, la virtud de desconec-

[2] Hto. Giannini. *L'argomento Ontologico di Sant'Anselmo,* Archivio di Pilosofia. Roma, 1965.

tar de un modo categórico la existencia de algo, del hecho ajeno y totalmente circunstancial de que tengamos de ese mismo objeto una percepción sensible[1].

Pero, por este mismo hecho, *la idea* de la cosa ya no puede verse como un mero momento especulativo[2] o re-productivo de la realidad, que pasa en una conciencia individual. La idea no depende ahora de la experiencia sensible de la cosa, como un efecto de esta última (¡¿Pues, cómo una cosa física habría de producir una idea?!). En la concepción spinocista la idea tiene un ser, tiene una existencia propia que, como cualquier cosa finita, depende de sus causas. En el caso específico que tratamos: de otras ideas.

Se tiene, por ejemplo, la idea de la existencia de algo, no simplemente porque se le percibe, como ya vimos, sino porque se conoce la existencia de sus causas. (Y producidas las causas, se sigue el efecto). Pero, conocer las causas no es otra cosa que tener las ideas adecuadas de las causas. De este modo se muestra que toda idea existente tiene sus causas en otras ideas existentes, y no en las cosas, como pretende una experiencia ordinaria. Así, en vez de estar separadas, cortadas unas de otras por la diversidad de las conciencias perceptoras, las ideas, de modo paralelo al de las cosas, forman un sistema continuo de entidades existentes y que dependen unas de otras, en una composición infinita articulada.

Ahora estamos en condiciones de decir que llamaremos 'finito' a aquello que tiene su causa de ser o de actuar en otra cosa: *a lo que está limitado por otro* (una idea, por otras ideas; una cosa física, por otras cosas físicas).

Ahora bien, una existencia finita, limitada (que tiene su fundamento fuera de sí) *puede y debe ser siempre demostrada,* para lo cual debemos remitirnos a las causas que explican la cosa. Pues, si no se dan sus causas, la cosa no tiene razón alguna para existir. Por el contrario, no tiene sentido demostrar la existencia de un ser no limitado por otros, la existencia de un ser infinito. En efecto, si algo puede ser pensado como no

[1] Circunstancial; sólo en el sentido en que son múltiples y difícil de determinar las causas que esa cosa y mi cuerpo entren en una cierta relación causal.

[2] Es decir, como mero reflejo.

fundado ni causado por otro (causa de sí), entonces, existe necesariamente, pues no hay razón alguna para que no exista. Y éste es el caso de Dios.

No perdamos ahora la conexión con el punto que estábamos tratando en las primeras líneas de la *Reforma del Entendimiento:*

Hablábamos a propósito de esas líneas de una distancia, al parecer inconmensurable, entre nuestra experiencia del mundo, que es experiencia del límite, de la finitud, y la definición de un bien comunicable en sí, infinito, eterno por su naturaleza y cuya obtención había parecido al propio Spinoza en extremo problemática.

Ya sabemos, sin embargo, que en la concepción de un ser infinito –es decir, de un ser que no encierra limitación alguna– la naturaleza misma del objeto involucra su 'existencia'. Y ésta es, no la prueba de la existencia de Dios, sino la intuición por la cual se hace evidente que tal existencia no necesita ser probada. Que es la 'idea verdadera', *el punto de partida del sistema.*

Pero, nuestra atención estaba centrada en la naturaleza del bien verdadero, infinito, eterno, en sí comunicable. ¿Es Dios, sustancia infinita, el 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 o malo. En el mismo texto que estamos examinando, pocas líneas más adelante, el filósofo nos advierte que 'las cosas no son en sí mismas ni buenas ni malas, sino en cuanto afectan al espíritu'. Y vuelve sobre lo mismo: 'Es preciso hacer notar –sostiene– que el bien y el mal se dicen de un modo relativo . . .'. En resumen: 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 recaen los que buscamos, prácticamente, el bien en la vida: 'en tener puesta la felicidad y las desdichas en las cualidades de los objetos a los que adherimos por amor'. 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 simplemente porque las deseamos.

Con estas advertencias, la búsqueda del bien debe desprenderse de

cualquier parentesco con el platonismo del bien en sí, trascendente a quien lo busca.

Y éste es el descubrimiento que hace Spinoza en medio de sus dudas sobre cuál camino concreto debía emprender a fin de aminorar sus males. Todo había empezado cuando se percató un buen día de que cuanto suele ocurrir en la vida diaria es insignificante y vano: experiencia del confrontamiento, de la insolidaridad, experiencia de la soledad. Impotencia del hombre como especie.

La primera actividad real del espíritu consiste, pues, en percibirse social e individualmente como incompleto, como insuficiente, *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 pugna. Es la exigencia racional de 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 virtudes 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 tal vez encontrar, concluida su investigación, en algún objeto real, en algo determinado. Entonces es cuando ocurre el gran descubrimiento: el bien, tal como lo concibe y lo exige el espíritu, no es algo real, ni reside en algo concreto, limitado. Depende sólo del nuevo modo en que ha empezado a relacionarse a todas las cosas. Y, 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 mostrar al desbordar la experiencia que parecía encerrarlo, consiste esencialmente en ser causa —él mismo— de lo que conoce, esto es, en desplegarse causalmente y sin obstáculo externo, según los principios que él mismo se da, y en disolver en estos principios cuanto parecía limitarlo y oponérsele.

Y en esta actividad del pensamiento, libre de toda coacción 'externa' (libre de la experiencia vaga, como la llama Spinoza), el espíritu 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 cuál es, finalmente, su bien verdadero: *saberse en comunión con todas las cosas.*

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 inconmensurable entre lo que el espíritu concibe y la realidad (verdadera) que conoce.

III. TEXTOS

Humberto Giannini
Universidad de Chile
Departamento de Filosofía

HOMENAJE A ENRICO CASTELLI

En Chile hemos conocido el pensamiento de Enrico Castelli a través de tres obras suyas traducidas en nuestro país: *Lo demoníaco en el Arte;* (1963), *Pensamiento y días* (fragmentos, Rev. de Filosofía, 1966) y *Existencialismo teológico* (Rev. Mapocho, 1967). Y nos había prometido un prólogo para la edición española de *Tempo esaurito* —se complacía en repetir su equivalente en nuestra lengua: Tiempo Agotado. Por una u otra razón no pudimos realizar esta publicación que ya estaba pactada.

Si hubiésemos encontrado editores no habríamos vacilado, por nuestra parte, en publicar también su obra *L'Indagine quotidiana,* obra que es justamente eso: una investigación cotidiana, callejera, del sentido de las cosas y de la vida y que tiene como resultado una profunda revalorización del sentido común, tan zarandeado por los filósofos.

> 'Arrastro en la intimidad la nostalgia de la inalcanzable experiencia común. Por años esta nostalgia me ha empujado a tratar de coger la intimidad ajena. En los hombres, la amistad; en las mujeres, el amor. Pero, la nostalgia ha permanecido, con todas las experiencias intentadas . . . En el campo teórico, el intento de superar la teoría del sujeto único[1]; en la actividad práctica, el intento de superar la experiencia meramente individual. Estas, las dos finalidades de mi vida . . .'.

[1] 'Las vías de la razón? Ilusiones. Si se quieren recorrer se llega a la conclusión de que 'lo' sentido (el objeto del sentir) es inseparable de quien siente, de que la unidad del sentir viene del objeto y que el sujeto no puede salir fuera de sí; demencia el pretenderlo. Sólo razona a condición de reentrar en sí, e indefinidamente. Concluye la dialéctica: lo demoníaco no existe fuera de nosotros. Si existe, es inmanente a la consciencia. He aquí el momento lúcido del delirium condenatorio. Reentrando en sí por los fueros de la razón, el hombre encuentra a Satanás. Es razonablemente demoníaco. Las vías de la razón pura nos llevan a otra parte que a la pura razón, la cual no tiene razón alguna de encontrar otra cosa que no sea ella misma'. E. Castelli, *Lo demoniaco en el arte.* Edic. Universitarias, 1963.

Con estas anotaciones empieza Castelli su *Diario íntimo, Pensamientos y Días,* en 1941. Es el año en que la teoría del Sujeto Unico político —el fascismo— ha arrastrado a Italia a la experiencia dolorosa de la guerra.

