

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

# TAULA

quaderns de pensament



9 DEPARTAMENT DE FILOSOFIA



UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

# TAULA

quaderns de pensament



9 DEPARTAMENT DE FILOSOFIA

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



510152120X

## **"TAULA". Quaderns de pensament, núm. 9. Juny**

Revista del Departament de Filosofia  
de la Universitat de les Illes Balears (UIB)

**Secretari Consell de Redacció:** Gabriel Amengual

**Consell de Redacció :** Diego Sabiote, Gabriel Amengual, Joan Ll. Llinàs, Lluís Segura, Carme Ventura, Pilar Riera, Susana Sigrán, Marisa Bals, Joan C. Alzamora, Pau Joaneda, Antoni Thomàs, José L. Romero.

---

Col.laboracions, intercanvi, llibres per recensions (2 exemplars).  
Campus UIB. Dept. de Filosofia. Ctra. Valldemossa, km. 7,5. 07071.  
Subscripcions: CIDA. C/ Patronat Obrer, 30. Preu: Número: 650/ 690.

**Pròxims temes: Identitat i intencionalitat  
Husserl/Heidegger**

© Els autors i Secretariat de Publicacions i Intercanvi Científic de la  
UIB, 1988.

**Edició:** Dept. de Filosofia.  
**Publicació:** SPIC de la UIB.  
**Coberta:** Jaume Falconer

---

Depòsit legal: *PM 373-1982.*

*Impremta POLITÈCNICA -Troncoso, 3 - Tel. 71 26 60- 07001 Palma (Mallorca) .*

# INDEX

## TEMA

*La desmitificación de la Escritura en Spinoza.*

José Garrido Zaragoza.

3-45

*Margen y Centro. Dos formas de crítica (Hegel/Derrida) a la filosofía del Estado de Spinoza y Hegel.*

Hans-Christian Lucas.

47-73

*'Affectus' y 'servitudo' en la Ethica de Spinoza.*

Miquel Beltrán Munar.

75-82

*La reflexión sobre el mal en las cartas a Van Blijenberg.*

Miquel Beltrán Munar y Joan Lluís Llinàs Begon.

83-89

*Ontología y razón.*

Antoni Gomila.

91-111

*Breve bibliografía sobre Spinoza.*

Joan Lluís Llinàs Begon.

113-121

## ESTUDIS

*Escuelas actuales de taxonomía biológica.*

Andreu Berga.

125-143

*Razón e imaginación en la reciente filosofía moral española.*

Vicente Hernández Pedrero.

145-180

*La concepción ética del tiempo en Séneca.*

Isabel López Ruíz.

181-201



**TEMA**





Taula  
(UIB) núm. 9 Juny 1988

# LA DESMITIFICACIÓN DE LA ESCRITURA EN SPINOZA

## J. Garrido Zaragoza

### I.- INTRODUCCIÓN \*

De un modo muy general se puede definir la religión como una actitud humana, concretada en actos de muy diversa índole, que viene determinada por la manera de pensar el asoluto y su relación con él; posee, por su misma naturaleza, un carácter englobante con respecto a la existencia humana, en el sentido que desde ella se origina la comprensión tanto del hombre como del mundo y se constituye un marco que da sentido y legitima las acciones individuales y colectivas. Su finalidad última y principal consiste en procurarle al hombre la felicidad definitiva o "beatitud". Ahora bien, es convicción firme de Spinoza que esta actitud religiosa depende directamente del valor del conocimiento que está en su base y, como hay diferentes niveles o géneros de conocimiento, hay también diferentes actitudes religiosas y de diferente valor. Según Spinoza, los géneros de conocimiento son tres, pero tan sólo dos, la imaginación y la ciencia intuitiva o conocimiento claro, están relacionados con la religión. El primero origina la religión positivo-revelada; el segundo, el "verdadero conocimiento", engendra el "amor intelectual de Dios", confiere el verdadero contenido de ánimo y la

libertad, y proporciona la auténtica "beatitud": es la filosofía. La idea central del *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP en adelante) es precisamente que la religión revelada judeo-cristiana está sustentada por una inadecuada representación del mundo y no pertenece al orden de la verdad en sentido estricto, aunque, por otro lado, pueda ser, si es bien entendida, útil para la mayoría de los hombres que son incapaces de elevarse hasta el nivel del conocimiento verdadero. El TTP será así una crítica radical a toda religión revelada.

El origen de esta representación inadecuada, por no decir falsa, del mundo se encuentra, como hemos dicho, en el conocimiento imaginativo. Para Spinoza, como para todos los pensadores racionalistas en general, la imaginación no es concebida como un poder que permite trascender y transfigurar lo real dado a la razón, sino un conocimiento pasivo e inadecuado que induce casi inevitablemente al error y a la falsedad (1). Según esta representación, el hombre, ignorante de las causas reales que motivan sus acciones y consciente de sus propios deseos y fines, se imagina libre, dotado de voluntad autónoma. Esta ilusión de la libertad le lleva a pensar el mundo como una realidad teleológicamente ordenada; y la teleología le lleva, a su vez, a la afirmación de que existen uno o varios seres sobrenaturales (rectores *mundi*) que han ordenado todas las cosas en vistas a un fin. Y, como la única noticia que tiene de este ser o seres es lo que de ellos se imagina, proyecta necesariamente sobre ellos su propio modo de ser y los concibe de manera antropomórfica como dotados de inteligencia y voluntad libre; y piensa que han creado el mundo de manera similar a como él produce las cosas y que prescribieron leyes y decretos que pueden cambiar a voluntad, de la misma manera que los soberanos establecen leyes y las revocan. La misma imaginación se ve entonces forzada a poblar el mundo de la naturaleza y el humano de valores tales como "el bien", "la justicia", "la belleza", etc., que son en sí

mismos subjetivos y relativos, es decir, sin ningún fundamento en la realidad, pero que se los objetiva por la sencilla razón de que se supone que están fundados en la divinidad. Dios antropomorfo y trascendente al mundo, hombre libre, mundo teleológicamente ordenado y sistema objetivo de valores invierte al orden de la realidad tal como la razón lo descubre.

Los profetas percibieron la revelación divina a través de la imaginación. El núcleo central de esta revelación, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, consiste en el precepto y la exhortación a practicar la justicia y la caridad. El resultado de esa práctica es una vida ética que, al desconocer sus fundamentos racionales, se basa en la fe y la obediencia que suscita el testimonio de los profetas. Pero esa verdad central de orden práctico, como es captada y manifestada mediante el conocimiento imaginativo, se encuentra mezclada con esa inadecuada representación del mundo. La revelación profética no tuvo más remedio que operar así, pues iba dirigida a las masas y tenía que adaptarse a su mentalidad.

Esta condición de la revelación no tendría mayores consecuencias si no intervinieran otros factores. El primero es que fue consignado en libros, que fueron considerados sagrados e inspirados. Y como partían de una concepción antropomórfica de la divinidad, entendieron esa inspiración como una especie de dictado destinado a manifestar al hombre la verdad de las cosas. Como consecuencia de ello, la autoridad de la Escritura se hizo indiscutible y su contenido se convirtió en norma para todo saber y hacer, de modo que toda idea o doctrina que se apartara de ella pasó a ser error y herejía. Además, ni los creyentes ni los teólogos distinguieron entre lo esencial de lo revelado y su forma imaginativa, sino que tomaron a una ambas cosas y afirmaron que la Escritura contenía profundos misterios de orden sobrenatural e inalcanzables para la luz

natural o profundas verdades de orden especulativo, pero revestidas de ropaje alegórico, que había que interpretar filosóficamente. La consecuencia de esto último fue grave: si la escritura ofrece un sistema de pensamiento, si contiene enseñanzas de orden especulativo y su autoridad es indiscutible porque es divina, la filosofía meramente humana, y en general todo pensamiento, lo mismo que cualquier otra instancia humana, deben someterse a ella. Se defienden entonces como divinas cosas que son en verdad puramente humanas, y con frecuencia erróneas, como los prejuicios de los propios profetas o autores sagrados, que no son en realidad sino la expresión del saber de un momento del pasado. Desaparece la libertad de pensamiento, se decreta la superioridad del poder religioso, intérprete auténtico de la Escritura, sobre todo poder civil o político y se instaura la intolerancia como forma de defender la verdad. Finalmente, conociendo las cosas solamente a través de la imaginación, la mayoría de los hombres viven necesariamente sujetos a las pasiones y no al imperio de la razón, son como marionetas de las circunstancias adversas o favorables, esclavos del vaivén de lo imprevisto y azaroso, están inmersos en el temor y la esperanza. En tales circunstancias, la religión puede degenerar en superstición: con una falsa representación del mundo y poseídos por el temor y la esperanza, los hombres se dirigen a la divinidad utilizando todo tipo de técnicas –sacrificios, votos, promesas, etc.– con el fin de granjearse su favor y garantizar el éxito de sus empresas. Cuando se confunde, pues, la esencia de la revelación con la representación del mundo que vehicula y cuando se es esclavo del miedo y de la esperanza, la religión se convierte en superstición. Y el pueblo supersticioso está a la merced del tirano, es objeto de fácil dominación política: sin libertad interior, reúne las condiciones óptimas para perder la libertad exterior. "El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés –escribe Spinoza en el *Praefatio* al TTP– consisten en mantener

engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el espacioso nombre de religión, el miedo con el que los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para el orgullo de un solo hombre”(2). La religión convertida en superstición juega así el papel que hoy denominamos ideología: una representación invertida del mundo puesta al servicio de aquellos que detentan el poder.

