

# AUTOCRÍTICA DEL ENTENDIMIENTO CIENTÍFICO-FILOSÓFICO: AUTOCONOCIMIENTO EN SPINOZA

DANY ERICK CRUZ GUERRERO  
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

## Resumen:

Con Spinoza, la filosofía moderna alcanza una nueva comprensión de la subjetividad. Sobre la base de la crítica del racionalismo, Spinoza descubre, por primera vez, la afectividad para la filosofía. El filósofo reflexiona sobre la repercusión de los afectos en la formación del sujeto ético y piensa que el mayor conocimiento posible sobre los propios afectos redundaría en la utilidad colectiva de la humanidad toda. Sostengo que, en la teoría general de los afectos que explica la naturaleza, principios y fundamentos de los fenómenos afectivos, Spinoza anida una oportuna teoría del autoconocimiento.

## Palabras clave:

Spinoza, ignorancia de sí mismo, autoconocimiento, afectividad, explicación mecanicista, filosofía de la ciencia

## Abstract:

With Spinoza, modern philosophy reaches a new understanding of subjectivity. Based on the critique of rationalism, Spinoza discovers, for the first time, affectivity for philosophy. The philosopher reflects on the impact of affects on the formation of the ethical subject and thinks that the greatest possible knowledge about one's own affects results in the collective utility of all of humanity. I maintain that, in the general theory of affects that explains the nature, principles and foundations of affective phenomena, Spinoza nests a timely theory of self-knowledge.

## Keywords:

Spinoza, self-ignorance, self-knowledge, affectivity, mechanical explanation, philosophy of science

## §1. INTRODUCCIÓN: HORIZONTES DE LA FILOSOFÍA SPINOZIANA

La teoría de la subjetividad que surge en los albores de la filosofía moderna se consolida en su forma más plena y desarrollada en los logros teóricos de los filósofos novísimos que surgieron en Occidente en torno a 1627 y 1665. En ese sentido, siguiendo a Koyré (1978, 4-5, 16) y teniendo a la vista a Platón (1988, 489e4-490a4), el presente estudio afirma y demuestra la idea de que Baruch de Spinoza (1988a [1656-1657]; 2000 [1662, 1665]) desarrolla una teoría de los afectos para superar las limitaciones metodológico-críticas del racionalismo, el teleologismo y las demás corrientes de pensamiento que sirven de soporte al convencionalismo, el tradicionalismo y otras actitudes anaotocíticas que ralentizan el desempeño filosófico-científico de la mente indagadora e investigadora de la verdad en los albores de la filosofía moderna (Descartes 1997, 16-17). Como consecuencia de la crítica fundamentada por Spinoza, la filosofía es devuelta, una vez más en su larga historia, a su condición experimental, sin que ello signifique en modo alguno prescindir de todos los logros formales de la tradición formativa. En efecto, el convencionalismo, y el tradicionalismo que lo impulsa, se niega y se resiste al cambio de método que alienta el humanismo científico, habida cuenta de la explicación mecanicista de que se sirve el tradicionalismo en la convicción de que su método es eficaz, acabado y definitivo, y despeja todas las dudas sobre la verdad última e imperecedera de los fenómenos todos de la naturaleza íntegra y perfecta<sup>1</sup>. Frente al escolasticismo, el racionalismo moderno ya reconoce de otro modo la dimensión afectiva de la subjetividad humana, pero solo con Spinoza la teoría de los afectos alcanzará la dimensión de un descubrimiento ilustrado con rigor científico (Cassirer 1983, 555, 576-577). En efecto, Spinoza (2000, 161) afirma que“(...)

---

1 A partir de la síntesis que Spinoza hace entre Dios y la naturaleza —*Deus sive Natura*—, reputados intérpretes y estudiosos, como Ferro (1938, 319-325), Siwek (1937, 124, 239, 44, 155-161) y Brochard (1908, 129-163), discuten las interpretaciones panteístas de la filosofía spinoziana. Spinoza (2000, 183-186) critica radicalmente las nociones de perfección e imperfección del tradicionalismo (Mignini 2015, 138-141; 1997, 136-141). ¿En qué consiste esta crítica operada por Spinoza contra las nociones sedimentadas de perfección e imperfección en el entendimiento científico-crítico de la tradición filosófica occidental? ¿Contra qué aporía se debatía el tradicionalismo? ¿Qué aspectos de la aporía quiere resolver Spinoza para recuperar y conservar, resignificado, el caudal de la tradición filosófica originaria y primera?

los nombres de los afectos han sido inventados a partir de su uso vulgar más bien que de su conocimiento preciso". Spinoza distingue entre el "uso vulgar" y el "conocimiento preciso". En consecuencia, Spinoza (2000, 167) distingue entre los afectos pasivos y los afectos activos. Filósofo cabal, con esa distinción Spinoza se aleja críticamente de la concepción que la filosofía clásica había elaborado de los afectos (Platón 1988, 434d2-436b4). En esa línea, Spinoza debate con el acriticismo dogmático y el racionalismo instrumental en la averiguación de las condiciones de posibilidad para la fundamentación de una subjetividad intangible puramente enunciativa de legalidad invariable: resuena el logos forjado en la arcaica tradición griega presocrática.

En lo que sigue mostraré al lector la técnica del filósofo en su dimensión aplicada. ¿De qué manera, entonces, Spinoza responde contra las objeciones del acriticismo dogmático y el racionalismo instrumental, que rechazan las condiciones de posibilidad para el surgimiento de un discurso sobre la subjetividad inmaterial allende el fisicalismo y el mecanicismo? Para el conservadurismo, los conceptos surgen históricamente, por cierto, pero son, en rigor, ahistóricos y porque son ahistóricos, luego, también son transhistóricos, de modo que se heredan de una generación a otra y conservan y transmiten el saber acumulado. Sin embargo, la nueva generación de filósofos que lidera Spinoza seculariza los conceptos ahistóricos —actualiza la historia de la filosofía como disciplina científico-filosófica— y explica dichos conceptos desde que surgen en su contexto de enunciación —muestra cómo los conceptos de la metafísica expresan el límite máximo del horizonte desiderativo de la experiencia humana racionalizante de los afectos—: la hermenéutica filosófica que Spinoza practica hace germinar la síntesis lograda de su filosofía crítica.

Nos ubicamos en el horizonte maduro de la filosofía spinoziana cuando concurrimos al estudio de la *Ética* demostrada según el orden geométrico (2011 y 2000 [c. 1674]) y el *Tratado teológico-político* (Spinoza 2007a, 1997 y 1986 [1660-1670]); en cambio, nos ubicamos en el horizonte temprano de la filosofía spinoziana cuando concurrimos al estudio del *Tratado de la reforma del entendimiento* (Spinoza 2009 y 1988a [c. 1656-1661]). Desde el punto de vista diacrónico (Spinoza 2014 y 2007b), luego, es interesante