Desde 1961, Castelli ha venido invitando, año tras año, a los más destacados filósofos, teólogos e historiadores del mundo occidental (y también oriental) a fin de profundizar en el problema que Bultmann había planteado a la experiencia religiosa, a propósito de su proyecto de 'demitización'[2]. Hasta 1976 se habían publicado a raíz de tales encuentros en Roma, más de 12.000 páginas sobre el tema.

Así es, pues, cómo Enrico Castelli iba dando aliento a su búsqueda de una experiencia común, inseparable por lo demás, según su parecer, de la experiencia religiosa.

Hace algunos días recibimos la noticia de su muerte. Para los que lo conocíamos desde hace muchos años, ha sido una noticia dolorosa.

Recordándolo, repasando lo que hemos subrayado de su obra en tantos años de lectura, nos vuelve a cada instante esa urgencia de su vida como él dice, 'aquella nostalgia de coger la vida común', la experiencia de todos. Por lo que quisiéramos publicar en su homenaje algunas páginas llenas de espíritu y de gracia en las que nos va relatando esa búsqueda cotidiana de la experiencia común.

Ya nos referiremos en otra oportunidad al sentido y al alcance de esa búsqueda.

[2] Castelli representa la más clara oposición a este 'proyecto'. Acerca de este debate: Humberto Giannini, 'Historia y Apologética (En torno a los congresos romanos de filosofía). Rev. de Filosofía, vol. xi, 1964 n. ½. Carlos Miranda; Hermenéutica y demitologización, Anuarios de la Sociedad Ch. de Filosofía, 1974, Bultmann y el problema de la desmitologización, Rev. de Filosofía, vol. xv, 1977.

ALGUNOS FRAGMENTOS DE "LA INDAGACION COTIDIANA"

> Es cierto que para liberarse del sentimiento de malestar de haber sido arrojados en el mundo, no hay sino un medio; arrojarse al mundo; esto lo ha indicado el Cristianismo. (*Pensamientos y Días,* 1944)

Con este título el que escribe ha creído oportuno unificar tres ensayos publicados hace algunos años: *Preludio a la vida de un hombre cualquiera* (1941); *Comentario acerca del sentido común* (1940); *La experiencia común* (1942). Los dos primeros bajo el pseudónimo de Darío Reiter.

Un crítico agudo quedó pasmado y escandalizado también al leer mi diario íntimo, *Pensamientos y Días,* que publiqué a fines de la última guerra mundial. Y ha escrito: 'Si se recortaren, se mezclaren y se recompusieren al caso los trozos publicados, el diario no cambiaría en absoluto'. Ese juicio bien podría repetirse a propósito de esta *Indagación cotidiana.* ¿Pero, es un motivo de acusación? No cambiaría el diario porque sería una de las tantas posibilidades realizada: otra vida. He aquí la cuestión. Sería de todos modos un diario, pero, otro. Y justamente por ser auténtico es que nació la idea de mezclar los instantes. Si no fuera auténtico, si se tratase de un libro con forma de Diario, entonces no habría surgido la idea. No es lícito concluir: 'pero, entonces la vida es un caos y la vida auténtica, la misma caoticidad de los instantes'. No es lícito, pues queda por demostrar que los instantes combinados no constituyen una unidad lógicamente significativa.

Una vida es siempre una exhortación. Esto no lo entendió mi crítico. El hilo conductor hay que encontrarlo. Siempre hay una moral en la fábula; sin embargo, pedagógicamente, es mejor dejarla al lector, a las otras vidas, en vez de señalarla con el acostumbrado: 'Ves . . .', que en este caso específico se traduce en '. . . la existencia con los otros comporta el siempre . . .'; o también: 'No se comprende si no se ama . . .'; y 'Mira, que te pierdes sin Dios', subentendidos lógicos de la experiencia común que un verdadero diario saca a la luz.

El valor del sentido común tiene su raíz en su carácter de ser común,

es decir, en ser el supuesto de todo discurso. La crítica puede levantar objeciones contra él; sin embargo, su valor permanece inalterable. Una doctrina no condividida es casi un ejercicio de laboratorio. Un ejemplo: se sabe que la forma de un coleóptero no es la que aprehendemos a simple vista. El microscopio (la ciencia, la doctrina) nos permite coger, se nos dice, la forma verdadera. Esto lo sabe el hombre diferenciado y con todo, se comporta respecto del coleóptero como aquellos que ignoran la doctrina (el uso del microscopio): se comporta como todos. Un ejercicio de laboratorio es algo que se diferencia del saber común, y no obstante, este diferenciarse no altera el sentido común incluso respecto del objeto del experimento (el experimento del laboratorio), ya que el valor del sentido común trasciende la doctrina. No se niega la importancia de la doctrina, pero ésta es, en cierto aspecto, menos que el sentido común; aunque en otros, sea más. El sentido común es una orientación que no recibe desmentidos de la ciencia del laboratorio. Demente, el que pierde el sentido común, ignorante el que lo desvaloriza. En esto el acuerdo es unánime.

En el ensayo *Comentario acerca del sentido común* hemos fijado con más precisión la observación que recién hemos hecho.

El sentido común (no confundir con el vulgar) valoriza la vida con un acto continuo de voluntad; no se opone al sistema, pero el sistema debe ser construido, y para construirlo se debe partir del sentido común, y aceptarlo como válido. Y podrá ocurrir que el saber crítico construido (la ciencia, la filosofía) reconozca como no válido el saber común, punto de partida. Poco importa: puede ser no válido, pero siempre tiene un valor (tiene valor aquello que no tiene equivalencia, y el sentido común no tiene equivalencia: no podemos sustituirlo con otra cosa para llegar a ese saber que no lo reconoce ya como válido).

Vivir siguiendo el sentido común es, como ya había hecho notar vivir la vida de todos; aquello común que hace que la vida de uno participe de la del otro y sea solidaria con el dolor y con la alegría que la acompaña . . .

V. . . . La acera está resbaladiza. Pasan hombres, mujeres, niños. Y pienso en el hecho innegable que las pasiones se transportan. Parece absurdo.

Y sin embargo, la preocupación de ese hombre se encuentra ahora en la esquina de la calle A, en el cruce de la calle R. Ahora se ha desplazado más allá. Ábsurdo. Pero ridículo pensar lo contrario. Ahí está. Se detiene y un auto, casi lo atropella. Un paso más y sus preocupaciones no se habrían encontrado ya en ese cruce. Vuelve a intentar atravesar la calle. Está pálido. Tal vez la emoción de casi ser atropellado. Habla consigo mismo. Levanta la mano derecha como si tuviera que explicar algo. Sus preocupaciones se encuentran exactamente a la altura de un afiche mural de la Opera. Se detiene: anota el día y la hora del espectáculo.

¿Por qué se excluye el hecho que las preocupaciones tengan que ver con la especialidad?

Sus pensamientos han cambiado de curso, seguramente, por el llamado visual del anuncio publicitario. Ya no lo veo. Entró en su negocio. Las preocupaciones, en el negocio . . .

VI. —¿Tú por aquí?

—¡Oh!

Un apretón de manos: es un viejo amigo.

—¿También por negocios?

—Lo de siempre.

(Pasa un perro de carrera; corre, corre; ¿dónde irá?)

—¿Qué estás pensando?

—Perdón, en nada.

—¿Siempre distraído?

—Eh, desgraciadamente . . .

También ese perro está preocupado. La preocupación, único término que liga a los hombres y las bestias.

—Bien, y qué se cuenta? . . .

Nos ponemos a caminar juntos. El perro ha desaparecido. Sería recomendable prohibir el uso de la bocina. Vuelan dos motociclistas en competencia. La estupidez de la carrera. Pasar adelante, ser el primero. Ridículo. El riesgo. Arriesgarse.

Mi amigo habla de sus negocios: 'Así estamos; siempre las mismas

dificultades; antes de cerrar un negocio pasan semanas y semanas... Mi amigo tiene la manía de tomar por el brazo y dar pequeños apretones cada vez que termina una frase. Me dejan indiferente sus intereses. Es molesto, por lo demás, sentirse tomar del brazo.

—¿Y dónde irás este verano?