Acabar con este estado de cosas supone llevar a cabo una crítica a fondo de la religión revelada, consistente principalmente en mostrar el origen de estas confusiones y en delimitar con precisión el valor, alcance y campo propio del orden religioso. Este trabajo crítico lo realiza Spinoza desde dos plataformas distintas: la estrictamente filosófica y la bíblica.

Por un lado, es evidente que desenmascarar una inadecuada representación del mundo sólo puede hacerse desde lo que se juzga "la verdad", y la verdad es la representación del mundo tal como la razón la muestra. En el caso de Spinoza, esa verdad ha encontrado su expresión definitiva en la *Ethica*. Aunque el TTP fue terminado unos pocos años antes que la *Ethica*, sin embargo las ideas fundamentales que la constituyen ya habían tomado cuerpo definitivo mucho antes. La metafísica de Spinoza está, pues, plenamente presente en el TTP. En la *Ethica* se define lo que realmente es Dios y el hombre, se estudia la condición humana y las causas de su alienación y se presenta un camino de salvación y libertad. Desde la idea de Dios como sustancia única y causa inmanente del mundo se entiende la crítica al antropomorfismo y a las ideas tradicionales de creación y providencia; desde el determinismo universal, se comprende el rechazo de la idea de libre albedrío, de la concepción teleológica del mundo y de la objetividad y trascendencia de los valores, etc. La *Ethica* sola bastaba para minar de forma radical el mundo religioso tradicional.

Pero Spinoza no se conforma con ello. Quiere dirigirse a hombres que son cristianos liberales y amigos de la filosofía, tal vez próximos a convertirse en verdaderos filósofos, y quiere mostrarles que la misma Sagrada Escritura no sólo no contradice, sino que, bien leída, esto es, bien interpretada, concuerda con sus razonamientos filosóficos y apoya su causa. Realiza, pues, el inaudito trabajo de situarse en el mismo plano de lo criticado: la interpretación de la Escritura. Se esforzará por mostrar que ella nos obliga a distinguir entre lo que es en verdad "Palabra de Dios" y por ello esencial, incorruptible y constantemente proclamado, y lo que no es sino ideas u opiniones propias de unos hombres que no destacan por su capacidad especulativa, sino más bien por su potente imaginación; que la Escritura enseña la superioridad de la luz Divino- Natural o filosofía, escrita en los corazones y en la mente, sobre la Ley Divino-Revelada, percibida como *mandato* (siempre algo exterior), y escrita en un papel que la malicia humana ha podido alterar; que no se opone, sino que incluso se puede fundar en ella la libertad de pensar y decir lo que se piensa, ya que entre la razón y la fe no existe comunicación ni afinidad, puesto que pertenecen a niveles distintos y toda relación de dependencia entre ambos carece de sentido; que el ejemplo del Estado de los hebreos pone de manifiesto que la religión, en tanto que culto exterior, ha estado siempre sometida al poder civil, como por otro lado se demuestra también desde la doctrina del derecho natural como potencia y del origen del Estado en general como configuración constituida por cesión o transferencia del derecho de los individuos. Spinoza tiene sumo interés en dejar bien claro que sobre estas cuestiones el testimonio de la Escritura y las enseñanzas de la razón son concordantes.

Pero para argumentar desde la Escritura era necesario disponer de un nuevo método de interpretación de la misma. Tendrá que ser un método histórico y crítico que aplique al libro sagrado las mismas técnicas

hermenéuticas que se utilizan para la interpretación de cualquier otro libro. Su regla de oro será el principio *Scriptura Scripturae interpres* y el modelo a imitar tendrá que inspirarse en el modo de proceder de las ciencias naturales. Con ello la Biblia pierde el privilegio de ser tratado como un libro especial y queda rebajada, como texto, a la categoría de cualquier libro humano. En sí misma, en su materialidad, no es sagrada; su condición es idéntica a las demás cosas, como por ejemplo el Templo de Jerusalén, que sólo son sagradas en la medida que están destinadas al servicio de la religión y que sólo mantienen ese carácter mientras se haga de ellas un uso religioso: es el "sentido" que algo tiene para la vida religiosa lo que lo hace sagrado, y cuando ese "sentido" o "intención" se pierde, se convierte en algo profano sin más. "Por eso mismo –escribe Spinoza– también la Escritura sólo es sagrada y sus dichos divinos en la medida en que suscita en los hombres la devoción a Dios. Pero si éstos la descuidan completamente como hicieron antaño los judíos, no es más que papel y tinta, y la convierten en algo puramente profano y expuesto a la corrupción" (3). Y la piedad verdadera no es otra cosa que practicar la justicia y la caridad, por lo que la Biblia sólo es en verdad sagrada y Palabra de Dios en tanto que exhorta a esta piedad y en tanto que los hombres la viven. En ella hay ciertamente muchas otras cosas, como relatos históricos, profecías, leyes política, ritos, ceremonias, opiniones de orden especulativo, etc. Pero todo esto no es ni lo principal, ni lo constantemente enseñado, ni pertenece a su contenido esencial, por lo que puede ser tenido indiscriminadamente como sagrado y divino.

El nuevo método, y sobre todo los resultados a que llega Spinoza con su aplicación, produjeron un gran escándalo. De hecho suponía la *desmitificación de la Sagrada Escritura*. Nada extraño que desde todos los bandos se reaccionara contra el autor del TTP. Spinoza había sido ya acusado de ateísmo antes de la publicación del TTP. En una carta a uno de

sus amigos (Oldenburg) confiesa que uno de los motivos que le mueven a escribir este libro es precisamente invalidar tal acusación: "Escribo actualmente un tratado sobre mi manera de entender la Escritura, y a ello me mueven, en primer lugar, los prejuicios de los teólogos, pues sé que son estos prejuicios los que mayormente se oponen a que los hombres puedan aplicar su espíritu a la filosofía; mi propósito es mostrarlos claramente y arrancarlos de los espíritus de los hombres prudentes. En segundo lugar, la opinión que de mí tiene el vulgo, que no cesa de acusarme de ateísmo, opinión que estoy obligado a combatir en la medida en que pueda. Y, por último, la libertad de pensar y de decir lo que pensamos, lo cual deseo reivindicar con todos los medios, pues la autoridad excesiva y el celo indiscreto de los predicadores tienden a suprimirla" (4). La publicación del libro, sin embargo, no apaciguó en absoluto los espíritus. No en vano representaba una auténtica subversión intelectual. Solamente entre 1670, fecha de su publicación, y 1700, se escribieron unos 38 títulos, entre libros y planfetos, contra el TTP y su autor. En ellos Spinoza es acusado de todo: impío, ateo, diabólico, "el más impío de los ateos que haya jamás existido", etc. Al margen de la significación que el término ateo pueda tener hoy, en el siglo XVII la acusación de ateísmo era la más grave que se podía lanzar contra alguien: en ella se concentraba la inversión de todos los valores tradicionales, la pretensión blasfema de liberarse de todas las estructuras de la conciencia y de la sociedad. Y el TTP, en lugar de disipar la acusación, de hecho la agravó (5).



## II. - MÉTODOS INCORRECTOS DE INTERPRETAR LA ESCRITURA

La Sagrada Escritura es un libro necesitado de interpretación. En primer lugar, porque no está escrito según el orden de los razonamientos, como la filosofía, que explica las propiedades de las cosas vinculándolas a los primeros principios, sino que constituye un conjunto de libros, en su mayor parte pertenecientes al género histórico, que establece sus doctrinas recurriendo a la experiencia común de la mayoría de los hombres. Tiene, pues, una manera de exponer la doctrina que no se caracteriza por la claridad. Además, y esto no es una pequeña dificultad, se compone de escritos pertenecientes a unas épocas determinadas y llevan, en consecuencia, la impronta del tiempo: tal vez cuando se escribieron fueran perfectamente claros para sus lectores u oyentes, pero hoy se nos han vuelto extraños al desconocer las circunstancias de su composición y las características de la época en que se escribieron. Por último, son libros escritos por hombres distintos, de psicologías distintas y de origen social y de formación diferentes. Por todo ello se hace totalmente necesaria su interpretación si realmente queremos saber lo que nos dicen.