observar los giros metodológicos que soportan la conformación de la filosofía spinoziana. Spinoza ofrece dos argumentos que dan continuidad y consecuencia a su filosofía desde la perspectiva diacrónico-formativa que busca explicar la evolución del pensar filosófico spinoziano: si, en la obra temprana, el joven Spinoza es reformista, idealista e intelectualista meditador —primeros frutos incipientes del espíritu innovador del aprendiz de filósofo—, en la obra madura Spinoza explicita aún más y pule la intención innovadora de su filosofía, puesto que ofrece una explicación alternativa a la explicación tradicional de los fenómenos afectivos y la vida afectiva como campo de conocimiento —frutos maduros del filósofo logrado en pleno dominio de su técnica maestra—. ¿Cuál es la crítica del acriticismo dogmático y el racionalismo instrumental contra las tesis spinozianas que afirman el autoengaño y el autoconocimiento humanos? Si incluso los afectos son engañosos, ¿de qué se fía el que quiere conocer verdaderamente la naturaleza de los afectos y el impacto de los afectos en los avatares de la vida humana? ¿Qué función desempeñan los afectos humanos en las relaciones interpersonales? ¿Por qué es importante, en último término, para Spinoza, desarrollar una filosofía de los afectos? De la formulación de estas preguntas brota la necesidad de, con asistencia de la crítica especializada, adentrarnos en las fuentes primarias para ver y captar la evolución del pensamiento filosófico de Spinoza en su más genuina expresión comunicativa y filosófico-formativa. De acuerdo con Mignini (1997, 141-149), antes de Spinoza la tradición ha sistematizado abundantes argumentos para sostener “la verdad” de la idea de que el hombre es ser de razón. Spinoza (2000, 165) introduce y sostiene la idea de que el hombre es, también, ser de pasión:“(…) el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno (...)”. Será tarde para cuando el tradicionalismo acuse recibo del embate crítico de las nuevas corrientes renovadoras, revolucionarias y modernizantes que impulsa la filosofía recién nacida de la mente de Spinoza y no habrá argumento que logre detener el derrumbamiento de las bases de la mentalidad arcaica y arcaizante<sup>2</sup>.

---

2 Sobre Spinoza y la renovación metodológica de la filosofía moderna, véase el interesantísimo debate entre, por un lado, Ezcurdia (2007, 115), que sostiene que Spinoza busca, como Descartes, un principio seguro para la ciencia y, por otra parte, Hendel (2010, 101-103), para quien Spinoza, contra Oldenburg, incorpora el principio de falibilidad para no caer en el determinismo apodíctico. Spinoza explicita la metafísica que Oldenburg se niega a reconocer.

En buena cuenta sostengo que Spinoza recoge, estudia y sistematiza las reflexiones antecedentes acerca de los afectos en la filosofía occidental y, sobre esa base, soporta y explica la sustancia y los principios de los fenómenos afectivos para el nuevo horizonte ganado por la filosofía moderna. Para Spinoza el estudio de los afectos no se reduce a una necesaria catalogación enciclopédica y pormenorizada, sino que, antes bien, el estudio spinoziano se orienta hacia la introspección, la meditación y el autoanálisis, acciones reflexivas que conducen al entendimiento más allá del puro reconocimiento de los afectos como “fluctuaciones anímicas” o “padecimientos del alma”, hasta el nuevo horizonte de reflexión en el que el filósofo problematiza la “utilidad” de los afectos para la vida ética. Spinoza es el primero en poner de relieve de qué manera los afectos influyen en la formación de los juicios que el sujeto hace respecto de sí mismo. En efecto: “El hombre no se conoce a sí mismo sino por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de éstas”, afirma Spinoza (2000, 162). Además: “(...) el alma se esfuerza en perseverar en su ser, tanto en cuanto que tiene ideas claras y distintas, como en cuanto que tiene ideas confusas (...)”, sostiene Spinoza (2000, 167). En consecuencia, en lo que sigue expongo, de forma resumida y acaso esquemática, la teoría spinoziana de los afectos sobre cuya base reposa la teoría del autoconocimiento: asumiendo un punto de vista diacrónico-evolutivo, el presente ensayo, entonces, pondera la repercusión del elemento epistemológico-gnoseológico en la ética spinoziana y señala la conexión metodológica entre la obra temprana y la obra madura del gran filósofo neerlandés.

## 52. LA TEORÍA SPINOZIANA DE LOS AFECTOS

Encontramos esta teoría ampliamente desarrollada en el libro IV de la *Ethica*, que lleva el título “De la esclavitud/servidumbre humana o mejor dicho de la fuerza de los afectos”. Este título anuncia que el filósofo va a tratar de la esclavitud humana (*servitute humana*) en relación con los afectos, cuya fuerza es puesta de relieve desde el primer momento, luego de que en el libro III el pensador ha explicado cuál es el origen de los afectos y ha ofrecido una definición adecuada de aquellos. Desde este *enfoque genealógico* aplicado al estudio de los afectos, el filósofo arriba a la siguiente definición general:

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello (Spinoza 2000, 179).

De acuerdo con esta definición, luego, la esclavitud es "(...) la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos (...)" (Spinoza 2000, 183). Mignini y Proietti traducen al italiano: "Chiamo schiavitù l'impotenza umana nel governare e inibire gli affetti" (Spinoza 2007b, 971).

De acuerdo con Spinoza, pues, las falsas ideas y creencias que el sujeto se hace de sí mismo pueden tener consecuencias devastadoras tanto para sí mismo como para la comunidad íntegra. Sin embargo, el sujeto humano puede llegar a tener una idea adecuada y cabal de sí mismo. En ese sentido, Spinoza (2000, 220) es radical y sostiene que la máxima soberbia es la mayor ignorancia de sí mismo. Spinoza (2000, 143-144, 173) desarrolla esta idea con el siguiente argumento: si bien uno puede ignorarse completamente a sí mismo, empero algún conocimiento me es posible obtener respecto de mí mismo, puesto que me ignoro; saber que me ignoro a mí mismo es ya saber algo: ese saber respecto de mi propia ignorancia me sitúa como sujeto abierto a dos perspectivas críticas distintas, porque no es lo mismo *estar en la más completa ignorancia de mí mismo que estar en posesión de un saber nuevo de mi propia ignorancia*. Y esta ignorancia, ¿es superable o es insuperable? Si esta ignorancia o bien es superable o bien es insuperable, ¿lo es en todo o lo es solo en parte? Sostengo, en consecuencia, la hipótesis siguiente: Spinoza afirma el punto de partida del autoconocimiento; puesto que, si algo llego a saber respecto de mi propia ignorancia, puedo, luego, suponer que la ignorancia que digo poseer me es innata, entonces puedo postular ya un primer conocimiento respecto a mí mismo que vaya en camino de llamarse autoconsciente y autocrítico. Después de todo, razona Spinoza (2000, 173), el sujeto también aspira a sentirse contento consigo mismo, aunque se pase la vida habituado a estar y sentirse disconforme con las circunstancias que le tocan en suerte. El sujeto que aprecia su valía en la justa medida es sensato, mientras que aquel que sobreestima su valor es soberbio y aquel que estima su valor por debajo de lo justo es abyecto (Spinoza 2000, 174-175). ¿Cómo, entonces, el sujeto aprende a ponderar su valía en la justa medida, sin caer en la soberbia y sin incurrir en la abyección?

*“Acquiescentia in se ipso est Lætitia, orta ex eo, quod homo se ipsum, suamque agendi potentiam contemplatur”*, sostiene Spinoza (2014, 1416).

En buena cuenta, Spinoza (2000, 220) sostiene que la máxima soberbia es la mayor ignorancia de sí mismo: en cuanto que expresa la máxima ignorancia que un sujeto tiene de sí mismo, la máxima soberbia y la máxima abyección son las dos caras de la misma moneda. Dice el filósofo: *“Maxima Superbia, vel Abjectio est maxima sui ignorantia”* (Spinoza 2014, 1508). El hombre más soberbio y más abyecto, luego, es aquel que se encuentra en el mayor estado de ignorancia con respecto a sí mismo. Para Spinoza, al hombre más soberbio/abyecto se opone el hombre libre, que es sensato, razonable y consciente de sus limitaciones (Spinoza 2000, 228, 226, 199-200). De acuerdo con el filósofo, la ignorancia es una especie de esclavitud que nos arrastra al error; en cambio, el conocimiento es una especie de liberación que nos conduce a la contemplación de lo verdadero y real (Spinoza 2000, 228-231). ¿Cómo puede uno salir de la soberbia/abyección que le impide contemplarse tal cual es? ¿Cómo, de acuerdo con Spinoza, alcanzo una comprensión adecuada y real de mí mismo?