No sabe que vivo al día. Me dan ganas de reír. ('Este verano —quisiera decirle— me vencen tres letras'). Es muy probable que tenga que recurrir a una nueva letra para hacer frente a las otras. Pero, ¿quién me dará crédito?

—Creo que iremos a Val Gaderna.

Respuesta de cortesía. Este hombre también tiene el defecto de ir empujando inconscientemente hacia el muro. Ya no tengo espacio, estoy rozando con el brazo derecho el zócalo de travertino. Palabras sucias borradas a medias. Acaso el fijarlas en la muralla sea un modo instintivo para liberarse de ellas. Pero, la naturaleza se venga de ser un mero instrumento. Las devuelve al alma a través de los ojos. Quien las escribió las relee y se aleja riendo descaradamente. ¿Ríe, porque se da cuenta de estar todavía prisionero de ellas? Quizá. Pero también otros serán prisioneros. La solidaridad del eterno retorno es ilusoria liberación. Más allá un dibujo pornográfico. Más palabras obscenas... Una mancha de barniz. Luego un nombre: Jul... (¿Será Julio o Julia?).

—El año pasado estuve en Alto Adige...

Al otro lado de la calle un carabinero le toma los nombres a dos automovilistas. De una ventana cae un fragmento de carta. Me viene la curiosidad de leerla, pero es una curiosidad del instante, porque la letra y la posibilidad de un protesto me sigue por todas partes: obtener el dinero para una prórroga y esta puerta; optar el dinero y la esquina, obtener el dinero y la bicicleta que haciendo una amplia curva nos sale al paso. Una señora sale repentinamente de un portón. Obtener el dinero. Nos tenemos que detener para dejarle el paso. Residuos de educación caballeresca. Mi amigo mira el reloj.

—Bueno, lamento tener que irme...

—¿Hasta pronto?

—Así lo espero...

Tengo que sonreír para demostrar complacencia por haberlo encontrado. Pero, si un benefactor me enviase un giro anónimo. Pienso a menudo en eso. Recuerdo haber leído en un diario que un fulano se comió la letra. Me imagino que vuelvo a casa y encuentro el giro anónimo...

Las calles están llenas de hombres como éste, decididos a vivir a cualquier precio. Hombres, mujeres, niños... Y se empujan, se aprietan para abrirse paso, como si todo el mundo fuese una inmensa muchedumbre que corre hacia un espectáculo extraordinario, que merece ser visto a precio de cualquier sacrificio. Porque, de hecho existen dos tipos de muchedumbre: la muchedumbre formada por un conglomerado de individuos que se aprietan y se golpean físicamente en un ambiente restringido, y la muchedumbre de las intenciones contrastantes que forman una red de deseos, de temores, de esperanzas, en la que los seres racionales no saben ya si deben configurarse a la razón o al sentimiento a fin de entenderse de alguna manera en el interés de la comunidad.

XIII.— ¿La Providencia? Un hombre se dirige a sus asuntos: pensando en los lugares que debe recorrer, en los negocios que lo urgen.

Un auto lo roza de lado. Cinco centímetros más a la derecha y habría sido arrollado. Tenía intención de atravesar la calle, pero un aviso luminoso atrajo su atención por un instante... El instante fue suficiente para no hacerse notar como un elemento vital de la existencia de ese hombre, pero sí para salvarlo de hecho.

...Alguien encuentra un amigo y se detiene de improviso. '¿Tú aquí?'. Un paso más y habría tropezado, pues no se había percatado del desnivel. Ahora sigue su camino, pensativo. Entra en un café y se sirve algo, pero en el borde de la taza que se lleva a los labios hay millones y millones de pequeños seres que no ve, en los que no piensa; sabe que existen, que matan, pero no le pasa lejanamente por la cabeza que estén allí, al acecho. Toma distraídamente la taza con la mano izquierda; los

microorganismos se encuentran en la parte opuesta. Está salvado. Ignora el peligro que ha corrido. La Providencia . .

Ahora un hombre cualquiera entra en un cine. De nuevo la guerra. El film exalta el sacrificio superando el concepto de 'enemigo'.

El enemigo no existe; sólo existe el adversario . . . El hombre cualquiera se conmueve: se trata de una serie de gestos marcados con un espíritu muy elevado de caridad.

Los juicios que formula el espectador, al salir del cine, son contrarios a los que formulara pocos días antes. Opuestos. Pero, la vida común vive la oposición.

En efecto: se aplaude al enemigo de ayer. Es el mismo que fue señalado como un ser digno de desprecio. Importa poco. Ayer . . . no hoy. En el instante presente no hay contradicción ya que se aplaude o no se aplaude. No lo uno y lo otro, sino lo uno o lo otro. Pero, lo uno sigue a lo otro.

—De acuerdo, pero, es extraño.

—¿Extraño? ¿Y por qué? Extraño, si no fuese corriente, pero es corriente. Uno entre la muchedumbre grita 'Viva'. Ahora grita 'Abajo'; estos son los gritos cuando los hombres se reúnen masivamente. Extraño, en absoluto: corriente. Y siempre será así: cuando observamos lo corriente, se vuelve extraño y cuando notamos que es corriente se concluye entonces que no es extraño.

Ahora se aleja. ¿Quién? El hombre común. Desaparece entre la muchedumbre, y ya no se le ve. Se escucha una vez más 'Viva'. Ahora rechiflan. La muchedumbre rechifla. ¿Contra quién? 'Qué sé yo'. El que responde 'qué sé yo', se encoge de hombros: Contra el Ministro . . . Contra el general . . . Contra el comandante . . . Hombres cualesquiera que en el intento de diferenciarse ya no han encontrado a los hombres, sino a una muchedumbre que los levantaba o los abatía.

Han pasado exactamente quince minutos. La asamblea se ha disuelto. Un negocio con un vidrio roto. Es todo lo que queda de la muchedumbre.

—¿Tienes el recibo del Seguro?

—¿Sí, en la caja fuerte.

Es el propietario de la vitrina que consulta al cajero mientras observa los daños. Ahora la calle aparece desierta . . .

No interesa tanto convencer a alguien de algo como convencerlo de que siempre estuvo convencido de ello.

Verdad que la conciencia común ha asimilado y que ha venido defendiendo una doctrina filosófica (el platonismo) . . .

La experiencia común está transida de un siempre.

'Quien actúa así pensará *siempre* que . . .' *Siempre* es la misma cosa. '*Nunca* la podré olvidar'. 'Amaré, sufriré *siempre*' . . .

Es como si la contingencia de las acciones humanas no lograse incidir minimamente sobre el presupuesto del siempre que domine la experiencia de cada cual.

Más que en otras, es en la experiencia de la muerte donde el siempre se presenta como una condición fundamental.

'Ha muerto', es un juicio, un juicio al que sigue un sentimiento a veces insoportable. Pero, la experiencia corriente de la muerte es la de todos los días: experiencia de privación, de incomprensión. Y es la vida la que permanece con su constante apelación a lo divino.

La existencia del otro corresponde a una *certeza:* estoy cierto de la existencia del otro, aunque no poseo experiencia de ello, en el sentido que el sentir es mi sentir y no el sentir ajeno. La experiencia circunscribe una soledad.

Se puede hacer notar que la experiencia, que es un elemento constitutivo de quien la posee (un elemento constitutivo y una exclusividad), no es exclusiva por el contenido (mi sentir es exclusivamente mio, no así lo sentido). Sin embargo, cierta doctrina excluye que lo sentido sea independiente del sentir . . . El sentido común, en cambio, sabe que el otro (que el yo ajeno) es siempre algo sentido (mi sentir; sentir el sentir ajeno es una vez más algo propio de nuestro sentir); que el otro sea

alguien que siente y no sólo algo sentido, esto último, es un dato de conocimiento, no de experiencia. Es decir: lo sé, no lo experimento...

El sentido común sabe que el sujeto no se reduce a su experiencia... Si el hombre se redujese a su experiencia extensa e inextensa, para usar expresiones propias del pensamiento crítico, no lograría superar la soledad aneja a toda experiencia. No superaría la soledad de su experiencia. En definitiva, su vida iría a cada instante acompañada de un extraño comentario, el comentario de la deducción lógica que podría definirse el drama de la lógica constante: 'Esta es una experiencia mía y nada más que una experiencia mía'.

Estoy también yo...', la objeción del otro excluido (el principio de la doctrina del sujeto único reposa sobre la exclusión del otro).