Pero una correcta interpretación es aquí más difícil que en cualquier otro libro del mismo género. En la carta a Oldenburg antes citada Spinoza decía que se sentía obligado a exponer su manera de entender la Escritura para ver si podía eliminar los prejuicios de los teólogos. Uno de ellos ya lo hemos señalado: la opinión de que la Escritura es en sí misma y de forma absoluta sagrada. Pero hay otros: creer que encierra grandes y profundos misterios de orden sobrenatural o de orden especulativo; y despreciar la razón para someterla a la fe. Y son precisamente estos prejuicios lo que está en base de configuración de métodos concretos. Spinoza considera especialmente tres: el que apele a la



necesidad de una "luz sobrenatural", el alegórico de Maimónides y el de un tal Judas Alpakhar quien, oponiéndose a Maimónides, acabó sometiendo la Razón a la Escritura.

## **2.1.- La hipótesis de una "luz sobrenatural" como requisito para interpretar la Escritura**

Hay hombres que juzgan que la "luz natural" o Razón carece de fuerza para encontrar el sentido profundo de la Escritura y que postulan la necesidad de una "luz sobrenatural" que se añadiría a la primera (6). Al parecer Spinoza se refiere a la secta de los Contrarremontantes (7). Estos hombres se han dado cuenta que la razón está inerte frente a la Biblia porque en su mayor parte su contenido queda fuera de los límites del entendimiento. Pero ignoran, dice Spinoza, que ello es debido, no a que la Biblia le sea superior, en el sentido de que encierra verdades tan sublimes que sólo una gracia especial puede ayudar a captar, sino sencillamente el hecho de la naturaleza misma de sus narraciones que, en lugar de exponer la doctrina con claridad y distinción, lo hacen sirviéndose de la experiencia y de la imaginación, recurriendo al género histórico. Para comprender la geometría euclidiana la inteligencia sola basta; nada aporta el conocimiento de la vida del autor y sus costumbres, la finalidad que se propone, la lengua que usa, la época en que se escribió, etc., pues Euclides habla de cosas sencillas e inteligibles en sumo grado (8). Pero muy otra es la condición de los escritos procedentes de la experiencia y de la imaginación, como la historia. Su oscuridad no es signo de verdad profunda y sobrenatural, sino de falta de racionalidad en sentido estricto. Y para eliminar esta oscuridad es suficiente, en opinión de Spinoza,

utilizar el método histórico y crítico, método que procede todo él de la luz natural (9).

Además, la exigencia de una "luz sobrenatural" para la intelección de la Escritura no puede apoyarse en el testimonio de la misma Escritura, continúa afirmando Spinoza, pues una "luz sobrenatural" es, en cualquier caso, un "don" concedido únicamente a los fieles, siendo así que los profetas y los apóstoles acostumbraban a predicar a fieles, infieles e impíos, y todos debían ser capaces de entender lo que se les decía. Y lo mismo podemos decir de Moisés. La conclusión es, pues, clara: no se precisa, según el testimonio de la Escritura, estar en posesión de una graciosa "luz sobrenatural" para entender la Revelación (10). Y una prueba complementaria de esta conclusión la tenemos en el hecho de que si examinamos las explicaciones de quienes dicen poseer esta "luz", no encontraremos en ellas nada sobrenatural y sí, en cambio, sus propias y humanas conjeturas, perfectamente semejantes a las de aquellos que confiesan llanamente que sólo disponen de su razón: unos y otros, en definitiva, no presentan sino invenciones humanas logradas tras un largo y a veces complicado esfuerzo de pensamiento (11). La hipótesis de la necesidad de una "luz sobrenatural" es, pues, totalmente innecesaria.

## **2.2.- El método de Maimónides**

Maimónides parte también del prejuicio de que la Escritura encierra profundas verdades, pero éstas no son de orden sobrenatural, sino de naturaleza filosófica. Por eso su método consistirá en interpretar la Escritura desde la filosofía. Spinoza rechaza también este modo de proceder.

Cree Maimónides que cada pasaje de la Escritura admite varios sentidos, a veces incluso opuestos, y afirma por eso que es imposible saber cuál es el verdadero sentido de un texto mientras no se haya determinado que su contenido, tal como es interpretado, no está en contradicción con la razón. Si el sentido literal, por muy claro que sea, se opone a lo que enseña la razón, es necesario interpretarlo de forma que sea coherente con ella. Spinoza pone como ejemplo el capítulo 25 de la Segunda Parte de la *Guía de Perplejos* (12), que se ocupa del problema de la eternidad del mundo. En él Maimonides viene a decir que si estuviera establecido racionalmente que el mundo es eterno, habría que interpretar en este sentido la Escritura, a pesar de los abundantes textos que afirman explícitamente la creación, y forzar si es necesario los textos mismos. Es lo que ocurre, argumenta, con el problema de la espiritualidad de Dios: nadie duda en interpretar en este sentido la Escritura, siendo así que son numerosísimos los pasajes que afirman que Dios es corporal; y la razón de ello es que la espiritualidad de Dios es una verdad racional establecida (13). La Escritura posee, en consecuencia, dos sentidos: el literal y el profundo; Y la clave hermenéutica fundamental de "desalegorización" es la filosofía. Interpretar la Escritura es, en consecuencia, desvelar la filosofía oculta tras un ropaje inadecuado. Es imposible, por tanto, conocer el verdadero sentido de la Escritura mientras la verdad racional no esté suficientemente establecida o mientras existen dudas a su respecto (14).

El método de Maimónides descansa sobre tres supuestos: Primero, que los profetas están de acuerdo en todos los puntos y que, además, son grandes filósofos y grandes teólogos que han conocido la verdad racional. Por esto los textos deben ser interpretados hasta encontrarla. Para Spinoza, sin embargo, este supuesto no puede fundarse en la Escritura (15). Segundo, que el sentido de la Escritura no puede determinarse por la escritura misma. Spinoza defenderá justamente lo contrario (16). Tercero,

que no es permitido explicar, o mejor torturar, las palabras de la Escritura según opiniones preconcebidas; rechazar y sustituir a voluntad el sentido literal por un problemático sentido profundo, aun en el caso de que dicho sentido literal no presente ninguna oscuridad. Pero, en opinión de Spinoza, aunque fuera legítima esta libertad de interpretación, de suyo no conduciría a nada, pues lo que es indemostrable, es decir, la mayor parte de la Escritura, no es posible conocerlo por la razón, aún utilizando el método de Maimónides (17). Por todo lo cual concluye Spinoza que la opinión de Maimónides es perjudicial, inútil y absurda (18). Perjudicial, ya que si tuvieran razón, el hombre vulgar, que ignora las "demostraciones" (la filosofía), o que no es capaz de aplicarse a ellas, no podría aceptar nada sin la indicación de la autoridad de los filósofos, a quienes habría que considerar como intérpretes infalibles. Y ello llevaría a introducir una nueva autoridad eclesiástica, un nuevo sacerdocio, una especie de pontificado que excitaría en el vulgo la risa en lugar de la veneración (19). Inútil, pues casi nada de lo que contiene la Escritura puede deducirse de los principios de la luz natural, de ahí que ésta sea impotente para establecer la verdad de la mayor parte de lo dicho en ella y no sea capaz, en consecuencia de determinar su verdadero sentido; y nos veríamos obligados a recurrir de nuevo a la hipótesis de la "luz sobrenatural", ya rechazada (20). Por último, absurda, ya que siguiendo este método, bajo el pretexto de conocer el pensamiento de los autores sagrados, en realidad se lo desfigura, pues se ignora deliberadamente el sentido literal evidente y se introduce en su lugar las opiniones o invenciones humanas a las que se adhiere cada intérprete. No se desvela el sentido de la Escritura, sino que se proyecta sobre ella ideas preconcebidas. Y nada más absurdo (21). El método de Maimónides, concluye Spinoza, pretende someter la Escritura a la razón, reduciendo la revelación a filosofía (22). En esto consiste su gran error.

### 2.3. El método de Judas Alpakhar

Queriendo evitar el error de Maimónides, Judas Alpakhar (23) cayó en el contrario y sostuvo que la razón debe someterse a la Escritura.

Alpakhar parte de la idea de que se debe interpretar metafóricamente la Escritura, no cuando el sentido literal contradiga a la razón, sino solamente cuando contradiga a la Escritura misma en sus dogmas más claramente enseñados. Desde este principio establece la siguiente regla universal: todo lo que la Escritura enseña dogmáticamente y afirma expresamente debe ser admitido como absolutamente verdadero por la sola autoridad de la Escritura y, en consecuencia, es imposible encontrar en ella dogma alguno que pueda contradecir al primero. Lo que ocurre es que, a menudo, los modos de decir propios de la Escritura aparentemente se oponen a lo enseñado expresamente. Pues bien, únicamente estos pasajes deben ser interpretados como metáforas (24). Spinoza muestra dos ejemplos de esta manera de proceder de Alpakhar: la Escritura enseña explícitamente que Dios es único (Dt. 6,4), y no afirma nunca expresamente que hay varios dioses, pero encontramos textos que hablan de Dios en plural; luego hay que interpretarlos metafóricamente. Lo mismo hay que decir de las afirmaciones que atribuyen a Dios manos, pies, etc; como está claramente afirmado que Dios no es corporal, deben interpretarse metafóricamente (25).

