

El ideal ético de Spinoza

Luis Salazar

I

Vivimos tiempos infelices, ensombrecidos por violencias, crímenes e injusticias. Tiempos de frustración, de escepticismo, de desencanto. Tiempos en los que las grandes promesas ideológicas de progreso y bienestar parecen haber generado solamente tragedias y sufrimientos, y en los que el futuro se presenta más como un horizonte cargado de amenazadores desafíos que como posibilidad de mejoramiento individual y colectivo. El malestar existente se expresa por ello en una atmósfera pública enrarecida, dominada por rencores, resentimientos, denuncias y difamaciones, búsqueda de culpables y deseos de venganzas y revanchas. Son también, por consecuencia, tiempos de profetas apocalípticos, de estridentes y rabiosos *savonarolas* dispuestos a todo con tal de profundizar y capitalizar los más morbosos sentimientos de odio, de destrucción y de tristeza. Integrismos y fundamentalismos alimentan así nuevos odios teológicos, nuevas identidades sustentadas en la voluntad de someter y exterminar, nuevas maneras de convertir la indignación, los agravios y sufrimientos en un extraño y patológico sentido de la existencia humana. Nuevas formas, en suma, de justificar y celebrar la cultura de la muerte, de la impotencia y de la violencia.

No es la intención de estas líneas explicar cómo llegamos a esta situación. Más bien quisiera plantear una pregunta que nos concierne como estudiosos de la filosofía, como consumidores y productores de esos extraños textos que son los libros, tesis y artículos filosóficos. Esta pregunta es ¿cómo reaccionar filosóficamente ante una situación como la presente? Supongo que algunos podrán sorprenderse ante esta formulación, sobre todo aquellos que consideran que la filosofía es una disciplina puramente académica y abstracta que poco o nada tiene que ver con los problemas inmediatos, políticos, culturales y sociales. ¿Qué tiene que ver, podrían preguntarse, la rumiación filosófica sobre cuestiones y obras “eternas”, canónicas, abstractas, como las referidas a la verdad, al conocimiento, a la racionalidad, con este

mundo nuestro, caótico y opaco, violento e irracional?

Por ello quizá convenga recordar que mucho tiempo antes de que la filosofía se convirtiera en una disciplina universitaria, en un carrera con sus grados de licenciatura, maestría y doctorado, buena parte de sus cultivadores la entendieron y ejercieron no como una mera ciencia, no como un mero ejercicio teórico más o menos riguroso, sino también y sobre todo como una forma de vida específica, como una búsqueda racional o al menos razonable de una vida buena, de una vida feliz, en suma, de un ideal ético sustentado en un saber que por ello mismo no podía reducirse a una ciencia o a una técnica. En este sentido las filosofías originales, las que fundaron en Occidente las tradiciones que todavía hoy alimentan nuestras discusiones y nuestras investigaciones, fueron algo muy diferente a un mero estudio curricularmente regulado e institucionalizado, fueron precisamente una forma de reaccionar ante el mundo, de reaccionar frente a situaciones concretas, generalmente reconocidas y asumidas como situaciones de crisis, de enormes y complejos desafíos, a las que el cultivo de la filosofía tenía que enfrentar proponiendo si no soluciones técnicas sí al menos ideales éticos y políticos, capaces de orientar y otorgar sentido racional a la existencia humana.

Acaso lo anterior ayude a entender el reclamo de muchos autores que, como MacIntyre,¹ denuncian la burocratización y la pérdida correlativa de relevancia cultural de la filosofía en nuestros tiempos. Como si la institucionalización académica de la filosofía la hubiera transformado en una disciplina inocua, estéril, más bien aburrida, que poco puede interesar fuera de unos apolillados programas de estudios, que la mayoría de los estudiantes considera abstrusos e irrelevantes. Como si la reducción de la filosofía a profesión, a carrera con licencia hubiera hecho perder de vista las viejas y grandes ambiciones que movieron a los clásicos a desarrollar sus obras y sus argumentaciones. No pretendo al decir estas cosas que los filósofos debieran proponerse tomar la calle o el poder; tampoco pretendo ni mucho menos regañar o sermonear a los que, con buenas razones o sin ellas, para nada quieren comprometerse con las causas políticas y sociales de un presente por demás sombrío. Sólo me interesa llamar la atención sobre esta dimensión relativamente olvidada de la actividad filosófica, a fin de hablar del ideal ético de Spinoza y de sugerir que, a pesar de la distancia histórica que nos separa de sus obras, éstas tal vez pueden ayudarnos a reaccionar filosóficamente ante nuestros difíciles e intrincados problemas actuales.