'Efectivamente, pero como mi experiencia'. Esta, la respuesta del lógico consecuente...

El solipsismo es doctrinariamente confutable. El otro no se reduce a mi experiencia. Y si el otro no se reduce a mi experiencia (de la existencia del otro es algo de lo que estoy cierto) el otro como experiencia es la experiencia de un límite de mi actividad... Reducir al otro a una certeza es excluir la idea de la muerte. De la muerte se tiene, en efecto, una experiencia en el sentido indicado, no una certeza. La certeza es de la vida.

Es equívoca la expresión de esperanza en la inmortalidad: nada hay de más cierto. Esperanza en una vida mejor, eso sí: y es la conclusión de la experiencia común y su supuesto.

IV. COMENTARIOS CRITICOS

Jorge Acevedo
Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Letras

HEGEL. ENSAYO SOBRE LA FORMACION DEL SISTEMA HEGELIANO. Jean-Michel Palmier. F.C.E., México. 1971. Trad. de Juan José Utrilla.

Como la *Introducción a Marcuse*[1], tiene esta obra un sentido didáctico. Puede servir, muy bien, como una introducción al difícilmente accesible pensamiento de Hegel.

La intención de su autor no es —como él mismo lo señala— renovar las grandes interpretaciones de la filosofía hegeliana sino, solamente, facilitar el acceso a ella iluminando el camino. El ensayo de Palmier se moverá, pues, dentro del marco que han constituido los estudios de Dilthey, Th. Haering, Lukàcs, J. Hippolite, Jean Wahl y, más recientemente, J. D'Hondt.

I. A Hegel se le ha malinterpretado. Su sistema sería un edificio lógico que nada tiene que ver con la vida. El, un pensador abstracto. Sin embargo, la lectura de los escritos teológicos[2] del joven Hegel demuestran lo contrario. Las reflexiones del filósofo se fundan en su propia condición de hombre inquieto, desgarrado y angustiado. Este fundamento subsiste en todo su pensar, del cual puede decirse que fue un magnífico himno a la vida, inclusive en sus aspectos más austeros. La *Fenomenología del Espíritu,* por ejemplo, no es inteligible sin tener presentes estos primeros escritos de Hegel.

Kierkegaard, el tradicional adversario de Hegel, nutre su oposición a él de la falta de un conocimiento pleno de su obra.

El apego a los problemas vitales que había en Hegel nos lo muestran los conceptos de conciencia desdichada, alma bella y enajenación —de tanta importancia en Marx—, que aparecen ya en sus textos juveniles; también indican hacia lo mismo sus ideales de seminarista, la Revolución Francesa y Grecia; su amistad con Hoelderlin, con el cual comparte los conceptos de reconciliación y vida; las lecturas que hace de Rousseau, Lessing y Schiller; su interés por las ideas de orden práctico de la filosofía kantiana son otras tantas pruebas de su profundo contacto con las cuestiones que plantea la existencia.

Claro está que, podría decirse, todo filosofar ha sido más o menos eso: despegue a partir de una problemática vital y reflexión sobre ésta, movida y mantenida en

[1] J.-M. Palmier. *Introducción a Marcuse.* Ediciones de la Flor. Bs. Aires. 1970. Trad. de Ariel Bignami.

[2] Los más importantes son: *La vida de Jesús, La religión popular y el Cristianismo* (fragmentos), *El espíritu del cristianismo y su destino.* Fueron publicados por H. Nohl —discípulo de Dilthey— a comienzos del siglo. El último de los escritos nombrados fue traducido al español por Alfredo Llanos y publicado, en 1970, por Juárez Editor de Buenos Aires.

movimiento por ella. Otra cosa es que tal reflexión haya sido lo suficientemente completa y radical. Ningún filosofar —sólo alguno, y en nuestro tiempo— ha calado hasta los estratos fundamentales de la vida humana. Ninguno la ha considerado en todas sus dimensiones —quiero decir, en todas aquellas que es preciso tomar en cuenta—. Sobre todo, casi todas las filosofías del pasado —y algunas de las presentes— han omitido hacer de la vida misma su *principio formal;* antes bien, partían *formalmente* (o *de hecho,* como Dilthey), de realidades radicadas en ella. Pero, no es la oportunidad de adentrarnos en el asunto[3].

II. El segundo capítulo de su ensayo lo dedica Palmier a la *Fenomenología del espíritu.* Esta obra no es sino la descripción de las diferentes figuras de la conciencia desdichada y del camino que conduce hasta su reconciliación con el mundo, hasta el Saber Absoluto (p. 29).

El punto de partida de esta descripción es la experiencia primera del Espíritu: el sujeto inmerso en la naturaleza (p. 40).

Momento decisivo en el camino de la conciencia hacia el Saber Absoluto es el paso de la conciencia a la conciencia de sí (p. 42). Este paso se da al enfrentarse dos conciencias en el modo de lo que Hegel llama la dialéctica del amo y del esclavo. Esta dialéctica será transformada por Marx en la lucha de clases, en la que ve el motor de la historia (p. 43).

Ambas conciencias buscan en la otra el reconocimiento de aquello que cada una piensa ser íntimamente (p. 45). Esta búsqueda se da en el modo de la lucha a muerte en la cual, empero, sólo la libertad debe morir puesto que matar al otro es perder la posibilidad de hallar la verdad propia que se busca. Aquel que retrocede ante el absoluto riesgo en que se pone la vida en la lucha por la libertad, quedará como esclavo (p. 45). El amo, por el contrario, es aquel que ha aceptado el riesgo de la muerte por la libertad (p. 45).

Pero el triunfo del amo se revela, a la postre, como ilusorio. El reconocimiento que él necesita es el de una conciencia tan libre como él. El reconocimiento del esclavo apenas tiene más valor que el amor de una prostituta a la que se compra (p. 46). Cae, pues, en un atolladero existencial por no haber comprendido que la libertad es el fundamento del reconocimiento que exigía del otro (p. 46).

El que aparentemente ha sufrido la derrota, el esclavo, va a salvarse a través del trabajo. Trabajando sumido en la angustia va a transformar el mundo de tal suerte que no quede en él lugar para el amo. Pero antes de liberarse pasará por tres actitudes que, al conducirlo al fracaso, le mostrarán, precisamente, el trabajo como el camino de la libertad. Estas actitudes son la estoica, la escéptica y la cristiana. La crítica de esta última, esto es, de lo que se ha llamado enajenación religiosa, será recogida por Feuerbach y por Marx en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.*

[3] Al respecto, véase, de Ortega, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (O. C. VI), etc.

Pero lo que hay que destacar es la importancia que asigna Hegel al trabajo, lo cual será decisivo en Marx, como señala Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. En efecto, la esencia metafísico-moderna del trabajo está prepensada en la *Fenomenología del espíritu,* dice el pensador de Friburgo. Ello ha permitido que el materialismo —el cual no consiste en afirmar que todo sea materia— tenga como rasgo esencial la conceptualización del ente como *material de trabajo* (véase la p. 39 de la obra de Heidegger indicada; Ed. Taurus, Madrid, 1966).

También en nuestro siglo reaparece, de uno u otro modo, la actitud hegeliana ante el trabajo. En el mismo Heidegger, de alguna manera, y en Ortega, que en 1931 postulaba crear en España una república de trabajadores.

En el volumen de sus Obras Completas que contiene los escritos políticos de 1922 a 1933, bajo al subtítulo *Problemas Constitucionales,* aparecen unos párrafos que, presumiéndolos poco conocidos, me permito citar *in extenso:* "El título general de la reforma que propugnamos [el plural alude a la Agrupación al Servicio de la República, cuyo mentor era Ortega] es la organización de España en un pueblo de trabajadores.

"Hay que preparar la pronta posibilidad de que la ciudadanía política de cada español implique ineludiblemente su condición de trabajador. Esto obliga a formular un Estatuto general del trabajo en que se determinen y precisen sus diferentes formas y correspondencias. Este Estatuto tenderá a crear la sindicación forzosa de todos los españoles de ambos sexos.