Para esclarecernos, retomemos lo que hemos dicho al inicio de esta sección. El filósofo sostiene la idea de que el sujeto puede alcanzar la liberación de la máxima ignorancia que tiene respecto de sí mismo con el siguiente argumento: si bien uno puede ignorarse completamente a sí mismo —hasta postrarse en estados patológicos irreversibles—, no obstante, en situaciones menos radicales, algún conocimiento verdadero me es posible obtener respecto de mí mismo si logro hacer uso del sano entendimiento. Como he dicho más arriba: puesto que me ignoro, es posible que a partir de esa ignorancia llegue a saber algo de mí —como que me ignoro, por ejemplo—. Luego, si saber que me ignoro a mí mismo es ya saber algo, entonces comprendo que puedo poseer dos tipos de ignorancia: una ignorancia inconsciente y una ignorancia consciente. La ignorancia inconsciente es más grave que la ignorancia consciente. La ignorancia consciente ya puede ser objeto de reflexión crítica. Ello es así porque la ignorancia de sí y el conocimiento de sí vienen siendo cosas distintas. Además, solo si distingo entre el que ignora y el que conoce puedo ya tomar mi propia ignorancia como objeto de estudio y reflexión y, a continuación, empezar a saber algo

más, como que me sitúo entre la ignorancia y el conocimiento. ¿Qué son, en efecto, la ignorancia y el conocimiento? ¿Por qué y para qué la referencia a un sí mismo en el razonamiento de Spinoza y, más aún, qué quiere decir esa referencia?

Al hilo de las reflexiones previas, sostengo, entonces, la hipótesis siguiente: Spinoza afirma que la ignorancia de sí es el punto de partida y, por tanto, la condición de posibilidad del autoconocimiento porque solamente el que ignora conscientemente está en disposición de adquirir y alcanzar conocimientos. En todos los casos la ignorancia es falta de saber: un vacío, una ausencia de conocimiento. Pero solo quien es consciente de sus vacíos puede tomar acciones para llenarlos. Cuando el vacío de conocimientos que es la ignorancia se llena con la apropiación de conocimientos que no le corresponden ni son adecuados a las naturalezas específicas de los vacíos —lo que corresponde para llenar cada vacío—, entonces se genera la inadecuación epistemológica, el error, la equivocación y, por tanto, la conducta errática de la mente, que no sabe ahora cómo dirigirse metódicamente ni a los objetos ni a sus propias potencias. A la mente extraviada solo le cabe divagar disolviéndose en vaguedades, sin método y sin rumbo. Ahora bien, puesto que algo llego a saber respecto de mi propia ignorancia al tomarla como objeto de reflexión, puedo incluso suponer que la ignorancia que digo poseer me es innata y actual y que se mantiene así sin cambios desde que yo soy —si es que de algún modo, en efecto, soy—, ello me lleva a postular ya un primer conocimiento respecto de mí mismo que vaya en camino de llamarse autoconsciente: en la salida del prejuicio teológico, naturalista y teo-teleológico y en el adentramiento en el modelo matemático la mente humana despliega sus talentos y sus destrezas para volverse cada vez más consciente de sí misma, de sus potencias y sus reales posibilidades, razona Spinoza (2000, 68-69). Por eso mismo, luego, aun cuando mi ignorancia sea infinita e insondable, también la sé limitada, puesto que es *mi* ignorancia respecto de mí mismo y no respecto de otro: ¿qué podría saber de los otros si me ignoro a mí mismo y aún no he aprendido siquiera a conocerme ni mucho menos (me) he iniciado (en) el estudio de mí mismo?

Por otra parte, el recurso a la divinidad que esgrime el prejuicio teológico para argüir que ha alcanzado la explicación última de los fenómenos no



debe desviar nuestra atención hacia la mitología, sino que debemos reconocer que, lo mismo que el mito, dicho recurso indica que el sujeto humano experimenta el sentimiento de aquello que llama Dios, la divinidad, lo divino: lo suprahumano radical (Siwek 1937, 161-162). ¿Cómo surge, pues, el sentimiento de lo divino? No resulta paradójico que, aunque Spinoza (2000, 70-71; 1997, 175) rechaza el recurso a Dios que opera el teleologismo, él mismo recurra a Dios sistemáticamente para soportar sus afirmaciones, como cuando dice: “Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos” (Spinoza 2000, 253). No resulta paradójico porque el filósofo procede con una vocación crítica integradora que resignifica los viejos vocablos empleados por la tradición. En ese sentido, Spinoza despierta la inquietud por saber cómo surge el “amor a Dios” y desafía a la filosofía moderna a responder de qué modo el amor a Dios se relaciona con el autoconocimiento. Por otra parte, a la crítica especializada le inquieta la distinción entre la concepción spinoziana de Dios y la concepción de Dios labrada por la filosofía tradicional (Ezcurdia 2007, 113-115).

Sea como fuere, estas ideas spinozianas acerca de la subjetividad, los afectos y la dimensión religiosa de la sensibilidad humana situada históricamente implican una compleja psicología, una epistemología rigurosa y una nueva gnoseología. Sostengo, por consiguiente, que la crítica spinoziana de la *absoluta ignorantia* pone de manifiesto la demanda ilustrada de una ciencia y, más aún, de una filosofía de la ciencia que problematicen a profundidad el nexo tradicionalista entre metafísica y psicología para abrirle paso a nuevas teorías del autoconocimiento y la afectividad que superen, con su explicación humanista, las limitaciones de la explicación mecanicista que penetra en las bases que fundamentan la subjetividad crítica moderna. En coherencia con ello, sostengo también que esta idea es transversal a la filosofía spinoziana y, a continuación, ofrezco argumentos para mostrar de qué manera esta idea, que reposa sobre fundamentos gnoseológicos, tiene repercusión en el orden epistemológico y en el orden político.

En resumen, Spinoza no solo identifica y reconoce la importancia de los afectos en la formación ética de la razón instrumental, sino que insiste en problematizar su utilidad para la vida ética. El estudio de los afectos desde

el punto de vista de su utilidad y su máximo provecho sociopolítico permite a Spinoza sostener que la mayor utilidad de los afectos no se refiere a la utilidad privada que un individuo pueda obtener de la percepción de los afectos propios y ajenos —es decir, de la instrumentalización que pueda hacerse de ellos, como se narra en las tramas sentimentales de las novelas ilustradas—. Las reflexiones precedentes permiten apreciar que el perfeccionamiento del espíritu resulta de la acción resiliente del entendimiento que se empeña por comprender lo que aparece como lo útil para Spinoza en sentido pleno. Sin abandonar el individualismo fenoménico más radical ni rendirse al utilitarismo pragmático, sin norte y sin brújula, Spinoza se adhiere al colectivismo constructivo de la razón científica ilustrada: la doxografía mínima que provee Spinoza para que sigamos el orden natural y geométrico de su razonamiento precisa de una historiografía mínima ilustrativa en sentido enciclopédico, esto es, a la luz de los estudios críticos más recientes.

