

Spinoza

Sexto coloquio



Diego Tatián (comp.)

 Editorial Brujas

Spinoza

Spinoza. Sexto coloquio

Diego Tatián (comp.)

Andrea Pac

Spinoza : sexto coloquio / Andrea Pac ; Laura Martín ; Boris Eremiev ;
compilado por Diego Tatián. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2010.
274 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-591-236-6

1. Filosofía Moderna. I. Martín, Laura II. Eremiev, Boris III. Diego Tatián,
comp. IV. Título
CDD 190

© Editorial Brujas

1° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-236-6

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o por fotocopia sin autorización previa.



ENCUENTRO
Grupo Editor



Editorial Brujas

Miembros de la CÁMARA
ARGENTINA DEL LIBRO



www.editorialbrujas.com.ar publicaciones@editorialbrujas.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485 Córdoba - Argentina.

Spinoza, ¿místico o ateo? : la construcción de un problema

José Ezcurdia (U. de Guanajuato, México)

Spinoza sin lugar a dudas es un autor objeto de las más diversas polémicas en relación a la determinación de la orientación de su pensamiento: escuelas hegelianas, marxistas o nietzscheanas, por ejemplo, se disputan la herencia filosófica de Spinoza, con el fin de otorgar un ascendente intelectual a sus propias perspectivas teóricas. Del materialismo al vitalismo, del ateísmo a la mística, la doctrina de Spinoza se constituye como manantial que alimenta diversas reflexiones que no pocas veces resultan por completo asimétricas. En el presente texto nos proponemos poner sobre la mesa una serie de parejas de textos de Spinoza, con el fin de mostrar cómo en la misma es posible ver un campo problemático que a nuestro decir se constituye como una vía de acceso a su dinámica interna. Así, nuestro fin es dotar de contenido a la pregunta “Spinoza, ¿místico o ateo?”, pregunta que por su ulterior enriquecimiento bien puede resolverse como una guía para moverse en el complejo horizonte de la comprensión de la propia doctrina spinoziana.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. (*Ética*, I, XVIII y dem.).

Para Spinoza Dios es causa inmanente de la Naturaleza, es decir, es una causa que al dar lugar a su efecto se encuentra no parcial, sino totalmente presente en el mismo. En ese sentido, el Dios de Spinoza es la Naturaleza, ya sea entendida como una serie de modos sujetos a leyes, o como la vida misma de los modos de los atributos pensante y extenso. Spinoza de esta forma plantea un panteísmo, en la que la determinación de Dios o la sustancia como una Naturaleza que es vida o que es ley natural, conduce directamente a un ateísmo radical.

Nociones como trascendencia o persona por ejemplo, asociadas a un Dios propio de un discurso religioso o místico, se ven canceladas de raíz por la noción de causa inmanente. La inmanencia, al suponer una identificación de Dios con la Naturaleza, desmantela la propia concepción Dios trascendente por la que la Naturaleza misma, y con ella el hombre, ven escamoteada toda suficiencia ontológica al verse concebidos como creación, partícipe o emanación: el ateísmo spinoziano es fundamental para otorgar a la ontología y a la antropología una dignidad propia, al ser liberadas de toda servidumbre ya sea de la teología o de la propia metafísica de la trascendencia¹.

¹ Cfr., Deleuze, *Spinoza y la filosofía de la expresión*, p. 171, donde este autor señala los nexos históricos de la expresión y la inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: “La idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión, que el nuevo principio de la inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios[...] que es el ser o del Uno que es”. Deleuze sitúa la noción de *explicatio* en el pensamiento de Spinoza en la línea de un concepto de emanación neoplatónica que ha evolucionado hacia la inmanencia. Dios como causa, aparece no parcial, sino totalmente en su efecto. El efecto no resulta, así, como una degradación de la causa, sino como la expresión en la que se constituye como tal. Spinoza, al adoptar la noción de inmanencia, al mismo tiempo que se adhiere a la tradición neoplatónica, la renueva y le otorga una nueva orientación. Cfr., *Op. cit.* P. 15: “En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían [...] Es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente”.

Asimismo en este punto es interesante consultar el *Diccionario filosófico* de Bayle en el que se realiza una crítica detallada al sistema spinoziano. En esta crítica se destacan su monismo, su panteísmo materialista y, en general, todos los elementos que conducen a una negación de la doctrina religiosa tradicional y, con esta negación, al ateísmo.