Spinoza comparte con Alpakhar el principio hermenéutico fundamental: la Escritura debe interpretarse desde la Escritura. Pero no puede compartir la relación que éste establece entre Escritura y razón. Para Alpakhar, lo que la Escritura enseña expresamente es verdad absoluta, cima de toda verdad que pueda descubrir la razón: el sentido claro de la Escritura es, pues, criterio absoluto de verdad y por eso la

razón le debe estar sometida. En otras palabras, Alpakhar arruina la razón, y Spinoza no puede comprender cómo un hombre dotado de razón se esfuerce por destruirla (26). Veamos las críticas que le dirige.

En primer lugar, una cosa es determinar el "sentido" de la Escritura, cosa que debe hacerse por la Escritura misma, y otra muy distinta establecer la "verdad" de ese sentido, cosa que es competencia de la razón. El trabajo de la razón comienza después de la determinación del sentido por la Escritura y de él depende que le demos o le neguemos nuestro asentimiento (27); el hombre sólo puede adherirse a dicho sentido cuando se convence por medio de la razón de que no contradice la verdad racional. Tesis bien distinta de la de Maimónides: para éste, como hemos visto, es la razón la que determina el sentido y por ello mismo postulaba el método alegórico.

Pretender que la razón se someta enteramente a la escritura significa, en segundo lugar, invertir un orden jerárquico que es incuestionable para Spinoza: La Escritura, es cierto, puede ser llamada de algún modo "Ley divina" o "Palabra de Dios", pero es sobre todo la razón quien recibe con propiedad este nombre: ella es la "Palabra de Dios" presente en nuestra universal interioridad y el mayor de los dones que se nos puede otorgar. Querer someterla a la Escritura, en sí misma letra muerta que ha podido ser corrompida y alterada, es una total equivocación (28).

Por último, suponer que todo lo que enseña la Escritura es verdadero y todo lo que niega es falso, no deja de ser una opinión temeraria, al menos por dos razones: Primera, porque tal afirmación parece ignorar que la Escritura se compone de libros diversos, escritos en épocas distintas y por hombres de muy diversa índole; o que un libro puede tener varios autores, etc. La segunda, porque todavía hay que demostrar que es posible, sin violentar la lengua y teniendo en cuenta el

contexto, atribuir un sentido metafísico a todos los pasajes que presentan contradicción implícita, cosa que no se puede hacer si se parte de la hipótesis de la verdad de toda la Escritura (29). Y con algunos ejemplos bien escogidos, Spinoza muestra con facilidad que este método conduce a situaciones hermenéuticas absurdas (30).

Se impone una conclusión: el método de Alpakhar nos lleva, en definitiva, a sinsentidos tan grandes como el de Maimónides. Un método correcto tendrá efectivamente que partir de la Escritura para interpretar la Escritura, pero se cuidará mucho de someter a ella la razón. Escritura y razón tienen cada una su campo propio e independiente, al menos cuando se trata de determinar el sentido del texto (31).

#### 2.4. ¿Una cuestión académica?

Spinoza polemiza directamente con dos figuras del pasado que representan dos actitudes antagónicas ante la escritura. Podría pensarse que se trata de una polémica académica cuya finalidad consistiría en permitir fijar con mayor nitidez los límites de su propia actitud y esbozar con mayor claridad su propio método. Pero nada más equivocado. Las actitudes que representan estos personajes del pasado siguen actuales y son mantenidas, si cabe con más pasión, por teólogos contemporáneos. Detrás de esta disputa aparentemente académica y lejana está la discusión con los teólogos de su tiempo y con sus prejuicios. Y es frente a ellos que Spinoza quiere dejar bien claras las cosas: que la religión es de *orden práctico*, no especulativo, y que su esencia es la *obediencia*; que religión y filosofía, Escritura y Razón, deben mantener su mutua independencia; que la religión bien entendida deja al filósofo plena



libertad para pensar y decir lo que piensa, sin peligro alguno ni para la piedad ni para la paz del Estado.

**2.4.1.** No pocos teólogos, y de todas las sectas cristianas, siguen soñando "que en la Sagradas Escrituras se ocultan profundísimos misterios y se fatigan en investigar semejantes absurdos, descuidando toda otra utilidad; y cuando descubren en semejantes delirios, lo atribuyen al Espíritu Santo y se empeñan en defenderlo con todas sus fuerzas y con toda pasión" (32). De hecho, como ya hemos señalado a propósito de Maimónides, por esta vía sólo encuentran en la Escritura sus propias y muy discutibles opiniones (33). Pero con este proceder convierten la Iglesia en una academia y la religión en una ciencia, o mejor controversia; identifican sus propias especulaciones con la Palabra de Dios, divinizan sus particulares puntos de vista con la intención de imponerlos a los demás y, en lugar de predicar la caridad, difunden discordias entre los hombres y propagan el odio más funesto disimulándolo con el falso nombre de celo divino y fervor ardiente. Todo esto conduce inevitablemente a la intolerancia (34), causa principal de las sediciones y guerras que han azotado recientemente el mundo occidental. Spinoza emite un juicio muy duro contra los cristianos que así se comportan: "Me he sorprendido muchas veces que hombres, que se glorian de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros" (35).

Ante semejante modo de pensar y actuar Spinoza afirmará tajantemente que los profetas que no se distinguieron por su gran capacidad de pensar o razonar, sino por su fuerza imaginativa; que percibieron "como mandatos divinos" lo que los filósofos conocen como "verdades eternas" de Dios y que, en consecuencia, Dios no les reveló

ningun profundo misterio especulativo, sino "cosas muy sencillas", adaptadas a sus opiniones previamente concebidas (36); que esas cosas sencillas se resumen fundamentalmente en una, que Spinoza llama *substantia revelationis*, a saber: en el mandato o precepto de practicar la justicia y la caridad, en cuyo cumplimiento consiste la obediencia o la fe; que los profetas ignoraron el verdadero conocimiento de Dios y que su propósito no fue enseñar doctrinas filosóficas, sino exhortar a la obediencia como camino de salvación (37). Y todo esto le lleva a concluir que la Escritura no contiene más "filosofía" que la que personalmente pudieron profesar los profetas y demás autores sagrados, filosofía que nada tiene que ver con el "conocimiento verdadero" de Dios, ni con la misma Palabra de Dios, ni con la escritura en tanto que libro realmente sagrado y divino; filosofía de la que podemos prescindir sin que corra peligro la piedad o la salvación (38).

Perteneciendo la religión, la Escritura o Ley Divina, es lo mismo, al *orden de la verdad práctica*, no exige conocer de Dios más que aquellos aspectos que fundamentan una vida según el amor y la justicia: por ejemplo, que es sumamente justo y misericordioso, modelo de vida verdadera, etc. (39). El método para interpretar la Escritura que propondrá Spinoza permitirá sacar de ella con toda claridad ese núcleo doctrinal (40), que no es otro que los siete dogmas de la religión *universal* o *católica*, únicos dogmas presupuestos en el único mandato divino de amor a Dios y al prójimo, y cuya ignorancia haría imposible la obediencia (41); dogmas, además, presentes en los dos Testamentos, pero enseñados de forma universal y como una exigencia interior por Cristo (42). Si esto es así, urge separar definitivamente la fe o teología de la filosofía, reconociendo que entre dos órdenes no existe comunicación ni afinidad: "En efecto, dice Spinoza, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la

obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes y debe extraerlas de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua y hay que sacarlos solamente de la Escritura y de la revelación” (43). Esta reducción de la religión a mera práctica y, por tanto, su devaluación teórica, tiene, entre otras, la consecuencia de poder afirmar que “la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen” (44). No hay, pues, herejes doctrinales; la fe, por su propia naturaleza, carece de un criterio capaz de decidir sobre la verdad o falsedad de las doctrinas filosóficas. Y puesto que la esencia de la fe es la obediencia y sólo exige pensar de Dios aquellas cosas que la hacen posible y la favorecen; y puesto que, además, es evidente que lo que “salva” a un hombre religioso no es la fe en su dimensión dogmática (lo creído de Dios), sino las obras de amor, justicia y caridad que engendra (45), Spinoza cree poder afirmar que la religión no exige expresamente dogmas verdaderos, sino piadosos, esto es, que confirmen y muevan el ánimo al amor al prójimo, etc. (46). No quiere decir Spinoza que sea legítimo o correcto formular deliberadamente un sistema doctrinal falso, pero piadoso; quien esto hiciera sería mentiroso e impostor. Pero puede ocurrir, y de hecho ocurre, que un sistema de creencias sea objetivamente falso y, sin embargo, capaz de engendrar la obediencia y, en consecuencia, producir la salvación, siempre, claro está, que subjetivamente sea tenido por verdadero (47). No obstante, si una religión suscita en sus fieles la *ortopraxis* hay que afirmar, sin temor a equivocarnos, que el núcleo de sus creencias será correcto, independientemente de otros dogmas secundarios admitidos por ignorancia: quien es verdaderamente obediente (quien vive la “verdad de las obras”) posee necesariamente la “verdad” de la fe, es decir, un sistema

correcto de creencias (48). Spinoza lleva, pues, hasta el extremo la devaluación teórica de la religión y la fe.