### §3. LA MÁXIMA IGNORANCIA DE SÍ MISMO: IMPACTO EPISTEMOLÓGICO

En el prólogo del libro IV de la *Ethica*, cuyo título original es *De servitute humana seu de affectuum viribus*, Spinoza (2000, 184) refuta el teleologismo y reinserta el argumento teológico con un giro antropológico-crítico. Mediante remisiones interiores, el autor indica la relectura del Apéndice del libro I, donde encontramos una crítica más extensa del teleologismo. ¿Qué entiende Spinoza por teleologismo? En resumidas cuentas, para el filósofo, el teleologismo es el prejuicio que afirma que Dios/Naturaleza obra por un fin, siempre en beneficio del ser humano. Spinoza afirma que la naturaleza obra, en efecto, pero sostiene que no obra por un fin, ni mucho menos para beneficio directo del hombre. El filósofo afirma que Dios, o sea la naturaleza, "(...) actúa con la misma necesidad con que existe" (Spinoza 2000, 184). En consecuencia, el pensador razona que Dios es causa en tres sentidos concurrentes: a) "(...) es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito", b) "(...) es causa por sí y no por accidente", y c) "(...) es causa absolutamente primera" (Spinoza 2000, 52). Con esa redefinición de Dios como causa de todo, el filósofo afirma que

“(...) esta doctrina sobre la finalidad [el teleologismo] subvierte totalmente la Naturaleza” (Spinoza 2000, 70) y suprime la perfección de Dios. Luego, coherentemente, Spinoza postula que: a)“(...) la causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y (...) existe es, pues, una y la misma”, b) Dios/Naturaleza no existe “[ni] actúa en virtud de ningún fin”y, por último, c) Dios/Naturaleza “(...) no tiene ni principio ni fin en su actuar [ni] en su existir” (Spinoza 2000, 184). Con la superación del antropologismo finalista, el pensamiento crítico se abre paso hacia el antropologismo spinoziano: “(...) todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello”, sostiene Spinoza (2000, 68).

Criticando, pues, al teleologismo, que afirma que la naturaleza solo provee bienes y ventajas a los hombres, nuestro filósofo recuerda que el sujeto moderno está signado por la ignorancia innata y constitutiva de la naturaleza humana cuando afirma que a los filósofos teleologistas:

(...) les resultaba más fácil situar este hecho [las desventajas de la naturaleza] entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener así su estado actual e innato de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica [la concepción teleológica de la naturaleza] y excogitar otra nueva [concepción de la naturaleza] (Spinoza 2000, 69).

Para Spinoza, pues, los filósofos teleologistas no ofrecen una imagen fiel y cabal de la naturaleza. Consecuentemente, la crítica especializada sostiene que el razonamiento spinoziano entronca con la tradición crítica en su afán renovador y modernizador, y que su despliegue crítico-filosófico replantea el debate clásico que discierne y pretende explicar no solo la interacción, sino también la primacía entre razón y deseo respecto del poder y del derecho:

La convicción de que los hombres nacen ignorantes y no viven según la razón, hace que Spinoza defina el derecho (y la ley) natural, no por la razón, como lo hiciera Grocio, siguiendo una larga tradición que se remonta, a través de Suárez, Sto. Tomás y S. Agustín, a Cicerón, los estoicos y Aristóteles, sino por el deseo y el poder, como lo hiciera Hobbes (Domínguez en Spinoza 1997, 333, nota 332)<sup>3</sup>.

3 Véase Truyol (1975, 166-168, 159-162) y Hobbes (1984, 100-105).

Por otra parte, Spinoza (1997, 346) piensa que, así como la ignorancia constitutiva, también la libertad es innata, pero que es una durísima batalla conseguir la libertad efectiva debido a los prejuicios y constreñimientos sociales y jurídico-políticos sedimentados por la tradición teocrática autoritaria: tan difícil como lograr la plena libertad es formarse las ideas adecuadas de bien y de mal, razona Spinoza (2000, 228-229). De acuerdo con Spinoza, luego, el teleologismo milita en la idea de que la naturaleza es pródiga en ventajas y bienes para el hombre y que todo lo ha hecho para que el hombre se beneficie y alcance la felicidad, pero el teoteleologismo no puede justificar la razón de ser de las desventajas que también la naturaleza prodiga al ser humano, tales como "(...) tempestades, terremotos, enfermedades, etc." (Spinoza 2000, 69). Es claro, según se desprende de este pasaje, que para Spinoza el teoteleologismo se aferra a una concepción inadecuada de la naturaleza en lugar de elaborar una concepción más fidedigna y, por eso mismo, más adecuada de la naturaleza. Al refugiarse en la seguridad de sus explicaciones mecanicistas tan fantásticas como precarias y acientíficas —es decir, míticas y supersticiosas— para insistir en el prejuicio de que la naturaleza se subordina a ser un medio para la felicidad humana, el teoteleologismo oculta a su vista el hecho inocultable de la fragilidad y la vulnerabilidad humanas, que lo contradice rotundamente.

En lugar, pues, de atender científico-filosóficamente a este grave desafío cognitivo, el teoteleologismo más bien lo recubre de desconocimiento e ignorancia y, por lo tanto, asienta a la mente en el error, la cerrazón acrítica y la intransigencia caprichosa e infantilizante que inhiben el despliegue científico de la razón. El teoteleologismo emerge ante nuestro horizonte como la actitud conservadora arcaizante que trata de (re) frenar el avance revolucionario de la novísima ciencia spinoziana. Solidario en la intención crítica y replicante de la ciencia moderna (decididamente en la línea de Bacon, Descartes y Hobbes) contra el escolasticismo y sus obsoletas explicaciones rutinarias, que prescinden de la observación para perderse en el logicismo, Spinoza razona que quien busca de verdad el conocimiento trabaja arduamente por destruir su propia ignorancia, no para conservarla intacta. En ese sentido, Spinoza también piensa que la tarea de la ciencia es excogitar las razones que fundamentan real y efectivamente los fenómenos y que para ello es necesario que el pensamiento crítico-filosófico aprenda

a servirse adecuadamente de la metódica observación científica. Si el teoteologismo fuera capaz de autocrítica radical, entonces abandonaría la actitud soberbia que sobrepone los prejuicios finalistas y antropocéntricos a lo que brota del fenómeno desestabilizando el método tradicional. Efectivamente, el filósofo sostiene que:

El primer fundamento de la virtud es conservar su ser, y ello bajo la guía de la razón. De ahí que quien se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes y, por tanto, todas las virtudes. Por otra parte, obrar por virtud no es otra cosa que obrar bajo la guía de la razón, y quien obra bajo la guía de la razón, debe necesariamente saber que obra bajo la guía de la razón. Quien se ignora, pues, al máximo a sí mismo y, por tanto[,] todas las virtudes, ése no obra lo más mínimo por virtud, esto es, es sumamente impotente de ánimo. Y, por consiguiente, la máxima soberbia o la máxima abyección indica[n] la máxima impotencia del ánimo (Spinoza 2000, 220).

De acuerdo con ello, en tanto se aferre a sus logros sin revisarlos a fondo, el teoteologismo representa una escisión entre lo que se dice que es y lo que es realmente —rompe la continuidad positiva entre el ser, el pensar y el decir—: Spinoza intenta superar esa escisión entre el decir y el ser, y piensa, en ese esfuerzo por restaurar el entendimiento, que quien vive en el error, mal puede, pues, aspirar a desplegar al máximo las potencias más nobles del ánimo. ¿Por qué, pues, el hombre “(...) se ve forzado a seguir lo peor [*deteriora*] (...)”, razona Spinoza (2000, 163), “(...) aun viendo lo que le es mejor [*meliora*] (...)”?