II

¹ Alasdair MacIntyre, *Después de la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.

A Spinoza también —como a todos los seres humanos, según decía Borges— le tocaron tiempos difíciles y violentos. Miembro de una comunidad judía que se había visto obligada a emigrar de Portugal a los Países Bajos a causa del fanatismo católico, muy joven habría de sufrir los ataques y finalmente la expulsión de dicha comunidad en razón de sus opiniones presuntamente ateas y libertinas. Denunciado por los teólogos calvinistas y católicos como un peligroso promotor de ideas antirreligiosas y subversivas, su vida y su obra toda hubo de desarrollarse bajo la amenaza de ser perseguido y encarcelado, así como por la imposibilidad de publicar sus textos. De este modo hubo de conformarse con editar anónimamente tan sólo el *Tratado teológico político* —en el que precisamente argumentaba a favor de la tolerancia y la libertad de expresión— y con renunciar a la publicación de su obra fundamental, la *Ética geoméricamente demostrada*. No es mucho en realidad lo que sabemos fehacientemente de una vida que hubo de transcurrir bajo la consigna de la cautela, al margen aparentemente de los conflictos y acontecimientos de su época. En una carta (la xxx), hablando de una de las múltiples guerras que conmocionaban a Holanda, afirmaba:

Esperaré a conocer lo que últimamente han hecho, cuando los Estados en guerra se hayan saciado de sangre y hayan reposado un poco para reponer sus fuerzas [...] A mí empero esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor a la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea conveniente burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza [...] Por eso, yo dejo que cada cual viva según su complexión y que quienes así lo deseen mueran por lo que creen que es su bien, mientras a mí me sea permitido vivir para la verdad.²

Muy lejos de ser un filósofo militante, un intelectual comprometido, y mucho menos un profeta *engagé* o *enragé*, Spinoza esboza en esta carta algunos rasgos del ideal ético que orienta su labor filosófica. Se trata, afirma, no de reír o llorar, no de lamentarse o burlarse de la realidad, incluso de la sombría realidad humana, sino de entenderla como parte de la naturaleza. Se trata, entonces, no de juzgar y reprender a los hombres, tampoco de sacrificarse por una supuesta causa justiciera, sino de vivir para la verdad.

Aparentemente no hay nada demasiado novedoso en estos planteamientos. Incluso pudiera pensarse en las viejas formulaciones platónicas, estoicas o epicúreas que preconizaban precisamente la vida filosófica como un sabio distanciamiento del mundo, de las pasiones y sobre todo de la política. Como una vida puramente contemplativa dedicada al cultivo ascético del espíritu, median-

² Baruch Spinoza, *Correspondencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 231.

te el disciplinamiento, la represión y hasta la supresión de los deseos y pasiones que, en estas perspectivas, aparecían como la causa de todos los males humanos. Como una vida entonces de indiferencia u hostilidad hacia lo corporal, hacia lo sensorial, hacia lo aparente y terrenal, que en el caso extremo de Platón conducía a ver a la filosofía como una paradójica preparación para la muerte, esto es, para la liberación final del alma emancipada de la supuesta cárcel del cuerpo. Con o sin mundo trascendente, el ideal filosófico aparecía entonces sustentado en una imagen de la razón como algo radicalmente contrapuesto a las pasiones, a las que era indispensable disciplinar y reprimir en tanto fuerzas irracionales, en tanto generadoras de delirios, sufrimientos y frustraciones.

Esa imagen, a su vez, se asociaba con otra: la del ser humano como un microcosmos político en el que la inteligencia habría de asumir el papel de autócrata insensible, de policía represor, de autoridad indiscutible, encargada de vigilar y castigar, de controlar y regular autoritariamente a ese peculiar pueblo configurado por pasiones siempre rebeldes, siempre ominosas, siempre irredimibles. Nada extraño, por ende, que tales ideales ético-filosóficos desembocaran ya sea en la apología de los regímenes autoritarios, ya sea en el apoliticismo militante. A fin de cuentas, sólo cuando la mejor parte del alma —la inteligencia pura— gobernara al cuerpo, y sólo cuando la mejor parte de la *polis* —la inteligencia filosófica— gobernara al pueblo, sólo entonces se alcanzaría la verdadera vida buena, la verdadera felicidad humana.