De igual manera, es pertinente revisar el texto *Spinoza, Nietzsche, Kant*. En este texto Deleuze destaca cómo el inmanentismo y panteísmo de Spinoza conducen a un ateísmo. Dicho ateísmo se expresa tanto en la doctrina ontológica como

Ahora bien, a la par de la determinación de Dios o la sustancia como causa inmanente, Spinoza nos dice que éste se conoce a sí mismo en su Entendimiento Infinito. Para Spinoza Dios o la sustancia, no obstante se identifica con la Naturaleza, hace de ésta el espejo en el que se conoce a sí mismo. El Dios de Spinoza no sólo es vida o ley natural, sino también conocimiento de sí en el que al reconocerse como siendo su propia causa, se endereza como amor de sí. El Dios de Spinoza se conoce en la Naturaleza y al conocerse, se ama a sí mismo, justo en su Entendimiento Infinito, haciendo eco a una tradición neoplatónica que se inscribe, como veremos más adelante, en un planteamiento de corte religioso.

Spinoza subraya en la *Ética*:

[...] esto parecen haberlo visto, como a través de una niebla, algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo. (*E*, II, Prop. VII, Esc).

Asimismo subraya:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa, y eso es lo que en el Corolario de la Prop. 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual. (*E*, V, Prop. XXXV y Dem.).

Spinoza, a la vez que funda una doctrina inmanentista en la que Dios se identifica con la Naturaleza, ve en este un Dios-amor que se conoce a sí mismo en su Entendimiento Infinito: ¿La concepción spinoziana conduce inexorablemente al ateísmo o la propia noción neoplatónica de un Dios que se ama a sí mismo la enfila justo en una perspectiva religiosa en la que el amor aparece como vínculo del hombre a Dios? ¿El Dios de Spinoza se caracteriza fundamental-

en los aspectos ético y epistemológicos de su sistema, dado que otorga una autonomía al sujeto, frente a un Dios personal y consciente, que se ha desus-tancializado y ha desaparecido como fuente valor y de verdad, y se determina únicamente como pura actividad.

mente como un Dios vida o ley natural ciego con el que el hombre no puede establecer ningún vínculo efectivo, o como un Dios que es conciencia y amor y con el cual el hombre mismo puede establecer una relación personal?

Veamos algunos pasajes en relación a la forma del hombre que bien pueden enriquecer la formulación de estas preguntas.

Spinoza, al hacer de Dios causa inmanente, lo identifica con la Naturaleza. En ese sentido el hombre, en tanto Naturaleza, obtiene para sí una densidad ontológica que se traduce en una suficiencia epistemológica y ética. El hombre, al aparecer justo como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia, retiene para sí una preeminencia ontológica que lo hace horizonte de la emergencia tanto de la verdad, como del valor moral. Para Spinoza no sólo el ser, sino también la verdad y el bien, se conciben desde una inmanencia que planta cara a todo planteamiento religioso en el que estas formas son radicalmente diferentes del hombre mismo.

Spinoza nos dice en la ética en *La reforma*:

Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma con un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómeta espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con falsas o ficticias. (*La reforma del entendimiento*, p. 74).

En ese mismo texto apunta:

En el escolio de la prop. XI de esta parte se ha explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la proposición anterior es bastante manifiesta por sí, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre: en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo, y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda

antes la cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de la cosa? Además, ¿qué puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí, y de lo falso. (*Ética*, II, Prop. XLIII, y Esc).

Para Spinoza el hombre, al tener a Dios o la sustancia como causa inmanente, cobra una autonomía epistemológica por la que se constituye como registro suficiente de la determinación de la verdad: la verdad para Spinoza no se enmarca en la tradicional definición de la adecuación de la mente a la cosa, sino en la concepción de un sujeto que al aparecer como modo del atributo pensante, despliega las leyes de la naturaleza que son su principio y se constituye como *autómata espiritual*. El sujeto, al valerse del cartesiano método de la claridad y la distinción, da lugar a una verdad autoevidente que no se determina como tal por la aprehensión de una esencia trascendente, sino que expresa el poder cognoscitivo del sujeto mismo en el que la sustancia misma se expresa y afirma. La noción de inmanencia spinoziana da lugar a una teoría genética de la verdad que radica en una antropología en la que el sujeto goza de una total autonomía epistemológica, y no depende de la aprehensión como decimos de ninguna forma trascendente que asegure la estructura misma del proceso de conocimiento.

Planteamientos análogos a los recién referidos podemos apuntar en relación a la determinación del valor moral. Spinoza nos dice en la *Ética*:

Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos. (*Ética*, III, Prop. IX, Esc.).