Se aprecia, por consiguiente, que Spinoza reflexiona atinadamente sobre la ignorancia de sí mismo y el autoconocimiento: la ignorancia de sí implica, como hemos visto más arriba, no solo la ausencia de conocimiento adecuado sino, sobre todo, la presencia de conocimiento inadecuado; se sigue de ello que el autoconocimiento puede ser también adecuado o inadecuado. Al hilo de esta reflexión, Spinoza (2000, 174-175) ingresa en el (auto)análisis que explica la repercusión de la soberbia, la abyección, la autoestima y el amor propio en las fluctuaciones del ánimo. En efecto, Spinoza distingue entre la abyección y la autoestima y, sobre esa distinción, define la soberbia: “La *soberbia* es estimarse a sí mismo más de lo justo por amor propio”, sostiene Spinoza (2000, 174). Según ello, la soberbia implica un exceso de

autoestima, que va más allá de lo justo por amor propio. Enseguida Spinoza (2000, 174) también define la abyección: “La *abyección* es estimarse a sí mismo menos de lo justo por tristeza”. De esta manera, al contrario de la soberbia, que significa un exceso de autoestima por amor propio más allá de lo justo, la abyección significa un apocamiento de la autoestima por debajo de lo justo a causa de la tristeza del sujeto, que vuelve esa tristeza sobre sí mismo hasta lo mórbido y lo patológico —el remordimiento, el torturarse con pensamientos revolventes, etc.—, disminuyendo las potencias activas del *conatus*. En ambos casos, el sujeto soberbio y el sujeto abyecto desarrollan una comprensión inadecuada de sí mismos: por eso Spinoza da el paso dialéctico de tomarlos por el efecto común que los equipara y los hace equivalentes e iguales, sin que dejen de ser distintos en su origen, desarrollo y constitución específica. Este y otros pasajes spinozianos dan pie para que la crítica especializada observe una “toxicología” de las perturbaciones del ánimo con miras a diseñar una terapéutica integral en sentido filosófico-sistemático (Mignini 2015, 27, 114, 195; Wienpahl 1972, 72-74; Di Castro-Bzhezinsky 2015, 39). No es, por cierto, la primera vez que la filosofía surge para combatir la ignorancia y la pseudociencia, pero sí es inédita y original la forma en que surge, primigenia, de la mente spinoziana.

#### §4. EL TIRANO Y LA LEY TIRÁNICA: IMPACTO POLÍTICO DE LA IGNORANCIA DE SÍ MISMO

Si la ignorancia de sí mismo en su máximo grado tiene impacto en la elaboración de explicaciones pseudocientíficas de innegable alcance práctico y repercusión en el despliegue o repliegue del *conatus* de las personas, en el plano político el impacto de la ignorancia de sí mismo no es menos notable: Spinoza teme el surgimiento de tiranos soberbios e intransigentes al amparo de una mentalidad que inhibe el despliegue de la libertad y las potencias más nobles de la sensibilidad humana. Efectivamente, Spinoza nota que las fluctuaciones del ánimo pueden generar corrientes afectivas tendientes a determinados cursos de acción colectiva. Sabe también que los sentimientos producen vínculos entre las personas y que, puesto que surgen de las personas, los vínculos no son algo dado y definitivo, sino, más bien, un proceso constructivo de estrechamiento y fortalecimiento

de lazos intersubjetivos, interpersonales y comunitarios. Los vínculos son histórico-críticos, razona Spinoza, y se formalizan en normas que regulan socialmente las relaciones interpersonales. Hasta el más ermitaño pensador del bosque obedece y concurre a la ciudad y al mercado para hablarles a los hombres, a las mujeres y a los niños, aunque fuera con la acidez de verdades amargas, tanto más interpelantes cuanto más amargas sean (Nietzsche 2016, 73-78). Habida cuenta de que el eremita no puede contener ni retener ni reprimir las pasiones humanas, puesto que es, en suma, impotente para impedir que estas se desaten hasta alcanzar ribetes espeluznantes y dramáticos, Spinoza (1997, 339) replantea un viejo/nuevo problema de teoría política de concomitante y perturbadora actualidad: ¿cómo organizar la estructura político-social del Estado de modo que las tendencias disolutorias de la vida social puedan ser contenidas/canalizadas afirmativamente o, lo que es lo mismo, qué fortalezas debe tener todo Estado que quiera ser viable, eficiente, humanista y sin corrupción? Diríase que es un problema teleológico: ¿cuál es, en efecto, la finalidad del Estado moderno? Más aún: ¿por qué y para qué es necesario el Estado modernizado, hoy por hoy? Diríase, también, que se trata de un problema metodológico: ¿qué tipo de leyes se necesita para diseñar un Estado virtuoso, basado en la razón y capacitado para contener dentro de sus fueros afirmadores de la vida las tendencias tiránicas, absolutistas y totalitarias, basadas en el deseo egoísta, neutralizándolas y anulándolas?

De acuerdo con Spinoza, no todos los Estados y sus formas de gobierno se basan inmediatamente en la razón, sino que, antiguamente, antes de la época moderna —en las antiguas sociedades egipcio-hebreas, judeocristianas y otras sociedades arcaicas—, el Estado y la forma de gobierno bien podían basarse en la reverencia y el respeto fascinado por el poder del más fuerte, produciéndose así legendarias figuras épico-míticas a las que se les atribuyen hazañas y proezas que fundan estructuraciones teocráticas para la administración sociopolítica y la normalización de la conducta orientada a la producción de la comunidad y a la fortificación comunitaria<sup>4</sup>. El resultado de este complejo y problemático proceso —continúa Spinoza— es

4 El individualismo es un fenómeno eminentemente moderno que, según Negri (2006, 296-312), implica un difícil desafío para la construcción consciente de la estructura social y política democrática (Balibar 2020, 108-112).

el surgimiento de comunidades fuertemente cohesionadas y unidas por férreos y rígidos códigos ético-morales de obediencia religiosa. De acuerdo con Spinoza, la distinción entre lo político, lo religioso y lo social se solapa por un fuerte sentimiento de pertenencia a la comunidad: el sentimiento de pertenencia a la comunidad se ritualiza para fortalecer las estructuras constituidas y, de ese modo, se facilita el tránsito hacia la jerarquización natural de la sociedad: líderes profetas a los que se les atribuyen hazañas milagrosas capitanean ejércitos colosales. Penetrando en el sentido del “mito” del Estado teocrático, Spinoza (1997, 153-154) razona que, en el seno de la teocracia, no obstante, surge la distinción de las leyes en tres tipos: las leyes políticas (leyes y derechos del Estado), las leyes divinas (la ley de Moisés) y las leyes de la naturaleza (hasta el surgimiento de las enseñanzas y doctrinas morales). La teoría política moderna razona que no es necesario remontar el discurso crítico hasta más allá del fundamento antropológico para sostener las leyes y los principios de legalidad del Estado moderno: a tal grado de comprensión nos ha traído el proceso de secularización reiniciado por Spinoza y sus más cercanos colaboradores, Henry Oldenburg entre los más destacados (Spinoza 1988b, 86; Hendel, 2010, 101-103).