Frente a este tipo de posturas y tradiciones Spinoza plantea su ideal ético y político, proponiendo una mutación radical de la perspectiva. Afirmando que no se trata de lamentar o detestar las acciones humanas sino de entenderlas como parte de una misma naturaleza, el filósofo holandés comienza por desear toda trascendencia, todo trasmundo, así como toda oposición o separación absolutas entre el mundo natural y el mundo humano. Cuerpo y mente no son, en este sentido, realidades antagónicas sino aspectos indisolubles del ser humano, entre los que no existe ni puede existir una relación jerárquica o de dominio. Ni el cuerpo puede determinar a la mente, ni ésta puede verse como una especie de invisible soberano del primero, en la medida en que se trata de una sola y única realidad considerada sea desde el atributo de la extensión, sea desde el atributo del pensamiento. Nadie ha visto jamás a una idea —y la mente es tan sólo la idea del cuerpo— mover a un cuerpo; nadie, salvo en alucinaciones, ha experimentado jamás que los movimientos físicos produzcan idea ninguna.

En consecuencia, las pasiones, los deseos, los sentimientos, en manera alguna pueden verse como resultado de una perversa causalidad que los cuerpos ejerzan sobre las almas, y tampoco como oscuras fuerzas irracionales provenientes de una vil materia terrenal. Tampoco son las pasiones turbulencias y

tempestades irracionales e incomprensibles, que impidan el trabajo de la inteligencia y la transparencia presunta del alma; o meros impulsos irracionales que la razón, desde afuera y basada en la sola fuerza de las ideas verdaderas haya de reprimir y gobernar. Las pasiones, afirmará Spinoza, son, como todo en el mundo, fenómenos naturales, que como los terremotos, los ciclones y demás productos de la naturaleza, pueden y deben ser entendidos por sus causas próximas, por más incómodos y monstruosos que nos puedan parecer.

En este horizonte, el deseo humano deja de aparecer como esa oscura fuerza destructiva y antirracional que sólo puede promover delirios y pasiones destructivas, para considerarse como la esencia misma del ser humano: el hombre es y sólo puede ser un animal deseante, un ser que por naturaleza desea perseverar en su ser, lo que en términos propiamente spinozistas no puede ser nunca un mero conservarse biológicamente vivo, sino un deseo propiamente humano de afirmación expansiva de su potencia específica, es decir, de sus capacidades tanto corporales como mentales. Pero como todas las cosas en la naturaleza, precisará Spinoza, el ser humano es parte de la naturaleza y está sometido a fuerzas y afecciones que lo superan en potencia, y su deseo —que se identifica con la afirmación de su potencia— necesariamente estará sometido a unas circunstancias exteriores más o menos hostiles, más o menos favorables, que precisamente determinarán la naturaleza de sus pasiones.

Por ello, para el autor de la *Ética*, las pasiones —la tristeza y la alegría, el odio y el amor, el temor y la esperanza— son consustanciales a la existencia humana, pues a fin de cuentas ellas no son sino afecciones, afectos, energía afectiva determinada por el necesariamente cambiante e incierto mundo que nos rodea. Energía que expresa el esfuerzo humano por perseverar, por afirmarse, por realizarse, pero que expresa también la fuerza, la potencia de una realidad externa de la que finalmente dependemos y que siempre, inevitablemente, nos superará en potencia. En este sentido, Spinoza ya no opondrá las pasiones a la razón, sino las pasiones a las acciones, esto es, los afectos que dependen de la potencia de las cosas externas más que de nuestra propia potencia —y que por ende expresan justamente nuestra pasividad y nuestra impotencia— y los afectos que, en cambio, dependen más de nuestra potencia —corporal e intelectual— que de las cosas externas —y que, por lo tanto, expresan nuestra actividad y nuestra autonomía.

Así entendidas, las pasiones a su vez han de subdividirse en pasiones tristes —que expresan nuestro tránsito a una menor potencia— y pasiones alegres —que expresan nuestro tránsito a una potencia mayor. El odio, el miedo, el arrepentimiento, la humildad, la indignación, serán consideradas entonces no sólo como afectos pasivos, como afecciones derivadas de nuestra impotencia, sino peor aún, como afecciones que disminuyen nuestra capacidad de obrar y de

entender. Su dominio expresará entonces una servidumbre progresiva, una pérdida no sólo corporal sino también mental de capacidades, una disminución del propio deseo humano de perseverar en el ser y por ende de vivir. En cambio, las pasiones alegres, aquellas que a pesar de depender de las circunstancias favorecen o aumentan nuestra potencia, darán lugar a transiciones progresivas, a una expansión siempre relativa pero real de nuestras capacidades tanto corporales como mentales, y serán, en este sentido, pasiones liberadoras de nuestro deseo —de nuestros deseos— y de nuestra potencia afirmativa y expansiva.