Para Spinoza el valor no existe en sí mismo en un plano trascendente, sino que depende de un sujeto que encuentra en su deseo el motor para satisfacer su forma en tanto una tendencia a permanecer en el ser. Para nuestro autor las cosas no valen porque participen de un supuesto bien que exista en sí mismo, sino porque vienen a

satisfacer la esencia del sujeto en tanto expresión de una sustancia que se constituye como causa inmanente: la noción de inmanencia, en este sentido, aparece como fundamento de una teoría genética como decimos no sólo de la noción de verdad, sino del valor moral. Para Spinoza las cosas son buenas porque se desean y no se desean porque son buenas: nuestro autor lleva adelante una inversión de la relación deseo-valor como resorte de una crítica a una metafísica de la trascendencia que es soporte de la heteronomía moral. Spinoza de este modo restituye al sujeto una capacidad de autodeterminación, que le había sido escamoteada justo por hipotecar la formación de su carácter a la obtención de un bien, situado precisamente en la esfera de la trascendencia.

La noción spinoziana de virtud en este sentido aparece como culminación de la crítica a la noción de trascendencia y sus implicaciones en el plano de la ética. La virtud para Spinoza es la afirmación de la propia esencia en tanto potencia. La virtud es el desarrollo de la propia sustancia como causa inmanente que en el propio sujeto encuentra el dominio de su realización. Spinoza nos dice al respecto:

Por virtud y por potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza. (*Ética*, IV, Def. VII).

La noción spinoziana de virtud cancela toda determinación del bien como una forma que se sitúa en un plano trascendente por el cual el sujeto, en aras de su posesión, tenga que llevar adelante su autonegación. La virtud para Spinoza sólo cobra sentido en el marco de la conservación y el incremento de la propia potencia. De ningún modo impone la negación del propio sujeto en vista de la posesión de un bien que revista una forma inhumana. La libertad de esta forma señala Spinoza, es justo una vida que se vive desde una radical autonomía moral. Ésta no se constituye como una preparación para la muerte, como si ésta fuese el fin que justificase a la vida misma.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte,

y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.

El hombre libre, esto es, el que vive según el solo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad, y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida. (*Ética*, IV, Prop. LXVII).

Para Spinoza el argumento de la trascendencia no puede menos que convertirse en el resorte de una moral heterónoma por la cual el sujeto se ve imposibilitado de practicar la virtud en tanto afirmación de la propia potencia. La negación que reclama una concepción de la virtud como preparación para la muerte es para Spinoza el caldo de cultivo de una serie de pasiones tristes e ideas inadecuadas –miedo, humildad, resignación, pecado, caída, redención, etc.– que desmiembran la esencia del sujeto como afirmación, haciéndolo rehén de un discurso religioso que es sostén ideológico de una casta social determinada. El discurso religioso es para Spinoza el instrumental simbólico de una tiranía, que se sostiene precisamente por el concurso del hombre que ha hecho suya una moral heterónoma, renegando de su propio principio inmanente. Para Spinoza la religión es el fundamento de la esclavitud de los hombres, en la medida que supone una separación entre éstos y la propia sustancia como causa inmanente que en el hombre mismo encuentra la satisfacción de su forma como potencia y afirmación.

Spinoza señala en el *Tratado Teológico Político*:

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano. (*Tratado teológico-político*, Pref., 8, 9, 10).

Spinoza establece una teoría genética de la verdad y el valor moral que se resuelve en una crítica a la religión, en tanto fundamento de una sociedad jerárquica que se sostiene a partir de una moral

heterónoma que tiene como pilar la noción de un Dios trascendente. Para Spinoza, la religión es el sedante por el cual el sujeto cancela su propio principio vital –Dios o la sustancia– en aras del sostenimiento de una monarquía eclesiástica que es el fundamento de su propia negación. Dios trascendente, religión y esclavitud, se engarzan en la doctrina spinoziana en tanto eslabones de una cadena que mantiene al sujeto en un laberinto indescifrable que se apoya en ideas inadecuadas y valores falsos: el discurso religioso es desde la perspectiva de Spinoza la garantía de un hombre que le da la espalda a su libertad, para alimentar un orden político social que paradójicamente actúa como marco en el que encuentra el menoscabo de su propia forma.

Ahora bien, llegados a este punto, podemos emparejar a estas reflexiones otras que bien pueden llevarnos a comprender la filosofía de Spinoza desde la óptica de la mística.