Con todo, el diálogo/debate de Oldenburg con Spinoza revela hasta qué punto la nueva generación de filósofos converge en la crítica de la metodología tradicional aplicada en la filosofía occidental: creo que, sin anular la heterogeneidad ni la diversidad del movimiento científico, técnico y espiritual que lideran Oldenburg y Spinoza, subyace a los argumentos que despliega la actitud crítico-reflexiva la explícita intención reformadora del método filosófico, aunque Oldenburg y Spinoza discrepen sobre el sentido hacia el cual se orienta la intención reformadora. En efecto, la reflexión filosófica moderna se aproxima a la cosa filosófica operando un giro metodológico que, tanto en el caso de Oldenburg como en el caso de Spinoza, implica la salida de la apodicticidad para retornar a los fenómenos y solo a partir de estos esforzarse por remontar a los principios, solo mecánicos para Oldenburg, pero ontológico-metafísicos para Spinoza. Pienso así porque, en definitiva, junto a los trabajos de Spinoza, los aportes de Bacon (1985 [1620]) y Descartes (1967 [1627]) resultan claves para entender este giro crítico-metodológico de efecto revolucionario en la visión prospectiva de la ciencia moderna, a la cual estos pensadores le imprimen un nuevo



horizonte de sentido, captable no solo en el ejercicio retrospectivo de la crítica, sino en los mismos textos baconiano-cartesianos: el vacío intelectual que se produce por la pérdida de la certeza metodológica que implica el abandono del método filosófico-científico tradicional no se llena de inmediato. En un esfuerzo por llenar ese vacío, y siguiendo los pasos de Bacon, Descartes concibe una metodología que le ayuda a esclarecer unas *Regulae ad directionem ingenii*, es decir unas reglas para la adecuada dirección del espíritu en el camino de su desempeño científico. En consecuencia, pues, con esta línea de razonamiento, sostengo que Spinoza se adhiere de forma original a esta tendencia crítica renovadora. Mientras los hombres que viven en comunidades bajo el dominio de gobernantes tiránicos forman sociedades dominadas por el miedo y el terror, los hombres que viven en comunidades organizadas regidas por principios asertivos que incentivan el despliegue de las potencias más dignas y nobles del ánimo conforman, en cambio, sociedades dialógicas abiertas al perfeccionamiento continuo de sus instituciones políticas: contra la sociedad del temor, Spinoza opone la sociedad del diálogo.

## 55. EL PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA SPINOZIANA: LA BÚSQUEDA DEL BIEN VERDADERO

Como se puede apreciar en las páginas precedentes, en el horizonte maduro de su pensamiento Spinoza profundiza la reforma del entendimiento emprendida en el horizonte temprano y auroral de su filosofía. Procedo de forma regresiva buscando el horizonte temprano porque los trabajos maduros presuponen el discernimiento del bien que formula el joven filósofo para sacar al entendimiento del extravío. El juicio, demasiado blando o demasiado duro, sobre la propia valía puede inducirnos a elegir mal entre los bienes y, por tanto, también a ponderar malamente el valor de los objetos. El que se ignora a sí mismo no solo vive en la ignorancia de sí, sino también en el engaño y el error de los bienes más preciados: no sabe de sí ni de los mayores y supremos bienes a los que podría acceder. Es oportuno hacer notar que, a diferencia de las obras maduras, de tejido más abigarrado y denso, la obra temprana es más tersa y estilísticamente más próxima a la

meditación que al tratado matematizante, porque todavía Spinoza no ha descubierto el *more geometrico*.

La temprana meditación spinoziana parte del tópico de la banalidad y la futilidad de la vida mundana. No se trata del mero juicio de valor sobre las cosas que de ordinario suceden a las personas en la vida cotidiana, sino del reconocimiento de una enseñanza obtenida de la experiencia, tomada esta como maestra que no solo enseña, sino de la que se puede aprender algo de provecho cuando uno la contempla y la examina con la actitud del aprendiz aplicado. Es claro que, como Bacon (1985 [1620]), Descartes (1967 [1627]) y otros pensadores precedentes que buscan conducir el pensar científicamente y de forma ordenada, Spinoza dispone su ánimo a una pausa reflexiva que pone en suspenso el flujo ordinario de la vida común, saliéndose de la costumbre y el estilo habitual de convivencia, para practicar una meditación que, en el fondo, es un autoexamen de conciencia que busca la depuración y el fortalecimiento del entendimiento, de modo que este pueda conocer mejor sus virtualidades y su propia naturaleza cognoscente y autocognoscente:

Después [de] que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, *no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas*, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera *un bien verdadero*<sup>5</sup> y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (Spinoza 1988a, 75; énfasis añadidos).

El sujeto meditador del tratado spinoziano repara en sus propias afecciones anímicas y reconoce haber sentido temor a causa de ciertas cosas que, adecuadamente contempladas, "(...) no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno (...)", sino que eran tomadas alternativamente ya como buenas, ya como malas, solo en cuanto afectaran de una forma u otra al ánimo pasivo, compeliéndolo a reaccionar de un modo o de otro. En cuanto que

5 Spinoza emplea la expresión "(...) *quod verum bonum* (...)" (2009, § [1]).

el meditador reconoce ese carácter reactivo del bien y del mal surgido de la afectación del ánimo, reconoce también que las mismas nociones de bien y de mal no son absolutas, sino que son precarias porque son relativas<sup>6</sup> y, por eso mismo, también ficticias y eventualmente falsas. En este pasaje inicial queda ya bien establecida la intención filosófica del texto, aunque el objetivo metodológico expreso se especifica con más precisión un poco más adelante cuando Spinoza (1988a, 80; énfasis añadidos) dice que "(...) hay que excogitar el modo de *curar el entendimiento* y, en cuanto sea posible al comienzo, *purificarlo* para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible". Por supuesto que este objetivo es claro ya desde el título, puesto que estamos frente a un "tratado" (*tractatus*), es decir un estudio científico-filosófico que se propone reformar, corregir, enmendar y, en última instancia, "curar" al entendimiento (*de intellectus emendatione*), en el entendido de que este entendimiento está enfermo y doliente por el extravío que implica el hecho de no transitar libremente por el camino "por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas": frente a esa situación, sostiene Spinoza (1988a, 77; énfasis añadidos): "(...) me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas *un remedio*". Spinoza supone que tal remedio existe y que buscarlo no es, por tanto, una tarea pequeña, puesto que demanda, para ser realizada, el acopio de "(...) todas mis fuerzas (...)", como dice el autor. Empero, cómo se especifica metodológicamente este objetivo lo vemos desde el primer párrafo, que ahora comentamos, y podemos plantearlo en tono interrogativo del siguiente modo: ¿cómo se obtiene el conocimiento verdadero? Dicho de otro modo, ¿cómo es posible que el intelecto alcance su óptimo rendimiento y su plenitud vital, saludable y salúfera? Para Spinoza está claro que el temor infundado no contribuye a una vida buena, plena y feliz. ¿Qué sentido, en efecto, tiene sentir temor allí donde no hay nada que temer?