"No son sólo razones de justicia social ni es sólo por obedecer a la presión de las clases llamadas obreras por lo que consideramos fundamental este principio. La verdad es que el hombre europeo ha llegado a una íntima madurez en la concepción de la vida que no le permite estimar la existencia de quien no trabaja. Y no sólo por razones morales sino por la convicción de que sólo el trabajo da autenticidad y plenitud a la persona. Todas las aristocracias y clases privilegiadas del pasado murieron porque al no trabajar perdieron sus individuos toda existencia vital" (O.C. XI, p. 138).

Volvamos a Hegel. La dialéctica del espíritu subjetivo conduce al fracaso pero, también, al fundamental descubrimiento siguiente: "El yo ha devenido nosotros, el nosotros ha devenido yo" (p. 53). A partir de esta verdad se inicia la dialéctica del espíritu objetivo, la cual, en rigor, se daba ya entrelazada con la anterior.

Se trata ahora, no de las experiencias de la conciencia natural, individual, sino de las de la colectiva o universal. Pero Hegel no va a hacer en la *Fenomenología* una filosofía de la historia universal —eso vendrá después— sino que se ocupará sólo de las crisis que han afectado a la humanidad. Cuatro son los más importantes momentos históricos de este tipo: la Ciudad griega, el Imperio Romano, la Revolución Francesa y el Estado alemán (p. 54).

La visión de Grecia en que se mueve Hegel es la paradisíaca de Winkelman. En los *Himnos* de Hoelderlin y, sobre todo, en *El origen de la tragedia* de Nietzsche,

surgirá una Grecia trágica que perdurará en nuestro siglo; por ejemplo, en Ortega (véase, entre otros textos, su *Etica de los griegos;* O.C. III, p. 536).

La muerte de la ciudad griega —a la que asisten Sócrates y Platón como testigos lúcidos y desesperados (p. 56)— deja al individuo solo frente a un Estado que lo aplasta: el Imperio Romano. La época imperial es, a la par, el tiempo de la escisión absoluta entre el cielo y la tierra.

El Cristianismo, vencedor de las religiones antiguas, consagra ese desgarramiento durante toda la Edad Media y la Moderna hasta que la Revolución Francesa le pone fin.

En la época moderna vive la conciencia en dos mundos ajenos el uno al otro: el de la realidad social y política y el del Espíritu. La reconciliación de esos dos mundos —el temporal, viviente y hostil y el espiritual del más allá— se efectuará con la Revolución Francesa.

El homenaje que rinde Hegel al Estado alemán de su tiempo, al entenderlo como la institución más racional existente, debe considerarse teniendo presente el marco histórico en que vivió el pensador. Sólo de ese modo podemos evitar caer en el error de acusar a Hegel de defensor del más limitado prusianismo.

En el tercer y último ciclo del Espíritu —el del Saber Absoluto— no se trata ya de esclarecer el camino mismo, sino la manera en que se le ha recorrido (p. 63).

El Espíritu ha tomado conciencia de sí mismo a través del Arte, la Religión y la Filosofía.

El arte es, para Hegel, una lucha de la forma con el contenido, los cuales se encuentran siempre en inadecuación. Adopta diversas formas: simbólico, romántico, clásico, el que por algunos instantes hace posible la armonía entre Forma y Contenido. En la *Fenomenología* el arte es considerado como un momento de la religión, la religión estética.

La religión adopta, también, diversas formas: Religión Natural, Estética y Revelada.

La Filosofía es la manifestación última del Espíritu y lo único que puede expresarlo de una manera perfecta.

III. La *Ciencia de la lógica* es la obra de Hegel más difícil y menos conocida. A ella dedica Palmier nada más que seis páginas. La *Lógica* es la ciencia del ser, en tanto que éste adviene y se comprende por medio de la conciencia humana (p. 75).

En esta obra el ser será interrogado, pues, no en su apariencia fenoménica —como en la *Fenomenología del espíritu*— sino en tanto se piensa a través de la conciencia humana (p. 76).

La Lógica es un momento de la Idea, cuyos momentos ulteriores son la Naturaleza y el Espíritu. El movimiento de la Idea aparece expresado en los parágrafos 575, 576 y 577 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.*

IV. Los *Principios de la filosofía del derecho* amplían una sección de la *Enciclopedia.* La *Filosofía del derecho* corresponde al desarrollo y a la elucidación del Espíritu Objetivo (quizás no esté demás señalar que con la expresión *espíritu objetivo* alude

Hegel, a la postre, al hecho de ser nosotros, antes que sujetos psicológicos, 'sujetos' sociológicos; véase, al respecto, de Ortega, *La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología;* O. C. IV, p. 540).

Su finalidad no es mostrar lo que debe ser el Estado, sino cómo debe reconocerlo el individuo (p. 85).

El método que usa Hegel en la *Filosofía del derecho* es, como siempre, la dialéctica. Describirá de este modo, al igual que en la *Fenomenología,* la historia de una desventura. El paso de una etapa a otra se funda en el descontento y la insatisfacción. Pero cada fase superada no es abolida sino conservada en un mundo más rico y vasto. Se trata de la *Aufhebung* (la palabra, por sugerencia de Ortega, se ha vertido al castellano por *absorción;* véase la traducción parcial de la *Fenomenología* hecha por Xavier Zubiri y publicada por la Editorial Revista de Occidente en 1935).

La primera parte de la *Filosofía del derecho* tratará de la forma más pobre de todas, la más abstracta: la propiedad privada (o derecho abstracto). En esta fase ocurre que son los objetos los que poseen al hombre más bien que éste a aquéllos (p. 89).

Se pasa, por tanto, a una etapa en que la voluntad no está determinada por un objeto exterior sino que deviene voluntad subjetiva. Es la de la "moralidad" *(die Moralität).* El capítulo dedicado a ella será una crítica de la moral kantiana, la que no va más allá del ámbito de los sujetos de buena voluntad que son, precisamente, los que no necesitan la moral (p. 92).

En el tercer momento, el de la "moral realizada" (*Sittlichkeit,* eticidad) hallamos la reconciliación del individuo con la sociedad.

A esta fase se pasa necesariamente pues el sujeto obra en medio de la historia, entre los otros hombres, y no en el reflejo de su interioridad (p. 93).

Los momentos de la "moral realizada" son tres: La Familia, la Sociedad civil y el Estado.

La familia es una unidad demasiado particular que no puede satisfacer todas las necesidades de los hijos. Por su propia dialéctica interna, la familia devendrá sociedad civil (p. 94).

Las teorías económicas de su tiempo —sobre todo la de Adam Smith—, en las que Hegel se inspiró, le llevan a entender la sociedad civil *(die bürgerliche Gesellschaft)* como la selva del egoísmo; en ella cada cual es su propio fin, negando los intereses de los demás. Es el tiempo de la miseria, el de la mayor riqueza y de la más grande pobreza.

La clave de la *Filosofía del derecho* está en la concepción del Estado. El Estado es la moral realizada, en tanto que expresa la voluntad del pueblo sobre el cual vela y que lo ha constituido.

Representa la más alta racionalidad que puede esperarse de la vida social.

Sólo el Estado puede garantizar la libertad y darle un sentido auténtico (p. 95).

La monarquía es la forma de Estado más racional que haya producido la historia (p. 96).

La concepción hegeliana del Estado ha llevado a algunos a interpretarla como la apología del más limitado prusianismo. Pero lo que se ha considerado apología pudiera ser, más bien, una crítica o una caricatura (p. 100). A pesar de las objeciones que han hecho a Hegel, Marx y Engels han combatido —acertadamente— la imagen absurda y rígida del pensador de Berlín, mal entendido como obtuso panegirista del prusianismo y la monarquía (p. 99).

Aunque la desfiguración de Hegel es rechazable, estamos hoy, sin embargo, bastante lejos de poder afirmar —*a menos que hagamos múltiples precisiones*— que el Estado es lo más racional dentro de la vida colectiva y que sólo él puede preservar y dar sentido a la libertad.

En 1929, titula Ortega el Capítulo XIII de *La rebelión de las masas* con estas inquietante palabras: 'El mayor peligro, el Estado' (O.C. IV).

El Estado contemporáneo, nacido de la civilización europea —más aún: una de sus glorias— es el mayor peligro que amenaza a esta civilización, y no sólo a ella, en la medida en que lo europeo se hace planetario. ¿En qué consiste este peligro?