Spinoza nos dice en las primeras páginas de *La reforma*:

Por eso me parecía que el origen de todos los males derivaba de poner la felicidad o la desdicha en las cualidades de los objetos a los que adherimos nuestra inclinación [...] Pero todos estos males son la consecuencia de poner el amor en cosas perecederas, como las que antes hemos nombrado. Por el contrario, el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría constante y sin mezcla de tristeza: nosotros hemos de buscar, con todas nuestras fuerzas, este bien que es el único digno de ser buscado. (*La reforma del entendimiento*, p. 30).

Asimismo subraya:

De donde se sigue que aquél [hombre] es necesariamente el más perfecto y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber, Dios, y en él se complace prefiriéndolo todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios. (*Tratado Teológico-Político*, IV, 13).

Para Spinoza la cabal afirmación del hombre encuentra su satisfacción en la posesión de un bien verdadero, que se concibe como

una esencia eterna e inmutable: a la par de la noción de inmanencia, Spinoza recupera lo que resulta un planteamiento que se inscribe en una órbita religiosa. El conocimiento y el amor de Dios, se constituyen como la senda por la que el hombre puede alcanzar la suprema felicidad y la beatitud. Para Spinoza el vínculo del hombre con un Dios que se ama y se conoce a sí mismo, es el fundamento de la plenificación del hombre mismo. Lo verdadero y lo bueno en tanto formas de un Dios que trasciende al hombre, son notas de una metafísica en la que éste encuentra en Dios el horizonte para llevar adelante la cabal promoción de su forma. El *amor Dei intellectualis*, en este sentido, se constituye como corazón justo del vínculo del hombre a Dios, por el que el hombre mismo encuentra su salvación. El tercer género de conocimiento o el amor intelectual a Dios es así el resorte de una salvación entendida como la participación inmediata del hombre en el amor que Dios se tiene a sí mismo en su Entendimiento infinito: el amor del hombre a Dios, de este modo, aparece como amor de Dios a los hombres, pues el hombre forma parte del amor que Dios tiene de sí².

Spinoza señala en *Ética*:

² Cfr., Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Ed. Losada, p. 31, en relación a los ascendentes doctrinales del Dios spinoziano: “León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basada en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias [...] Finalmente, Spinoza toma, en concepto y fórmula, la teoría del León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu a Dios. Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época”.

Asimismo, al respecto cfr. Zac, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 191: “Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan, porque ellos viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la comunión de los santos”.

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. (*Ética*, V, Prop. XXXVI, Esc.).

La neoplatónica noción de *amor Dei intellectualis* conduce desde nuestro punto de vista a la doctrina Spinoziana a una tensión interior que hace de la misma un campo problemático. ¿Cómo conciliar los planteamientos metafísico, epistemológicos y éticos asociados a la noción de inmanencia, con una serie de planteamientos de orden neoplatónico en los que un Dios que se ama y se conoce a sí mismo, se constituye como principio de la salvación del hombre? ¿Un Dios que se ama y se conoce a sí mismo en su Entendimiento Infinito, y que le proporciona al hombre la beatitud a través del amor intelectual a Dios, es compatible con una noción de inmanencia que le otorga al hombre mismo una radical autonomía ontológica, epistemológica y ética? ¿Inmanencia y neoplatonismo se disputan la preeminencia respecto a la determinación de la orientación fundamental de la doctrina spinoziana?

La cuestión que formulamos se complica en la medida que Spinoza, en ciertos pasajes de su obra, identifica al Entendimiento Infinito de Dios, con el Cristo de los Evangelios, como si la noción de inmanencia asimilara a la propia Encarnación cristiana. Así, el neoplatónico vínculo del hombre a Dios, se desdobra como un amor de Dios a los hombres que encuentra su cumplimiento en el amor del hombre por el hombre: al eros neoplatónico, Spinoza suma la caridad cristiana. El vínculo del hombre a Dios, culmina en la construcción del reino de Dios en la Tierra. El individuo superior spinoziano, aquel que se forma por la correspondencia del hombre con el hombre que afirma su forma desde una autonomía moral encontrando ambos en su propia correspondencia el dominio para enriquecer y potenciar su conato, se prolonga en la concepción en una sociedad justa, en la que la justicia misma es expresión de la caridad.