Esforcémonos, entonces, por penetrar más hondamente en el sentido del párrafo inicial y anotemos que el meditador spinoziano comprende, pues, en el plano intelectual, que es necesario investigar las siguientes cuestiones. ¿Existe algo que sea un bien verdadero? Si existe algo que sea un bien

6 Spinoza (1988a, 79) reflexiona y se pregunta si es necesario, por un lado, distinguir entre el bien verdadero y el sumo bien o si es necesario, más bien, por otro lado, identificar el bien verdadero y el sumo bien como una sola y misma cosa.

verdadero, ¿será susceptible de ser aprehendido y, más aún, de ser comunicado?, ¿tendrá por sí mismo aptitud para afectar al ánimo e inducirlo a algún tipo de reacción? De ser así, ¿sería más valioso que todos los demás bienes, reconocidos hasta este momento como precarios y endeblés no solo en cuanto a su verdad, sino también en cuanto a su capacidad para provocar sentimientos duraderos? ¿Existe, en suma, un bien verdadero que sea preferible a todos los bienes precarios conocidos hasta ahora? Y si existe, ¿se le puede encontrar? Y si existe y se puede identificar y encontrar, ¿es posible aprehenderlo y poseerlo? ¿Sería posible, razona el meditador, que, si en efecto existe algo que sea un bien verdadero —“capaz de comunicarse”, preferible a todos los demás bienes, capaz de afectar el ánimo—, una vez “hallado y poseído” “me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema”, como escribe Spinoza (1988a, 75)? Todas estas preguntas configuran un plan de investigación, por cierto, pero el solo hecho de plantearlas intelectualmente no supone aún llevarlo a cabo. Por esta razón el meditador spinoziano dice: “me decidí, finalmente, a investigar” (Spinoza 1988a, 75), lo que implica una salida del plano puramente teórico y una inmersión en el plano práctico; mejor dicho, no una salida —pues el plano teórico-reflexivo no se abandona ni se suprime ni se cancela—, sino una expansión de dicho plano en una dimensión pragmático-activa. Conviene llamar la atención sobre la expresión “(...) *sui communicabile esset* (...)” pues, al parecer, es deliberadamente ambigua: indica, por una parte, que el bien verdadero es efectivamente asequible y que quien lo alcanza puede transmitirlo y comunicarlo, es decir, difundirlo y darlo a conocer; pero también indica, por otra parte, que el bien verdadero es por sí mismo comunicable, que el bien verdadero se da a conocer por su propia naturaleza, lo que habla de la apertura expansiva de su ser y, al mismo tiempo, de su apertura receptiva, puesto que acoge al sujeto que lo busca. De ello se sigue que Spinoza tiene en mente una noción del bien como un algo activo que se da al sujeto, a condición de que este se decida activamente por su búsqueda: la actividad, por tanto, estaría tanto del lado del bien como del lado del agente pesquisante.

Spinoza (2000) apuntala sus reflexiones sobre la búsqueda del bien y consolida ideas expuestas en otros pasajes de su impecable y clarificador estilo maduro. En efecto, Spinoza (2000, 228) piensa que la búsqueda del

bien impulsa también la búsqueda de la libertad humana. En ese sentido, Spinoza razona que el hombre libre es “(...) aquel que vive según el solo dictamen de la razón (...)”, de manera, pues, que “(...) no se guía por el miedo a la muerte (...)”; sino que, antes bien, “(...) desea directamente el bien (...)”. Para Spinoza, que el hombre libre desee directamente el bien implica que el hombre libre actúa, vive y conserva “(...) su ser sobre la base de buscar la propia utilidad”. Dado que el hombre libre no se deja guiar por el miedo a la muerte, sino que busca vivir bajo la sola guía de la razón y, en consecuencia, busca directamente el bien, su pensamiento dominante no es sobre la muerte sino sobre la vida. El hombre libre, por tanto, dice Spinoza, “(...) en nada piensa menos que en la muerte (...)”, sino que, si alguna sabiduría llega a adquirir a partir de sus razonamientos, esta sabiduría no versa sobre la muerte, sino que la sabiduría del hombre libre es meditación sobre la vida.

Reflexionando en consecuencia con este razonamiento, Spinoza (2000, 226) afirma que el miedo a la muerte y el deseo del bien influyen antagónicamente en el hombre que aspira a guiarse por “el solo dictamen de la razón” y, por consiguiente, se esfuerza permanente y persistentemente en dicha labor. En ese sentido, Spinoza (2000, 199-200) comprende que la propia utilidad que busca el hombre en pleno proceso de (de)liberación no es una utilidad privativa, egoísta y disolutiva, sino todo lo contrario: una utilidad solidaria, ecuménica y consolidativa de la integridad social del cuerpo comunitario-político. No hay ser humano sino en sociedad. No hay ser humano libre sino en la acción. No hay afectos humanos sin cuerpo<sup>7</sup>. Las pasiones determinan cursos de acción, razona Spinoza: aquel que es presa fácil de sus afectos intempestivos es imprudente y brusco en sus arrebatos; dominado por la pasión reactiva y sin freno, repele y provoca rechazo, haciendo que cunda la desconfianza, brindando ocasión para el conflicto y la animadversión en desmedro de la utilidad común.

---

7 No tenemos espacio para anotar, con el detalle que quisiéramos, las interesantísimas reflexiones spinozianas sobre el cuerpo, que el filósofo comprende rechazando el prejuicio intelectualista que reduce el cuerpo a mero objeto, vehículo e instrumento de las pasiones del alma (Spinoza 2000, 49, 71-72, 77-78, 86).

En la tipología de los afectos de Spinoza, en contraposición con los afectos pasivos encadenantes y servilizadores, los afectos activos son descritos como liberadores, salutíferos y vivificantes. De acuerdo con este razonamiento, Spinoza afirma que los afectos, las pasiones y, en general, los sentires activos desencadenan al alma humana de sus servidumbres y le brindan impulso para los proyectos más nobles (Spinoza 2000, 228-231). Con razón los estudios críticos emprendidos por los filósofos del siglo XIX —Schopenhauer y Nietzsche, entre otros— vieron en Spinoza la piedra angular de una nueva filosofía y el fundamento que sostiene e impulsa el inicio de un nuevo periodo en la historia de la filosofía occidental.

## §6. CONCLUSIÓN

Spinoza es un filósofo *sui generis* y, más que afiliarlo a una u otra corriente de pensamiento, de mayor provecho es, más bien, escuchar el diálogo que él establece con las corrientes constructivas de la filosofía moderna —tanto las corrientes retardatarias de la renovación metodológica como las corrientes más avanzadas y evolucionadas de la tendencia renovadora y reformista—. Spinoza se apropia de los aportes de la tradición para fortalecer sus propios descubrimientos. En ese sentido, Spinoza impulsa un movimiento de renovación en la filosofía moderna, y sus logros y avances serán recogidos, revisados, corregidos y apuntalados por la tradición posterior, que profundiza la vocación crítica iniciada por los primeros filósofos modernos. Para finales del siglo XIX, Nietzsche (1887, 291) puede mostrarse optimista sobre los avances de la ciencia y sus impactos en el arte realista y en la formación del realismo como corriente estética: “So sehr hat die Wirkung der Wissenschaft schon Tiefe und Breite gewonnen, dass die Künstler des Jahrhunderts, ohne es zu wollen, bereits zu Verherrlichern der wissenschaftlichen ‘Seligkeiten’ an sich geworden sind!”<sup>8</sup> (Nietzsche 1887, aforismo 433). Podemos compartir el entusiasmo de Nietzsche mirando los aportes de las más recientes investigaciones sobre Spinoza, aunque no

8 En la edición crítica de Sánchez Meca y sus colaboradores se lee: “¡Hasta tal punto se ha extendido y profundizado la influencia de la ciencia que los artistas del siglo, sin pretenderlo, se han convertido en panegiristas de las «beatitudes» de la ciencia!” (Nietzsche 2014, 653; comillas en el original).

podamos ocuparnos aquí de ellos debido a la brevedad y la pretensión de la presente exposición.