**2.4.2.** Pero los teólogos cristianos no afirman que la Escritura contiene profundas verdades especulativas para, como Maimónides, someter la fe a la razón, sino más bien para imponer a los demás sus propias teorías como algo divino y someter a ellas las doctrinas racionales de los filósofos. Hay en su actitud un claro desprecio a la razón. En realidad hacen una síntesis de los errores de Maimónides y de Alpakhar.

Por este desprecio a la razón los vemos frecuentemente inclinados a pensar que la Escritura es tanto más digna de admiración y creíble cuanto más contradice a lo pensado racionalmente (49), y Spinoza se admira que haya hombres que piensen que es un crimen cambiar una letra de la Escritura y que, sin embargo, no tengan por crimen "hablar indignamente contra la mente..., auténtico autógrafo de la Palabra de Dios" (50).

Reconoce Spinoza que la Escritura abunda en relatos de cosas maravillosas y milagros que contradicen claramente las enseñanzas de la razón. Pero recuerda una vez más que se trata de un libro imaginativo, es decir, que los profetas percibieron la revelación a través de la imaginación y que Cristo, que la percibió como filósofo, tuvo que adaptar su doctrina a la complejión y opiniones comunes de sus oyentes. Y la imaginación traspasa ciertamente los límites precisos de la razón, pero no porque le sea superior, sino porque permite combinaciones arbitrarias, ilógicas y fantásticas, ya que con palabras e imágenes se pueden componer muchas más ideas (es decir, fantasías) que con los solos principios y nociones del entendimiento (51). Es verdad, también, que la Escritura narra milagros y que Cristo realizó ciertamente durante su vida prodigiosa racionalmente inexplicables para nosotros. Pero en este punto la doctrina de Spinoza es firme y tajante: milagros e ignorancia son una misma cosa

(52). Todo el capítulo VI del TTP está dedicado al tema (53). En realidad todo sucede en el mundo según las leyes inviolables y eternas de la Naturaleza (o Dios como *Causa sui* e inmanente) y los acontecimientos que nos parecen insólitos y que narra la Escritura pueden deberse sencillamente a que se trata de un relato claramente fantástico, o al desconocimiento por nuestra parte, hombres occidentales, de los giros del lenguaje oriental, o responder a algún cuya explicación natural ignoramos. Cuando un milagro contradice patentemente las leyes de la Naturaleza, es necesario rechazarlo. Si no las contradice y no podemos encontrar una explicación racional, ni reducirlo a un problema de lenguaje, la actitud correcta es suspender el juicio (54). Los milagros fueron ciertamente útiles como signos exteriores que hacían más fácil la aceptación del mensaje religioso cristiano y su extensión por medio de los apóstoles, a quienes Cristo concedió este poder (55), pero de suyo la fe no tiene necesidad de apoyarse en ellos, pues la sabiduría de la doctrina es su propio fundamento (56). Lo importante de la Escritura y de la fe no radica ni en lo maravilloso, ni en lo milagroso, ni en nada que repugne a la razón, sino en la doctrina misma, esto es, en la exhortación a practicar la justicia y la caridad. Abominar la razón en nombre de la Escritura es un absurdo y una superstición.

Tanto más cuanto que la misma Escritura aconseja vivir según el dictamen de la "luz natural", nos dice Spinoza. Aduce como prueba de ello el relato de Adán narrado por el libro del *Génesis*, que Spinoza interpreta en el sentido de que Dios le ordenó que viviera de acuerdo con la ley divino-natural y que ejerciera su razón (57); las enseñanzas de Salomón recogidas en el libro de los *Proverbios* (16,22; 13,14; 3,13, etc.) (58), y la *Carta a los Romanos* (1,20-24) (59). No hay duda alguna para Spinoza de que la Escritura recomienda la "luz divino-natural" o razón (60).

Despreciarla, buscar lo maravilloso y lo fantástico, centrarse en lo milagroso, implica rechazar la autoridad misma de la Escritura.

### III.- EL MÉTODO DE SPINOZA

Sabemos ya cómo determinar negativamente este método: no precisará el concurso de la "luz sobrenatural" o gracia, pues todo lo que enseña la Escritura ha de ser comprensible para los hombres con sus solos recursos naturales; no interpretará la Escritura desde la filosofía, esto es, no establecerá el "sentido" del texto desde la razón, como hizo Maimónides; y finalmente, aunque asume el principio de que la Escritura debe interpretarse desde sí misma, no someterá a ella la razón, como hizo Alpakhar. Si los teólogos cristianos han hecho una síntesis de los errores de estos autores antiguos, Spinoza procurará hacer una síntesis de sus aciertos. Alpakhar tiene razón frente a Maimónides: *Scriptura Scripturae interpres*, pero su error consiste en despreciar la razón; Maimónides tiene razón frente a Alpakhar: la "luz natural" es el mayor don que podamos poseer, pero su error consiste en atribuir a la Escritura verdades de orden especulativo y en querer, por ello, desvelar su "sentido" desde la filosofía. Spinoza, por su lado, afirmará: El "sentido" de la Escritura hay que sacarlo de la Escritura con la ayuda de un método adecuado; pero la razón deberá intervenir, no para averiguar el sentido, sino para juzgar la "verdad" del mismo (61).

El principio hermenéutico *Scriptura Scripturae interpres* rechaza también toda autoridad exterior o pública en la determinación del "sentido": para interpretar la Escritura es inútil recurrir a la tradición farisea, que pretende estar en posesión de una explicación verdadera, explicación que se remontaría al mismo Moisés (62); y menos aceptable es,

en opinión de Spinoza, la doctrina de la infabilidad pontificia de los católicos romanos, pues dicha infabilidad fue rechazada por las primeras sectas cristianas y, por supuesto, carece de fundamento bíblico seguro (63).

La aplicación concreta de este principio hermenéutico se hará según el modelo de las ciencias naturales: "El método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica" (64).

Durante siglos la exégesis bíblica sirvió de modelo a las ciencias de la naturaleza, que fue considerada como un libro que había que saber leer; conocer la naturaleza equivalía a interpretarla. Todavía Bacon y Galileo se expresaban así. Pues bien, después de los notables éxitos obtenidos por las ciencias naturales, Spinoza invierte la metáfora: es la ciencia del libro la que debe adoptar ahora los principios epistemológicos de las ciencias naturales. La ciencia exegética debe imitar los procedimientos que tan fecundos se han mostrado en el saber natural, pues sólo así podrá alcanzar un conocimiento exacto y objetivo. Sólo el estudio de la naturaleza puede revelarnos sus leyes; las definiciones de las cosas naturales sólo podemos concluir las a partir de la investigación paciente del comportamiento y la actuación de esas cosas. Y lo mismo ocurre con el conocimiento de la Escritura: los asuntos de que trata no pueden ser deducidos de los solos principios de la razón; sus definiciones sólo pueden sacarse de las múltiples y diversas narraciones que contiene.

similar al usado en las ciencias de la naturaleza. 1) Habrá que partir, en primer lugar, de las cosas más universales: "Pues, así como para examinar a fondo las cosas naturales, procuramos investigar, antes de nada, las cosas más universales y comunes a toda la naturaleza, a saber, el movimiento y reposo, así como sus leyes y sus reglas, que la naturaleza siempre observa y según las cuales actúa continuamente; así también, lo primero que hay que buscar por la historia de la Escritura es aquello que es lo más universal y que constituye la base y el fundamento de toda la Escritura, y que todos los profetas, en fin, recomiendan en ella como doctrina eterna y a más útil para todos los mortales. Por ejemplo, que existe un Dios único y omnipotente, el único que debe ser adorado, que cuida de todos y ama ante todo a aquellos que le adoran y aman al prójimo como a sí mismos, etc." (72).

Esta doctrina universalmente enseñada en la Escritura es la que Spinoza formulará en el capítulo XIV del TTP como los únicos dogmas de la fe universal o católica o fundamentos en que se apoya el objetivo último de la Escritura: la obediencia. Se trata de hecho de un *credo mínimo* del que se han eliminado todas las cuestiones que han dado lugar a controversias y luchas doctrinales, y que está todo él sacado de la Escritura misma. Escribe Spinoza: "Tampoco sentiré, pues, ningún reparo en enumerar los dogmas de la fe universal..., pues todos deben tender a esto: que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo. A partir de aquí resulta fácil determinarlos todos, pues son únicamente los siguientes:

1. Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, o modelo de la verdadera vida; ya que, quien ignora o no cree que él exista, no puede obedecerlo ni reconocerlo como juez.