Spinoza nutre sus reflexiones metafísicas con un cristianismo que a nuestros ojos le otorga a su doctrina un carácter problemático. Apunta en el *Tratado Teológico-Político*:

Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su caridad, es de-

cir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. Jeremías enseña esta doctrina en términos formales. Así, en el Cap. XX, vers. 15 y 16, hablando del rey Josías, se expresa así: *“En verdad tu padre ha bebido y comido, ha sido justo y juicioso y entonces ha prosperado; ha dado su derecho al pobre y al indigente y entonces ha prosperado, porque esto es conocerme verdaderamente, ha dicho Jehová”*. Y las palabras que se hallan en el Cap. IX, vers. 24, no son menos claras: *“Que cada uno se glorie solamente de conocerme porque yo, Jehová, establezco la caridad, el buen juicio y la justicia sobre la Tierra”*. (TTP, XIII, 170-171).

En su *Correspondencia* señala:

Pero no podrá negar de ningún modo, a menos que con la razón también haya perdido la memoria, que en cualquier Iglesia se encuentran muchos hombres honestísimos que veneran a Dios con justicia y caridad [...] Y puesto que por esto conocemos (para hablar con el apóstol Juan, Epíst. 1, cap. 4, vers.13) que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros, se sigue que todo aquello que distingue a la Iglesia Romana de las otras es completamente superfluo y, por consiguiente, establecido por mera superstición. En efecto, como he dicho con Juan, la caridad y la justicia son el único y ciertísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto del verdadero Espíritu Santo, y donde quiera que estas se encuentran, allí está realmente Cristo y dondequiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y la caridad. (*Ep*, Carta LXXVI).

Spinoza ve en Cristo una figura que determina el vínculo del hombre a Dios como una realización de Dios en el hombre. Justicia y caridad, así, se constituyen como ámbito de realización del amor intelectual a Dios. El planteamiento religioso en Spinoza aparece vertebrado no sólo a partir de una vía negativa que implicase una separación del hombre del orden de lo finito y lo perecedero, sino también en una vía afirmativa en la que la construcción de una sociedad justa da efectiva promoción tanto al hombre como a Dios mismo³.

³ Cfr, Bergson *Pensamientos Metafísicos*, ‘La intuición filosófica’, 1351, 124: “Y es

¿Cómo traban Spinoza en su doctrina la noción inmanentista y sus planteamientos neoplatónico-cristianos? ¿De qué manera se hilvanan en la doctrina de nuestro autor los propios planteamientos inmanentistas, con aquellos asociados a una tradición neoplatónica cristiana en la que la relación del hombre y un Dios trascendente es fundamental?

¿Spinoza debe ser leído exclusivamente en clave inmanentista? ¿Entonces qué sentido tienen en su doctrina los planteamientos místico-religiosos del amor del hombre a Dios como amor del hombre por el hombre? ¿En qué sentido la noción de inmanencia modifica estos planteamientos? ¿De qué forma la noción de inmanencia se ve redefinida éstos? ¿Spinoza es un autor que podemos denominar místico? ¿Spinoza acuña una mística atea?

Más aún, podemos preguntar: ¿Cuál es el sentido de la crítica spinoziana a la religión y a los estamentos clericales, si coloca un planteamiento místico-religioso en la médula de su pensamiento? ¿La noción de inmanencia acaso viene a relanzar el propio planteamiento religioso, justo desde el marco de una autonomía epistemológica y moral sin la cual no tiene sentido, y que había sido botín de los estamentos clericales? ¿Inmanencia y mística se engendran recíprocamente en la doctrina de nuestro autor, abriendo la puerta a una praxis política fundada en el amor? ¿O más bien Spinoza enmascara esta praxis en los marcos generales del discurso religioso, de modo que pueda filtrarse en la conciencia del hombre, sin ser advertida por la censura y la impostura del clero? ¿Qué operación política realiza Spinoza al encabalar inmanencia y mística en su doctrina?

Evidentemente nuestra intención en este texto no es dar solución a estas preguntas. Nuestra intención es, aún de manera limitada, lle-

que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la 'conversión' de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su 'procesión', y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida."

var adelante su formulación. Quizá con su enriquecimiento mismo podamos abrir una vía interpretativa para hacer inteligibles algunos de los contenidos de la doctrina spinoziana. Ante una filosofía como la de Spinoza de extraordinaria profundidad, consideramos que la formulación de algunas preguntas como las asentadas, se constituye como recurso adecuado para llevar adelante un primer acercamiento a la misma e iniciar el dilatado y complejo proceso de su comprensión.

Spinoza
Sexto coloquio

ISBN 987-591-236-0



9 789875 912366