El Estado es una técnica de orden público y de administración, aunque no sólo eso. "En nuestro tiempo, el Estado ha llegado a ser una máquina formidable que funciona prodigiosamente. [...] Plantada en medio de la sociedad, basta tocar a un resorte para que actúen sus enormes palancas y operen fulminantes sobre cualquier trozo del cuerpo social". Cuando este instrumento se usa indiscriminadamente —y a eso tiende el hombre-masa[4] de hoy— sobreviene "la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es

[4] Acerca de este concepto, tan mal entendido, sobre el que se ha dicho tantas inepcias, véase, de Julián Marías, *La estructura social,* Par. 13 (esta obra ha sido publicada por Emecé Editores (Bs. Aires), por la Sociedad de Estudios y Publicaciones (Madrid) y por la Editorial Revista de Occidente en el tomo VI de las Obras Completas del autor). Baste con señalar, en este momento, que no debe entenderse por masa ni las clases de la sociedad consideradas inferiores ni las denominadas "masas obreras". "No es raro encontrar hoy entre los obreros —dice Ortega—, que antes podían valer como el ejemplo más puro de esto que llamamos 'masa', almas egregiamente disciplinadas" (O. C. IV, 147). Estos hombres egregiamente disciplinados, pertenecen, pues, a las "minorías selectas". Sobre ellas conviene decir, por lo menos, esto: "Cuando se habla de 'minorías selectas', la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores" (O.C. IV, 146). Y para señalar hacia el conjunto de bemoles que tiene el asunto de las masas, cito otro texto de Ortega: "Rechazo, [...] igualmente, toda interpre-

decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos".

El resultado de la tendencia del hombre-masa a hacer funcionar el Estado con cualquier pretexto será fatal, sostiene Ortega: "La espontaneidad social quedará violentada una vez y otra por la intervención del Estado; ninguna nueva simiente podrá fructificar. La sociedad tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina del Gobierno. Y como a la postre no es sino una máquina cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo".

(Cuando una definición es verídica, dice Ortega, "es irónica, implica tácitas reservas, y cuando no se la interpreta así produce funestos resultados" (O. C. IV, 114). Advierte, también, que hablar es exagerar —porque es mostrar las cosas por uno solo de sus lados— y el que no quiere exagerar, debe callarse. Aunque estas líneas no pretenden exponer, ni de lejos, la definición orteguiana del Estado —sólo aluden toscamente a ella— conviene entenderlas teniendo presentes estas consideraciones.)

El gran ejemplo de estatismo que señala el pensador español es el Imperio romano. El Estado imperial de los Julios y los Claudios fue una máquina muy superior como artefacto al viejo Estado republicano de las familias patricias. (De modo semejante, el Estado creado por la burguesía a fines del siglo XVIII será mucho más poderoso que el del "antiguo régimen", fabricado en la Edad Media por los nobles). Pero apenas llegó a su pleno desarrollo, el cuerpo social comienza a decaer. "La riqueza disminuye y las mujeres paren poco". La sociedad, por razones de Estado, es burocratizada en segunda potencia por éste, es decir, se la militariza. "La urgencia mayor del Estado es su aparato bélico, su ejército". Pero luego —"las matrices son cada vez menos fecundas"— hasta los soldados faltan. El ejército tiene que ser reclutado entre extranjeros.

El proceso del estatismo es, en Roma, paradójico y trágico: "La sociedad, para vivir mejor ella, crea, como un utensilio, el Estado. Luego, el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado. (En nota: Recuérdense las últimas palabras de Septimio Severo a sus hijos: *Permaneced unidos, pagad a los soldados y despreciad el resto.)* Pero, al fin y al cabo, el Estado se compone aún de los hombres de aquella sociedad. Mas pronto no basta con éstos para sostener el Estado y hay que llamar a extranjeros: primero, dálmatas; luego, germanos. Los extranjeros se hacen dueños del Estado, y los restos de la sociedad, del pueblo inicial, tienen que vivir esclavos de ellos, de gente con la cual no tienen nada que ver".

Otro ejemplo de estatificación de la vida que indica Ortega en el capítulo a que

---

tación de nuestro tiempo que no descubra la significación positiva oculta bajo el actual imperio de las masas y las que lo aceptan beatamente, sin estremecerse de espanto" (O. C. IV. 151).

nos referimos es el del fascismo italiano, retratado en una sola frase de Mussolini: *Todo por el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado.*

V.—En el último capítulo, Palmier toca las relaciones entre Hegel y Kierkegaard.

Al parecer, Kierkegaard no atacó al verdadero Hegel sino, más bien, a su caricatura. No sólo eso hay que hacer presente al petrificado tópico acerca de la oposición entre Hegel y Kierkegaard. Tanto el uno como el otro se ocuparon de la conciencia desdichada. Pero mientras Hegel muestra su formación y abolición, Kierkegaard deseará eternizarla y hacer de ella el sentido de la existencia (p. 100). Como Kierkegaard —concluye Palmier—, Hegel ha conocido el desgarramiento de la subjetividad moderna, pero por encima de las desdichas ha puesto el amor apasionado a la vida hasta en la muerte.

La obra se cierra con un Ensayo de Bibliografía Plurilingüe de Hegel, hecho por Daniel Jiménez para la edición española.

Y una observación final: me parece que el subtítulo de la página 45, *El devenir del esclavo,* debe intercambiarse con el de la página 46, *El atolladero del amo.* Seguramente, se trata de un error de imprenta.

Pedro Peirano P.

FUNDAMENTALS LOGIC. James D. Carney — Richard K. Scheer. Second Edition, Macmillan Publishing Co., Inc. New York. Collier Macmillan Publishers. London. 1974, 428 páginas.

Un texto de Lógica Elemental debe cumplir con dos exigencias básicas. La primera de ellas consiste en ofrecer lo necesario como preparación previa para cursos especializados de Lógica. La segunda, exponer estos principios fundamentales con eficiencia pedagógica.

"Fundamentals of Logic" es, en gran medida, un Manual de aquellas características. La mayoría de los temas de la Lógica Tradicional y de la Lógica Moderna son tratados aquí con el carácter de introductorios. No obstante, otorgan una sólida fundamentación para ulteriores desarrollos. En este sentido, se destacan principalmente las exposiciones de Lógica Proposicional y Cuantificacional, para lo cual los autores recogen el pensamiento del notable lógico W. v. O. Quine. Sin duda, el prestigio de este Maestro es suficiente garantía para el lector.

Pero es la variedad y eficacia de los recursos metodológicos empleados lo que hace que este texto sea de gran utilidad tanto para el profesor como para el principiante. De ellos importa destacar un aspecto muchas veces descuidado en esta clase de manuales: el uso de un lenguaje claro, preciso y directo. Asimismo, existe una profunda preocupación por presentar al alumno excelentes y diversos ejemplos y también una cuidadosa elección de problemas para su resolución individual o para su discusión socializada. Por otra parte, los autores se esmeran en procurar a cada paso un material ilustrativo que destaca el valor de la Lógica en todas las actividades humanas, especialmente en el terreno de la Ciencia. A esto hay que agregar el interés por mostrar, en la mayoría de los tópicos, diversos puntos de vista y opiniones que permiten una discusión amplia de ellos. En fin, todos estos recursos están destinados a cumplir con un propósito práctico y formador y, desde luego, a fomentar el desarrollo de la capacidad crítica de los alumnos.

Lo anterior implica que se mantenga a través de todos los capítulos una excelente motivación, salvando así en buena forma la aridez que se atribuye —no siempre injustamente— al estudio de la Lógica, lo cual tiene su origen más en la poca imaginación usada en la enseñanza de los principios lógicos fundamentales que en la dificultad para comprenderlos.

El texto consta de tres Secciones: "Informal Logic", "Formal Logic" y "The Logical Structure of Science". La primera contiene seis capítulos, entre los cuales se destaca el Cap. II, "Traditional Informal Fallacies", que incluye una extensa discusión de los Sofismas más relevantes; el Cap. III, en el que se desarrolla el tema "Words

and Meaning", para lo cual se tiene a la vista los conceptos de Comprensión y Extensión de los términos y lo que los autores llaman "Semantic Features"; el Cap. IV, "Uses of Language", enfocado bajo la perspectiva de Wittgenstein, en especial el tema: "Nonsense and Category Mistakes".