En coherencia con ello, es oportuno decir, pues, que aún quedan muchos cabos sueltos para una articulación más consistente entre la dialéctica ignorancia de sí-autoconocimiento y el impacto que tiene sobre la formación de los afectos, que aquí apenas quedan esbozados para demostrar mi hipótesis: la intención reformista-terapéutica es transversal a la filosofía spinoziana. En la desconexión del nexo entre metafísica y psicología surge el nexo entre historia y una nueva psicología empírica, más fiel a la experiencia humana y más moderada en sus ambiciones: buscar la felicidad humana en lo que esta tiene de asequible sin necesidad de ir hasta el diseño de una visión del mundo. Con todo, si bien Spinoza se muestra crítico del humanismo antropocéntrico, tampoco descuida el hecho de que la ética, la ciencia y la filosofía son una respuesta humana al desafío cognitivo que implica para el individuo moderno reconocerse como sujeto relacional —vinculado con los otros e imbricado con ellos y su mundo— y, al mismo tiempo, como sujeto de conocimiento racional capaz de estudiarse a sí mismo y de discernir lo que hace a sus afectos y sus pasiones —las que encadenan, por cierto, pero también las que liberan—.

Ahora bien, conviene considerar que no es que los afectos fueran desconocidos para la filosofía anterior al horizonte spinoziano, sino que la tendencia intelectualista y espiritualista de la tradición crítica ha desarrollado toda una serie de prejuicios descorporizantes y desencarnizantes que inhiben una ponderación adecuada de los afectos en su impacto para la formación de la vida ética. Spinoza opera a conciencia el cambio de actitud y ofrece una nueva valoración de los afectos, puesto que los estudia desde el punto de vista de su naturaleza y en procura de esclarecer sus principios y descubrir sus fundamentos. De acuerdo con Negri (1993, 118, 226-227, 232), Spinoza considera, por ejemplo, que hay afectos sin correlato objetivo; es decir, que se da el caso de que existen afectos con correlato solamente supuesto e hipotético, que si bien pueden disiparse al ser puesta en evidencia su falta de sustento, no obstante persisten en tanto que afectos —pensemos en las imágenes de una película, que van dejando de ser conforme las vemos transcurrir dramáticamente en la pantalla: los sentimientos que sentimos

frente a la representación fílmica son genuinos porque la representación fílmica está cargada de los mismos sentimientos humanos que nos provoca como reacción y consecuencia en la experiencia estética—. Freud (1991 [1900], 142-152) concuerda en que los afectos producidos durante el sueño, es decir durante la experiencia onírica, también son igualmente reales.

Por otra parte, Spinoza reconoce que existen diversas formas en que un individuo puede estar en estado de ignorancia respecto de sí mismo. Lo están, por ejemplo, el enamorado, el orate, el poeta, el místico, el brujo, el chamán, solo que en ellos falta el elemento de soberbia, que para Spinoza se relaciona con la negativa rotunda de la mente afincada en el error a salir del error: se trata, según el filósofo, de una conducta y una actitud anticientíficas referidas al modo de sustentar el propio valor. La ignorancia de uno mismo admite grados de valoración. El enajenado en trance de enajenación no sabe de su estado. El observador que sumerge la vista en una pintura representativa del estilo barroco coetáneo de Spinoza, mientras está inmerso en la contemplación, también está ignorante de sí mismo, como suspendido, solo que de otro modo a como lo está el enajenado. El sano entendimiento es comprendido como la medida y el patrón de estandarización para distinguir y clasificar los estados patológicos del entendimiento, los estados normales y los estados de rendimiento superlativo y excepcional en sentido perfectivo. Para Spinoza (2000, 235, 266), el sano entendimiento se guía por la luz natural.

En suma, el presente estudio ha demostrado que Spinoza no solo identifica y reconoce la importancia de los afectos en la formación ética de la razón instrumental, sino que insiste en problematizar la utilidad de los afectos para la vida ética. Ciertamente, el estudio de los afectos desde el punto de vista de su utilidad y su máximo provecho sociopolítico permite a Spinoza sostener que la mayor utilidad de los afectos no se refiere a la utilidad privada que un individuo sea capaz de obtener de la percepción de los afectos propios y ajenos, sino de la utilidad colectiva que repercute en el bien común que emerge como horizonte de realización de la búsqueda de una convivencia basada en la razón y en la sensatez que afirma, naturalmente, las disposiciones más nobles del espíritu. De acuerdo con Spinoza, la perfección del espíritu resulta del actuar resiliente del entendimiento



filosófico que se empeña por comprender los afectos hasta discernir su plena utilidad; es decir, sus potencialidades para la formación político-social de las instituciones que facilitan la convivencia pacífica. Es posible afirmar, por tanto, que, sin abandonar el individualismo fenoménico más radical ni rendirse al utilitarismo pragmático, sin norte y sin brújula, con sus aportes originales, Spinoza se adhiere al colectivismo constructivo de la razón científica ilustrada.

Recibido: 31/07/2023

Aceptado: 11/09/2023

## Bibliografía

- Bacon, Francis, 1985 [1620]. *Novum Organum*. México D.F.: Porrúa.
- Balibar, Étienne, 2020. *Spinoza, the Transindividual*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Brochard, Victor, 1908. Le Dieu de Spinoza. *Revue de Métaphysique et de Morale* 16 (2), 129-163.
- Cassirer, Ernst, 1983 [1906]. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, René, 1967 [1627]. *Reglas para la dirección del espíritu*. En: *Obras escogidas*, ed. Ezequiel de Olazo. Sudamericana, 33-131.
- 1997 [1649]. *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Di Castro-Bzhezinsky, Ariela, 2015. Spinoza, Social Contract, and Liberalism. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 64, 33-55.
- Ezcurdia, José, 2007. Tradición y modernidad en la filosofía de Spinoza. En: *Spinoza: tercer coloquio*, comp. Diego Tatián. Córdoba: Brujas, 113-125.
- Ferro, Carmelo, 1938. Spinoza e il panteismo religioso. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 30 (3), 319-325.
- Freud, Sigmund, 1991 [1900]. *La interpretación de los sueños (primera parte)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hendel, Verónica, 2010. Nada más absurdo. Vacío, naturaleza y verdad en la correspondencia entre Henry Oldenburg - Baruch Spinoza (1661-1676). *Conatus* 4 (7), 97-108.
- Hobbes, Thomas, 1984 [1651]. *Leviatán*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Koyré, Alexandre, 1978. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Madrid: Siglo XXI.
- Mignini, Filippo, 1997. *Introduzione a Spinoza*. Roma/Bari: Laterza.
- 2015. *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
- Negri, Antonio, 1993. *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- 2006. *Spinoza. L'anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*. Bolonia: DeriveApprodi.
- Nietzsche, Friedrich, 1887. *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch.
- 2014. *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*. En: Obras completas. Volumen III. Obras de madurez, I, trads. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 467-694.
- 2016. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid: Tecnos.
- Platón, 1988. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Siwek, Paul, 1937. *Spinoza et le panthéisme religieux*. París: Desclée de Brouwer.
- Spinoza, Baruch de, 1986. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1988a. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1988b. *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1997. *Tratado teológico-político*. Barcelona: Altaya.
- 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- 2007a. *Theological-Political Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007b. *Opere*. Traducción de Filippo Mignini y Omero Proietti. Milán: Arnoldo Mondadori.
- 2009. *Tractatus de intellectus emendatione/Traité de la réforme de l'entendement*. En: Œuvres I. París: Presses Universitaires de France.
- 2011. *Éthique*. París: Le Livre de Poche.
- 2014. *Tutte le opere*. Editado por Andrea Sangiacomo. Milán: Bompiani.
- Truyol, Antonio, 1975. *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, vol. 2. Madrid: Revista de Occidente.
- Wienpahl, Paul, 1972. Spinoza and mental health. *Inquiry*, 15 (1-4), 64-94.