Por lo anterior, criticando los supuestos de una moral sustentada en el miedo y en la tristeza, Spinoza afirmará:

Sólo una torva y triste superstición puede prohibir el goce. Ningún dios, nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy por el contrario, cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza o potencia divinas.³

Vivir para la verdad no supone entonces, para Spinoza, asumir una ruta de abdicaciones, penitencias y autoinmolaciones. Las pasiones tristes, como el miedo y el odio, jamás conducen, contra lo que afirmaba Hobbes, a una vida racional, sino todo lo contrario, al imperio de los delirios, de las supersticiones y de los fanatismos. Sólo las pasiones contrarias, las alegres, expresan el tránsito a una mayor potencia corporal y mental y con ello el desarrollo de las capacidades intelectuales y racionales del ser humano. Sólo ellas, por decirlo así, pavimentan el camino de una afirmación cada vez más potente del deseo de perseverar-afirmar nuestro ser-potencia-capacidades. Y sólo a través de ellas nos volvemos capaces de entender, de explicar, de conocer, y no ya solamente de moralizar, satanizar y detestar. Ciertamente, el desarrollo de nuestras potencias intelectuales supone disciplina y esfuerzo; ciertamente supone también algún tipo de moderación y autodominio personal. Spinoza no confunde la felicidad con un “reventón” o con un *happening*; no propone una suerte de desublimación anarquizante o de ruptura total de las reglas y las exigencias: ello sólo conduciría a un mayor sometimiento a las circunstancias, a la fortuna, y a una mayor pasividad e impotencia.

Más bien de lo que se trata es de un arduo y difícil proceso de transformación de nuestra energía afectiva, que apoyándose en las pasiones fortalecedoras de nuestro ánimo, permita hacer del aprendizaje y del saber —es

³ B. Spinoza, *Ética*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, iv, proposición XLV, p. 300.

decir, del desarrollo de las propias capacidades intelectuales— procesos afectivamente cargados de alegría y de deleite. En este sentido Spinoza sin duda no rompe con los ideales gnoseológicos propios de la mayor parte de las tradiciones filosóficas. Para él también es el conocimiento, el acceso a un saber verdadero y demostrable, la clave de una forma de vida superior y, en lo que cabe, libre y feliz. Pero, a diferencia de esas tradiciones, considera que para que la verdad conduzca a la emancipación, para que el conocimiento efectivamente permita liberarnos de supersticiones y delirios, esa verdad y este conocimiento no pueden ser sino cosas fuertemente cargadas de energía afectiva, o, en otras palabras, maneras efectivas y emocionalmente investidas de realizar nuestra potencia y nuestro deseo de autoafirmación individual y colectiva.

Por extraño que pueda parecer en una cultura que identifica el aprendizaje y el conocimiento con una especie de penitencia aburrida y sin sentido, orientados por la consigna “la letra con sangre entra”, para Spinoza la búsqueda de la felicidad se identifica con una idea de la verdad y del conocimiento como procesos infinitos de autoafirmación, y de esa manera no con un éxtasis contemplativo, no con una ataraxia estática, sino con la actividad mental y corporal orientada al conocimiento de las cosas singulares. El misterioso amor intelectual de Dios que nuestro filósofo propone como formulación sintética de su ideal filosófico no debe interpretarse por ello en términos místicos o teológicos: significa por el contrario la alegría de afirmar nuestra existencia comprendiendo la naturaleza, la naturaleza de nuestros semejantes y nuestra propia naturaleza. Significa reconciliarnos como potencia finita pero real con la potencia infinita de una naturaleza infinita. Significa, en fin, transformar la búsqueda de la felicidad en la felicidad de la búsqueda.

La felicidad —concluirá Spinoza— no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.⁴

A pesar de la distancia que nos separa de su tiempo y de sus problemas, acaso podemos aprender todavía mucho de quien supo reaccionar filosóficamente proponiéndonos el ideal de, a pesar de todo, afirmar productivamente la vida individual y colectiva, más allá de todo fanatismo, de todo ánimo persecutorio y de todo maniqueísmo.

⁴ *Ibid.*, v, p. XLII, p. 378.