La Segunda Sección, "Formal Logic", incluye doce capítulos. Aunque es necesario recalcar su carácter de introductorios, importa destacar los Cap. VII y XI, titulados "The Statement Connectives" y "Predicate Logic", respectivamente. En ellos se examina la Lógica de las Funciones Veritativas y la Teoría de la Cuantificación. Interesante también por su aporte metodológico es el Cap. VIII, "Truth Tables", con una variación simplificada de este método de decisión; el Cap. IX, "Elementary Inferences" y el Cap. X, "Traditional Syllogistic Logic", en el que se incluye la técnica de los Diagramas de Venn y una introducción al Algebra Booleana. Mención especial merece el Cap. XII, "Axioms", puesto que da una visión muy completa acerca de los Sistemas Axiomáticos y su relación con las Ciencias. Se destaca el acabado examen de las condiciones exigidas al cuerpo de Axiomas en estos Sistemas.

La Sección Tercera, continuación natural del Cap. XII, consta de cuatro capítulos: "Science and Hypotheses", "Crucial Experiments and Inductive Techniques", "Patterns of Scientific Explanation" y "Probability". Estos capítulos incorporan la Metodología de la Ciencia, asunto considerado en la mayoría de los manuales de Lógica desde la publicación de la "Lógica de Port Royal", pero que en este Manual adquiere una especial significación por la amplitud y rigurosidad con que se trata.

La Ciencia es pensada aquí como un Sistema Hipotético-Deductivo: esta idea constituye el centro en torno al cual gira todo el desarrollo. Así, el examen de cuatro famosos episodios de la Historia de la Ciencia —Hipótesis de Torricelli, Hipótesis de Harvey, Teoría Corpuscular de Newton, Hipótesis de Rumford— es el recurso empleado en orden a describir claramente lo que es una explicación científica; explicar la forma como los científicos llegan a la formulación de hipótesis; establecer las diferencias lógicas entre diversas hipótesis y explicar los problemas de verificación y justificación. Se llega a comprender, finalmente, que el núcleo de toda teoría científica es un conjunto de hipótesis verificables.

Cada uno de los episodios mencionados contiene, a juicio de los autores, los siguientes pasos, que corresponden al llamado Método Hipotético-Deductivo: A) Formulación de Hipótesis que explican fenómenos relevantes. B) Deducción desde las Hipótesis de proposiciones que describen otros fenómenos. C) Verificación de esos fenómenos. D) Evaluación de la Hipótesis y su adecuación sobre la base de la verificación.

En el análisis anterior, y a través de esta Tercera Sección, los autores exponen algunas de las ideas de Karl Popper y Ernest Nagel, las cuales sirven como eslabones iniciales para la reflexión y discusión del tema.

Los Capítulos XIV y XV están dedicados a una exposición de las Técnicas Inductivas y a un examen crítico de las Explicaciones Pseudocientíficas. Termina el texto con una corta introducción al Cálculo de Probabilidades.

En resumen, un Manual que es el fruto de un trabajo valioso en el aspecto metodológico, a lo cual debe agregarse el desarrollo sistemático y la adecuada elección de temas lógicos actuales, los cuales son suficientes para Cursos Universitarios. Muchos de ellos podrían ser expuestos también en Cursos de Enseñanza Media, donde se hace cada día más urgente introducir elementos que conformen la exacta imagen de una disciplina en constante evolución.

Ramón Menanteau

Universidad de Chile, Departamento de Filosofía

LA METAFISICA CARTESIANA*. Juan de Dios Vial Larraín, E. Andrés Bello, 1971. Santiago de Chile.

Efectivamente, tiene mucha razón el profesor Vial cuando enseña que en el sistema de Descartes "método de la ciencia y metafísica aparecen como desenvolviéndose en la continuidad de un desarrollo intelectual"[1].

Para defender que ambas instancias están en pugna, habría, primero, que pasar por sobre la expresa declaración de Descartes que nos remite a su trabajo metafísico —las Meditaciones— para que entendamos su trabajo científico.

Pero el escollo principal está en otra parte. Está en que tanto la certeza de la matemática como la certeza metafísica se obtienen en una interioridad espiritual. Ninguna de ellas, ni la certeza matemática ni la certeza del "moi" ni la certeza de Dios, se fundan en una representación sensible.

En la Meditación VI, en donde pareciera que las antiguas opiniones son de nuevo acogidas, Descartes, después de declarar que: "Por lo tanto, es preciso confesar que hay cosas corporales que existen", agrega: "Sin embargo, no pueden ser enteramente tales como las percibimos por los sentidos, porque esta percepción de los sentidos es muy oscura y confusa en muchas cosas. Pero, al menos, es preciso confesar que todo lo que concibo en ella clara y distintamente, es decir, hablando en general, todo lo que comprende la Geometría especulativa, se encuentra en ella verdaderamente".

No habiendo dos órdenes de certeza, la certeza matemática es de la misma índole que la certeza metafísica. "Raciocinatio est ubique una et eadem". (Conversación con Burman.)

La simplicidad del objeto es índice de su verdad tanto en la ciencia como en la filosofía, tanto en las Reglas para la Dirección del Espíritu como en las Meditaciones Metafísicas.

"Las matemáticas —enseña el profesor Vial— alcanzan la certidumbre propia de la ciencia con anterioridad a otras disciplinas, porque su objeto no es materia de experiencia, sino un objeto "puro y simple". Al parecer, entonces, la simplicidad exime de incertidumbre, y la experiencia, en cambio, es la fuente de ella"[2].

La misma doctrina está en Gueroult. Cuando se trata de exorcizar a las dudas fundadas en razones naturales, "el método consiste en indagar lo que escapa a la condición material de la duda, o sea lo simple, puesto que cualquier duda ha de fundarse en una ficción y toda ficción es compuesta". Se concluye, entonces, de lo simple a lo cierto"[3].

* La Metafísica Cartesiana. Juan de Dios Vial Larraín. Ed. Andrés Bello. 1971. Santiago de Chile.

[1] Obra citada, p. 55.

[2] Obra citada, p. 57.

[3] Descartes selan l'ordre des raisons, I, p. 42. Aubier.

Son las matemáticas, o mejor, los enlaces entre símbolos, aquellas naturalezas simples con las cuales Descartes va a traducir el detalle de la experiencia.

"No admito principios en Física no admitidos también en Matemáticas, para poder probar por demostración todo lo que de ellos deduzca, y que estos principios bastan, puesto que por ellos pueden ser explicados todos los fenómenos de la naturaleza"[4].

Y en el mismo lugar agregará Descartes esta afirmación tan concordante con el texto citado de la Meditación VI: "Pues confieso francamente aquí que nada conozco de las cosas materiales, sino lo que puede ser dividido, figurado y movido de diversas maneras, es decir, lo que los geómetras llaman cantidad, y que toman por objeto de sus demostraciones".

Pero una duda se cierne sobre la simplicidad del método científico cartesiano. Duda promovida por algunos "excelentes espíritus" mencionados en la carta a Clerselier de las Respuestas Quintas, y que halla eco en el libro del profesor Vial.

Dice éste: "¿Puede decirse, entonces, que el método cartesiano da paso a la realidad de las cosas, que el descenso a la simplicidad del entendimiento haya conducido a la simplicidad de la existencia? A la luz de lo que se ha establecido puede decirse: en cierto sentido, sí; pero no, en otro" (pág. 65).

Decían aquellos "excelentes espíritus". "...la extensión matemática —que pongo como principio de mi física— no es sino mi pensamiento, y que no tiene ni puede tener ninguna subsistencia fuera de mi espíritu, siendo sólo una abstracción que hago del cuerpo físico; y que, por tanto, toda mi física es imaginada y ficticia como lo son todas las matemáticas puras; que en la física real de las cosas que Dios ha creado es preciso una materia real, sólida, no imaginaria. He aquí —prosigue Descartes— la objeción de las objeciones, y el compendio de toda la doctrina de los excelentes espíritus que aquí han sido citados. Todo lo que podemos entender y concebir es a juicio de ellos imaginaciones y ficciones de nuestro espíritu que no pueden tener ninguna subsistencia. De donde se sigue que nada de lo que se puede entender, concebir o imaginar se debe tener por verdadero; que es preciso cerrar completamente la puerta a la razón, y contentarse con ser mono o loro, y no hombre, para merecer estar en el rango de estos excelentes espíritus. Pues si las cosas que se pueden concebir deben estimarse falsas por el hecho de que se las puede concebir, ¿no debemos, entonces, tener por verdaderas aquéllas que no concebimos, y así establecer su doctrina imitando a otros sin saber por qué se los imita, al igual que los monos, y profiriendo palabras cuyo sentido no se entiende, al igual que los loros? Mas, para mí es un consuelo haber conjugado mi física con las matemáticas puras a las que deseo se parezca".