2. Dios es único. Nadie puede dudar que también esto se requiere absolutamente para la suprema devoción, admiración y amor a Dios, dado que la devoción, la admiración y el amor sólo surgirán de la excelencia de un ser sobre los demás.

3. Que está presente en todas partes o todo le es manifiesto. Si se creyera que las cosas le estaban ocultas o se ignora que él las ve todas, se dudaría de la equidad de su justicia, con la que todo lo dirige, o se la ignoraría.

4. Dios tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado por un derecho, sino por su absoluto beneplácito y por su gracia singular, ya que todos sin excepción están obligados a obedecerla, pero él a nadie.

5. El culto a Dios y su obediencia consisten exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo.

6. Sólo se salvan aquellos que obedecen a Dios según esta forma de vida; en cambio los demás, los que viven bajo el imperio de los placeres, se condenan. Si los hombres no creyeran firmemente eso, no habría razón para que decidieran obedecer a Dios antes que a los placeres.

7. Finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepienten. En efecto, no hay nadie que no peque. Por tanto, si no se admitiera esto, todos desesperarían de su salvación y no habría motivo alguno para que creyeran que Dios es misericordioso. En cambio, quien cree firmemente esto, a saber, que Dios perdona los pecados de los hombres por la misericordia y la gracia con que lo dirige todo, y se inflama más, por eso mismo, en el amor de Dios, ése conoció realmente a Cristo según el Espíritu, y Cristo está en él.

”Nadie puede ignorar que es necesario, ante todo, conocer todas estas cosas para que los hombres, sin excepción, pueden obedecer a Dios

según el precepto de la ley antes explicado, pues, si se suprime alguna de ellas, se suprime la obediencia” (73).

El método conduce, pues, a estas enseñanzas universales y mínimas en que se resume toda la Escritura. En ningún lugar se encuentran así formuladas, pero están implícitas allí donde se exhorta a vivir la justicia y la caridad. ¿Fue esta la enseñanza de Cristo? Spinoza no lo demuestra en el II, pero casi lo da por supuesto. Desde luego, el Evangelio en su proclamación de una fe universal interior, los refleja mejor que el Antiguo Testamento. Ni Moisés, ni los profetas, ni tan siquiera los apóstoles limitaron su predicación a estas verdades (74). Es lícito pensar que Cristo, en virtud de su excepcional unión con Dios, haya predicado solamente estas verdades necesarias para la obediencia (75).

Esta doctrina universal puede, ciertamente, ser interpretada de diversas maneras. Todo creyente tiene derecho a hacerlo. Lo que ya no le es lícito es querer imponer su interpretación a los demás. Las interpretaciones quedan en sí mismas fuera de lo que es obligatorio creer para salvarse (76).

2) Conocida esta doctrina universal, se entrará en el estudio de las enseñanzas menos universales, pero que se refieren al uso común de la vida y que son como consecuencia de esta doctrina universal. Es el caso, por ejemplo, de las enseñanzas sobre las acciones particulares externas verdaderamente virtuosas y que sólo pueden darse en una ocasión dada, pero que sería erróneo y perjudicial generalizar (“Si alguien te abofetea en la mejilla derecha, vuélvela también la otra...”, por ejemplo). Todo lo que parezca oscuro y ambiguo en estas enseñanzas deberá ser esclarecido y determinado desde la doctrina universal. Si se descubren contradicciones, se indagarán las circunstancias, tiempo y lugar, así como los destinatarios etc., lo que permitirá normalmente resolverlas (77).

3) El resto de la doctrina de la Escritura pertenece ya al campo de la especulación. Y, como sabemos, toda doctrina de orden especulativo contenida en la Escritura es expresión de las ideas opiniones o prejuicios de cada profeta y de su época, y de suyo nada tienen que ver con la Palabra de Dios. No es fácil conocer bien esta doctrina, pues los profetas difieren mucho unos de otros, sus narraciones están adaptadas a la mentalidad de cada época, etc., lo que imposibilita interpretar los textos oscuros de un profeta por los textos claros de otro. En el estudio de esta doctrina se procederá también de lo universal a lo particular: se indagará qué es un profeta y qué una revelación, qué la ley divina, qué un milagro, etc., y de ahí se descenderá a las opiniones propias de cada profeta para alcanzar de esta forma el sentido exacto de cada revelación, de cada narración, de cada milagro, etc. Advierte Spinoza que en este punto son muchas las precauciones que hay que tomar para no confundir el pensamiento propio de los profetas e historiadores con la Palabra de Dios o el pensamiento del Espíritu Santo (78).

Aquí termina el método exegético propiamente dicho; su objetivo es determinar el "sentido" de los textos. Es el único fiable y seguro, pues, como ya señalamos, no podemos apelar a una tradición directa ni mucho menos recurrir a la autoridad de un pontífice infalible. Cuando la religión revelada era al mismo tiempo ley civil, como en el Estado de los hebreos, no se podía dejar el criterio de cada cual su interpretación. Pero aquella situación se acabó, y ahora la religión consiste fundamentalmente en actos internos, como la simplicidad y el candor del alma, y no está sujeta a ningún canon, a ninguna autoridad pública, a ningún criterio externo. En consecuencia, cada individuo tiene un derecho soberano y una soberana autoridad para juzgar cada uno tiene autoridad para interpretar la Escritura, la conclusión es que no puede haber más regla de

interpretación que la "luz natural" común a todos, es decir, el método racional que se acaba de exponer (79).

### 3.3. El discernimiento de la razón

Terminado el trabajo exegético de determinación del "sentido", debe entrar en juego el discernimiento de la razón. La Escritura, en sí misma considerada, no es norma de verdad. El criterio último de verdad es siempre la razón. Spinoza ya estableció esto en su crítica a Alpakhar.

La razón está presente ya en los distintos momentos que hemos distinguido en el método, pero lo está en su aspecto "formal": todo el método de interpretación se basa en la "luz natural", en el sentido de que todos los pasos y todos los procedimientos para establecer el "sentido" son racionales, trabajo de la razón, pero de la razón formalmente considerada, esto es, como un método científico (80). Pero ya lo sabemos: la razón así entendida sólo tiene competencia para determinar el "sentido". Hace falta un segundo momento en el que la razón entre en juego como criterio de "verdad": hay que usar del juicio y de la razón para poder dar nuestro asentimiento al "sentido" (81). El "sentido" claro de la Escritura debe pasar, pues, por la crítica de la razón, y sólo cuando ella no encuentre nada en él que le sea contrario, se podrá afirmar que dicho "sentido", además de manifiesto, es "verdadero". Es claro que ahora el concepto "razón" no tiene un sentido formal, sino que se identifica con "filosofía" y, concretamente, con la única verdadera filosofía: la de Spinoza. Es imposible pedirle a un hombre que se adhiera a la Escritura si ve en ella cosas absurdas y contrasentidos, y sólo desde la *Ethica*, expresión de la verdadera filosofía, se podrá decidir la verdad de la Escritura, el mandato

de practicar la justicia y la caridad, coincide, aunque sólo a nivel de conclusión sin premisas, con lo enseñado por la razón (82).

Es evidente que Spinoza rompe en este punto la tesis de la autonomía de la fe frente a la filosofía. Defiende enérgicamente esta autonomía cuando quiere liberar a la filosofía de la tutela de la religión; pero es firme convicción suya que la filosofía es por naturaleza superior a la verdadera religión, aunque en la práctica, y dado que la mayoría de los hombres no pueden alcanzar el grado de filósofos, aconseja que la religión revelada, que es fe y obediencia, y la religión filosófica, que es verdadero conocimiento, se mantengan en mutua independencia.

La hermenéutica de Spinoza ofrece, pues, estos dos aspectos que hay que procurar no confundir: por un lado, lo que llamamos "método histórico y crítico" de interpretar la Escritura; por otro, el aspecto de "crítica metafísica", cuya finalidad es juzgar la verdad del sentido desde las posiciones doctrinales que el propio intérprete admite como verdaderas, es decir, desde su filosofía. Estos dos aspectos se dan necesariamente en todo proyecto exegético global (83), pero hay que distinguirlos cuidadosamente. En el caso concreto de Spinoza, la función de su filosofía como principio hermenéutico es mucho más importante de lo que él estaría dispuesto a reconocer (84).

#### IV.- CONCLUSIÓN

El resultado principal de la aplicación del método de Spinoza es la desacralización de la Escritura. La Biblia, como libro, pierde el privilegio que todas las Iglesias le conceden; debe ser estudiada como un monumento literario del pasado y aplicársele los mismos procedimientos que se usan para el estudio de cualquier libro antiguo. En su materialidad

o literalidad, la Biblia es un libro más. Tal actitud fue considerada blasfema en su tiempo.

En lo referente al texto mismo, los resultados son también demoledores para la mentalidad de su época. Pasa revista a todos los libros del Antiguo Testamento investigando su autenticidad, integridad, errores de atribución, etc. Nunca afirma sus conclusiones con certeza total, pero el impacto que produjo fue inmenso: Moisés no escribió el Pentateuco, o sólo una ínfima parte de él, y lo mismo afirma de las restantes atribuciones del Antiguo Testamento; los libros fueron retocados, corregidos y seleccionados por hombres posteriores; contienen alteraciones y nos han llegado de forma defectuosa, etc. El encabezamiento mismo del capítulo VIII del TTP es ya una provocación: "Cap. VIII. En él se prueba que el Pentateuco y los libros de Josué, de los Jueces, de Rut, de Samuel y de los Reyes no son autógrafos. Se investiga después si los escritores de todos estos libros fueron varios o uno solo y quién sea éste" (85). Hoy día esta actitud ante la Biblia no escandaliza a nadie. Es más, el método spinoziano, en lo que tiene de criterios científicos de exégesis, fue ganando terreno y puede ser considerado como precursor de lo que en los siglos XIX y XX pasa por método científico de interpretar de Escritura (86), y ello en el seno de cualquier confesión cristiana. Pero en su tiempo realizó un trabajo demoledor.

Y en cuanto al contenido, la validez de la interpretación y crítica de la religión revelada judeo-cristiana está en función de la validez racional, sí se puede hablar así, de la propia filosofía spinozista. En este punto los resultados dependen no tanto del método exegético en sí mismo cuanto de los presupuestos metafísicos que lo sostienen. Pero hay que reconocer, con todo, que la crítica bíblica spinoziana ha constituido uno de los factores más importantes que desencadenaron el proceso de desintegración ideológica de una cierta forma de ver el cristianismo. La

desacralización o desmitificación de la Biblia supuso desprecio, para unos, y sospecha, para otros, de cara a la doctrina revelada y a su autoridad. Los resultados concretos los hemos ido ya enumerando a lo largo de la exposición. Detengámonos solamente en lo siguiente:

(1) La Escritura o Revelación no enseña profundas verdades sobre Dios, hombre, mundo, etc; no es orden cognoscitivo, sino *práctico*. No contiene "conocimiento", sino que prescribe *obediencia*. Lo que para el filósofo es "verdad eterna", para el profeta y creyente es "mandato divino", fórmula que más tarde recogerá Kant para definir también la religión revelada. De hecho, la religión revelada es una moral que ignora sus fundamentos; esto es, una moral que se ignora a sí misma. De ahí la superioridad de la filosofía: ésta es, entre otras cosas, la religión que ha llegado a ser plenamente consciente de sí misma.

(2) Con esta devaluación teórica de la religión, Spinoza pretende varias cosas: Primera, garantizar, frente a la teología, la libertad de pensamiento para el filósofo; segunda, formular una religión universal que sólo contenga doctrinas que hagan posible la obediencia y que, por ello mismo, no pueda ser causa de controversia, luchas, partidos, etc., sino que, por el contrario, favorezca la concordia y la paz; tercera, dejar a cada uno el juicio libre para que interprete la religión de forma que le sea posible aceptarla. Y todo ello lo he presentado como una conclusión lógica de una interpretación correcta de la Biblia, para así eliminar los escrúpulos de los cristianos liberales.

(3) Hay, finalmente, una conclusión, sólo en parte explicitada, pero que es de capital importancia. Spinoza, lo sabemos, concede a cada uno libertad de pensar lo que quiera en materia de religión, pues esto es un derecho que nadie puede transferir a nadie; al igual que el derecho de libertad de pensamiento: "Nadie puede transferir el derecho de religión o rendir culto a Dios" (87). Pero cuando esto dice se refiere siempre a la

"religión interior", al "culto interior", "a los medios por los que la mente se dispone internamente a dar culto a Dios con toda sinceridad" (88): lo que podríamos llamar Reino de Dios espiritual o Iglesia invisible. Pero este "reino interior" es, tratándose de una religión revelada, una ilusión más que una realidad. Ahora bien, el "culto exterior" o verdadero "Reino de Dios" es aquel "en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto", por lo que "Dios no reina sobre los hombres sino a través de aquellos que tienen el poder del Estado" (89). Así pues, si la religión revelada consiste exclusivamente en el mandato de practicar la justicia y la caridad, es obvio para Spinoza que el ejercicio de esa religión sólo puede llevarse a cabo por medio del Poder Civil o Estado, que da fuerza de ley a ese precepto. Pero Spinoza va aún más lejos: de suyo en la naturaleza no hay valores, o mejor, los valores que hay son subjetivos, relativos y contrapuestos; sólo cuando los individuos transfieren su "derecho natural" al Poder Civil pueden adquirir esos valores universalidad y obligatoriedad, pero siempre política. Es decir, sólo el Estado, por el derecho transferido a él, puede dar contenido a las ideas de "bien", "justicia", "caridad", etc. y al mismo tiempo, dictar leyes que obliguen a vivir según el bien, la justicia, etc. Y la consecuencia en lo que respecta a la religión revelada es clara: el Estado es el que determina y concreta su *contenido* (qué es la caridad, qué la justicia...), y el modo de practicarlo; y el Estado es el que *da fuerza de ley* al precepto religioso. La religión revelada queda así, en su contenido y en su obligatoriedad, sometida al Estado, que es su auténtico intérprete y su único defensor (90). De donde resulta, finalmente, que la verdadera piedad para con la Patria y que obedecer a Dios no es otra cosa que obedecer las leyes dictadas por la Potestad Suprema (91). La devaluación teórica de la religión revelada y su reducción al orden de la práctica implica esta total sumisión al Estado.



## NOTAS

(\*) Utilizo la edición de J. VAL VLOTEN y J. P.LAND, *Benedicti De Spinoza Opera quodquod reperta sunt*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1895, 3 volúmenes.

Empleo una sola sigla: TTP para el *Tractatus Theologico-Politicus*. En las citas, el número romano entre paréntesis indica el volumen de la edición en que se encuentra el texto y los números árabes, las páginas.

Cuando reproduzco un texto de Spinoza adopto la excelente versión castellana de A. DOMÍNGUEZ (Alianza Ed., Madrid, 1986).

(1) Sobre el conocimiento imaginativo, cfr. J. GARRIDO, *La imaginación sobre Spinoza*, en *Anales Valentinus* 6 (1977) 323-355. Allí encontrará el lector bibliografía sobre el tema. Señalo solamente el libro de F. MIGNINI, *Ars Imaginandi*, Ed. Scientifiche Italiana; Nápoles, 1981, que hace un amplio estudio sobre la imaginación con Spinoza en especial atención a la teoría del arte.

(2) TTP, *Praefatio*, (I) 351.

(3) TTP XII; (II) 95.

(4) *Epistola XXX*, (II) 305.

(5) La fuerte reacción contra Spinoza muestra claramente que sus contemporáneos, e incluso algunos de los cristianos amigos suyos, vieron en el TTP un libro subversivo que rebasaba los límites de lo que entonces era pensable. El hecho es más significativo por cuanto en Holanda, a lo largo del siglo XVI, con Erasmo a la cabeza, y la primera mitad del XVII, se había ido creando un clima intelectual en materia religioso-política favorable a la tolerancia. Esta amplia corriente de pensamiento liberal, desde posiciones diferentes y con propósitos diversos, convergía en tres direcciones: 1ª) acentuar el carácter de *vida* de la religión, dejando en la sombra, por estériles, las disputas teológicas: El cristianismo es ante todo *vida* (dimensión *práctica*); 2ª) buscar algo así como un *credo mínimo y común* en el que todos pudieran encontrar lo fundamental de su fe y que pusiera fin a las interminables controversias; 3ª) subrayar la *dimensión espiritual* de la auténtica

Iglesia de Cristo, inclinándose progresivamente hacia la teoría de la sumisión de las "cosas sagradas" en tanto que expresión de la Iglesia visible, al poder civil o estatal (es el problema del *jus circa sacra*). Figuras de este amplio movimiento son S. Castellion, S. Frank, Acontius, Salmasius, Constans, Grotius, etc. (Para el estudio de este período: D. NOBBS, *Theocracy and Toleration. A study of the Disputes in Dutch calvinism from 1580 to 1650*, Cambridge, 1958; L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976, sobre todo pág. 189-213; A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris, 1984, pág 73-104; es, por supuesto, de necesaria consulta, el ya clásico estudio de M. FRANCÉS, *Spinoza dans le pays néerlandais de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Alcan, Paris 1937; y muy útil por el estudio hace de algunos de los miembros del llamado círculo spinoziano, L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, Gallimard, Paris, 1969, Puede también consultarse al respecto el trabajo de C. GALLICET-CALVETTI, *Spinoza, I presupposti teoretici dell'erenismo etico*, Vita e Pensiero, Milan, 1968, especialmente pág. 223-246).

En Spinoza se encuentran estas tres líneas de pensamiento y se puede afirmar que en este punto es poco original. Pero estas ideas están trabadas con su sistema metafísico y repensadas tan a fondo, que de hecho su doctrina suponía una extrema radicalización de las mismas, radicalización que sus contemporáneos juzgaron inaceptable. A. NEGRI ha llamado "anomalía salvaje" a esta radicalización y ha realizado, desde este presupuesto, un original, aunque muy discutible, estudio sobre "poder" y "potencia" en Spinoza (*L'Anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milan, 1981).