Para Descartes, la realidad de las cosas es congruente con las condiciones de su inteligibilidad. Y si le preguntásemos, ¿no habrá en el cielo o en la tierra algo que tu filosofía ignora?, nos respondería: "Acerca de eso no me pronuncio, pues hablo de lo que conozco".

[4] Descartes, Principios de la Filosofía II. 64.

Mas, para que podamos hallar en la Matemática el objeto simple, y por tanto, indudable, que informe al material empírico, Descartes tuvo que transformar la Matemática; tuvo que desligarla del espacio euclidiano.

La noción de espacio llega a ser puramente intelectual, como lo declara el siguiente pasaje de la Regla XIV: "No sólo la longitud, la anchura y la profundidad son dimensiones; sino, además, el peso es la dimensión según la cual las cosas son pesadas, la velocidad es dimensión del movimiento, etc.". La cantidad o espacio llega a ser "orden y medida" expresadas en una ecuación.

Y es con la Matemática, así desligada de la representación sensorial, con la que Descartes trabaja en la reforma de la ciencia. Con la Matemática, que no con la Lógica —dialéctica— a la que saca de la Filosofía para transferirla a la Retórica. (Cf. Regla X.

Este trabajo de apartamiento de lo sensorial y de interioridad espiritual culminará, en lo que a la constitución de la ciencia se refiere, en la Geometría.

Pues, "en las Reglas, la aritmética y la geometría están yuxtapuestas como satisfaciendo igualmente las exigencias de orden y de medida. En la Geometría, la yuxtaposición se cambia en jerarquía; la cantidad, sometida a la restricción que le impone la representación espacial se convierte en algo compuesto en relación a la cantidad definida únicamente por medio de las operaciones de la aritmética, expresada con la ayuda de los sistemas simbólicos del álgebra". (L. Brunschvicg. Las Etapas de la Filosofía de la Matemática.)

Es cierto que "Descartes ha hecho de las matemáticas un modelo de método"[5]. Pero lo que no es tan cierto es que el secreto del método se encuentre en los cuatro preceptos del Discurso. El secreto del método se halla en uno de los tratados científicos a los cuales el Discurso sirve de prólogo. Se encuentra en la Geometría.

"Sólo traté por la Dióptrica y los Meteoros de persuadir que mi método es mejor que el ordinario, pero pretendo haberlo demostrado con mi Geometría". (Carta a Mersenne, 1637.)

Es una verdadera lástima que el profesor Vial no haya elaborado el momento científico de ese "continuum" que es el sistema cartesiano. El tema, tratado en la prosa tersa del profesor Vial, sería un auxiliar precioso para comprender una sabiduría que es capaz de librarnos de las "malas doctrinas": "promesas de alquimista", "predicciones de un astrólogo", "imposturas de un mago", y, en general, de todos aquellos "que hacen profesión de saber más de lo que saben"[6].

Para que la ciencia y la metafísica se desenvuelvan en la continuidad de un desarrollo intelectual, una misma intuición ha de fundamentar el nexo de las naturalezas simples matemáticas ($x = 3$, luego $x - 3 = 0$), el ser del "moi" en el cogito (pienso, luego soy), y el ser de Dios (la idea de Dios es, luego Dios es).

Y sobre este fundamento tiene razón el profesor Vial cuando escribe que "en la

[5] La Metafísica Cartesiana, p. 61.

[6] Discurso del Método. I.

teoría cartesiana, Dios no está fuera del hombre, ni es absolutamente diverso, pero es otro que el hombre". (Ob. citada, p. 211.)

Sobre este fundamento es clarividente cuando afirma que "la metafísica cartesiana a través del discurso intelectual y del orden de razones toca la unidad de lo mismo que yace en el fondo de las cosas y lo expresa en la palabra fundamental de la filosofía cartesiana: cogito". (Ob. citada, p. 100.)

El orden de razones cartesiano es empujable en ese sentido, y en ese sentido se lo supera. Siendo fieles a su palabra —cosa que preocupa al profesor Vial—, podemos salir de sus juicios a través de lo que ellos implican. Tal es el trabajo de la Filosofía una vez que la Filología ha hecho el suyo.

Mas, el que el mundo se divida en dos substancias es algo que tal fundamento no sostiene.

No puede ser que coexistan "la unidad de lo mismo que yace en el fondo de las cosas", y las cosas distribuidas en conjuntos disjuntos. Y aunque esto es ir más allá de las palabras de Descartes, no es, sin embargo, ir más allá de lo que implican sus juicios. Pero éste es un punto de doctrina largo y laborioso de dilucidar.

Hasta aquí, este trabajo nos ha sido relativamente fácil. A partir del pensamiento del profesor Vial, y dejando hablar a los grandes, y entre éstos al propio Descartes, hemos intentado una semblanza del cartesianismo.

Semblanza trunca si, dentro de sus límites, no nos hiciésemos cargo de las consecuencias prácticas del cartesianismo.

Es verdad que el cogito expresa la identidad fundamental del pensamiento, la existencia y la verdad, pero ya no nos parece tan cierto que esto ocurra "en el mismo ser del hombre". En todo caso, debemos calificar con gran escrupulosidad cual sea el alcance del significado antropológico del cogito, dado que compromete gravemente al bípedo implume siempre tan vanidoso.

Tiene una vez más mucha razón el profesor Vial cuando nos dice que lo que se sabe del ser que piensa en el cogito es únicamente lo que las Meditaciones han puesto de manifiesto.

Atendamos a las Meditaciones II.

Las categorías biopsíquicas en que se solía ubicar el ser del hombre se han esfumado. El "moi" no es cuerpo, y por lo tanto tampoco es un alma. "Yo no soy este conjunto de miembros que se llama cuerpo humano. No soy un aire delicado y penetrante esparcido en todos mis miembros . . . , etc.".

Una sola existencia revela el cogito: la existencia de un pensamiento finito, que deriva —lo sabremos después— de una intuición universal que es Dios. Porque "deteniéndose bastante tiempo en esta Meditación (Meditación III) se obtiene poco a poco un conocimiento muy claro, casi me atrevo a decir intuitivo, de la naturaleza intelectual en general, la cual idea considerada sin límites nos representa a Dios, y limitada es la de ángel o un alma humana". (Carta a Silhon. Mayo de 1637.)

He aquí, entonces, que llamando hombre a esa naturaleza intelectual que aparece en el cogito la inficionamos con las connotaciones tradicionales de un vocablo, y hacemos confusa la inteligencia de lo que Descartes, bregando con el lenguaje, nos comunica.

La claridad del cogito no sólo nos defiende de las malas doctrinas que más arriba recordábamos, sino también de todo lo que proviene de la fisiología, del inconsciente, de la herencia carnal, y de la herencia social. En la medida en que vivimos según el cogito somos consciencia que se posee a sí misma, y no cabrán en nosotros los impulsos oscuros de la pasión o del inconsciente, ya sea individual o colectivo.

"La experiencia hace ver —dice Descartes— que los que viven más agitados por sus pasiones son los que menos las conocen". (Tratado de las Pasiones del Alma, 28.)

El "moi" que aparece en el cogito se es completamente translúcido. Es, como bien lo ha visto el autor del Progreso de la Consciencia, un yo heroico, un yo corneliano, un yo "todo juicio y voluntad".

Tal es el "moi" que podemos colegir de las Meditaciones. ¿Puede la llamada humanidad definirse en términos del cogito? Creemos que no, porque las acciones que ocurren en la vida no se compadecen con tal norma antropológica. Creemos, más bien, que tal norma es un ideal (no sabemos cuán utópico) al cual se le propone convertirse a la llamada humanidad.

Es éste otro punto de doctrina largo y laborioso de dilucidar, y en este momento una cierta pereza nos invade.

EDITORIAL UNIVERSITARIA