(6) TTP VII, (II) 50.

Cfr. A. MALET, *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, Les Belles Lettres, Paris, 1966 (Publications de l'Université de Dijon, XXXV), pp. 190, nota 1.

(8) TTP VII, (II) 49-50.

(9) TTP VII, (II) 51.

(10) TTP VII, (II) 51

(11) TTP VII, (II) 50-51.

(12) MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Ed. Nacional, Madrid, 1983, pág 312-313.

Traducción castellana de D. GONZALO MAESO.

(13) TTP VII, (II) 51-52.

(14) TTP VII, (II) 52.

(15) TTP VII, (II) 52; cfr. también II, (I) 371-384.

(16) TTP VII, (II) 53.

(17) TTP VII, (II) 53-54.

(18) TTP VII, (II) 54.

(19) TTP VII, (II) 52-53.

(20) TTP VII, (II) 52 y 54.

(21) TTP VII (II) 53. La interpretación que ofrece ZAC (*Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, P.U.F., Paris, 1965, pág. 19-22), de esta crítica de Spinoza a Maimónides, sobre todo su punto cuarto, me parece desacertada. Según Spinoza, la interpretación de Maimónides es absurda porque es fantástica, en consecuencia sobre el punto primero que señala ZAC o hay que integrarlo en el cuarto. Cfr. sobre esto MALET, *Le traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, pág. 190.

(22) TTP XV, (II) 113. Sobre la relación entre Maimónides y Spinoza: L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965, pág 147-192; S. ZAC, "Spinoza, critique de Maimónides", en *Les Études Philosophiques de l'Écriture*, pág. 16-22; id., *Philosophie Theologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1979, pág. 85-95.

(23) Escribe MALET en *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, pag. 230, nota 2: "La interpretación filosófica que dio Maimónides de la Biblia levantó una violenta oposición entre los judíos. Sus adversarios no dudaron en apelar contra él a la Inquisición Católica. David Qimhi quiso defenderle y escribió en este sentido a Alpaxhar, el hombre más reputado de la comunidad de

Por ejemplo, tenía tres Gramáticas de hebreo, y él mismo escribió *Compendium Gramatices linguae hebraeae*, que dejó inacabado (III) 253-356; dos diccionarios rabínicos, la *Biblia* rabínica de Johannes Buxtorf y otra Biblia hebraica con comentarios, una traducción española del Antiguo Testamento y dos traducciones latinas, una de Tremellius y Fr. Junius, y otra de Santa Paganini, completas. También poseía diversos comentarios bíblicos y tratados talmúdicos, la *Guía de perplejos* de Maimónides, la traducción del Nuevo Testamento de Tremelli y, por último, la obra de Isaac de Peyrere *Preadamitae* de 1655.

Sobre la Biblioteca de Spinoza, cfr. J. PREPOSIET, *Bibliographie spinoziste*, Les Belles Lettres, Paris, 1973, en cuya segunda parte recoge textos y documentos difícilmente encontrables hoy; en las págs 339-343 se encuentra el inventario de la biblioteca de Spinoza, que Preposit toma de J. FREUDENTAL. Cfr. también P. VULLIAUD, *Spinoza d'après les livres de sa Bibliothèque*, CHacornet, Paris, 1934. No entra dentro de mi propósito estudiar las fuentes de Spinoza en lo referente al método de interpretar de Escritura. Digamos solamente que, aunque Spinoza critica duramente a Maimónides, su influencia es grande. En TTP VIII (II) 56, cita Spinoza su deuda respecto un tal Aben Hezra, a quien llama hombre de espíritu bastante libre y de no mediocre erudición. En cuanto a la posible influencia de Hobbes, me parece acertada la opinión de ZAC (*Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, págs. 60-63, según la cual, a pesar de las múltiples coincidencias, la finalidad que persigue Spinoza es distinta de la de Hobbes, a lo que hay que añadir que éste no poseía en absoluto la erudición bíblica de Spinoza.

Los estudiosos y comentaristas franceses de Spinoza se han ocupado también abundantemente de la relación entre el TTP y *L'Histoire Critique du Vieux Testament* de R. Simon. P. AUVRAY aporta una solución que em parece convincente en su trabajo "Richard Simon et Spinoza", en *Religion, érudition et critique à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup>*, P.U.F., Paris, 1968, pág. 201-214.

(62) TTP VII, (II) 44.

- (63) TTP VII, (II) 44 y 45.
- (64) TTP VII, (II) 38.
- (65) TTP VII, (II) 38-39.
- (66) TTP VII, (II) 38-39.
- (67) TTP VII, (II) 39.
- (68) TTP VII, (II) 39.
- (69) TTP VII, (II) 39.
- (70) TTP VII, (II) 40.
- (71) TTP VII, (II) 40-41.
- (72) TTP VII, (II) 41-42.
- (73) TTP XIV, (II) 110-111.
- (74) TTP II, (I) 378-382.
- (75) TTP XIV, (II) 107; cfr. J. GARRIDO, "Spinoza y la interpretación del cristianismo", págs. 125-165.
- (76) TTP XIV, (II) 111-112; cfr. también VIII, (II) 54-55.
- (77) TTP VII, (II) 42.
- (78) TTP VII, (II) 42-44.
- (78) TTP VII, (II) 42-44.
- (79) TTP VII, (II) 44 y 54-55.
- (80) TTP VII, (II) 50.
- (81) TTP XIV, (II) 107; XV, (II) 114: " Verum quidem est, Scripturam per Scripturam explicandam esse, quandiu de solo orationum sensu et mente Prophetarum laboramus; sed postquam verum sensum eruimus, necessario iudicio et Ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus", Cr. también *Epistola XXI*, (II) 275-276.
- (82) TTP VII, (II) 49; XII, (II) 100; XIII, (II) 102.
- (83) Tomo esta distinción entre "crítica científica" y "crítica metafísica" de L. STRAUS, *Spinoza's Critique of Religion*, págs. 262-263. Sobre la inevitabilidad de estos dos momentos en todo trabajo exgético, cfr. G. VAN RIET, "Exégèse et

Philosophie”, en Philosophie et Religion. P. Universitaires. Louvain, 1970, págs. 393-396.

(84) Creo que ZAC (*Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, págs.122-142) no entiende correctamente el pensamiento de Spinoza sobre la función de la razón en la Escritura, debido, en mi opinión, a no querer distinguir entre “el aspecto formal” de la razón y la razón “como contenido”. En su lugar propone la distinción entre “sentido amplio” de razón, lo que le lleva a hacer una exégesis inexacta del texto citado en la nota 81 (TTP XV, (II) 114). Spinoza se opone resueltamente a Alpakhar y frente a él afirma que el “sentido” de la Escritura se determina por la Escritura sola, pero que para poder aceptar como válido para mí, es decir, como “verdadero”, dicho sentido, hay que indagar si no se opone a la razón, es decir, a la verdad racional. El contexto indica claramente, además, que Spinoza no se está refiriendo al acuerdo de la revelación con el sentido común (razón en sentido amplio), sino con las proposiciones que cada uno juzgue verdaderas. Por ello, la comparación de este texto de Spinoza con la *Annotatio VIII*, (II) 177, carece de sentido.

(85) TTP VIII, (II) 55; lo mismo hay que decir de los capítulos IX, (II) 66 y ss. X, (II) 87 y ss.

(86) A. LODS afirma (cfr. *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Payot, Paris, 1950, págs. 89-90) que Spinoza diseña en el TTP el programa de las ciencias bíblicas tal como el siglo XIX lo concibió y realizó. Ya antes RENAN había dicho que Spinoza debía ser considerado como el Bacon de la exégesis (cfr. “L'exégèse biblique et l'esprit français”, en Revue des Deux Mondes, nov. 1865, pág. 240; citado por G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, t. 2, Payot, Paris, 1968, pág. 382.

Una larga discusión sobre la exactitud del método de Spinoza se encuentra en ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, págs. 165-218. Sobre el valor del método y su comparación de la Escritura, cfr. MALET, *Le Traité Theologico-Politique*; escrito desde una óptica protestante tal vez ello presta poca atención el autor a la unidad del pensamiento bíblico de Spinoza con sus ideas filosóficas, centrándose

más en la validez de su interpretación positiva. Puede consultarse también con provecho S. BRETON, *Spinoza, thèologie et politique* Desclée, Paris, 1977, págs. 29-48; G. DI LUCA, *Critica della religione in Spinoza*, L. U. Japadre Editore, l'Aquila, 1982, págs. 47-58; J. PREPOSIET, *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, Paris, 1967, págs. 142-166; A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, págs. 105-126.

(87) *Tractatus Politicus* VII, 26, (I) 309: "Religionis sive Deum colendi jus nemo in alium tranferre potest". Cfr. también: TTP VIII, (II) 54-55; XVI, (II) 129; XVIII (II) 154; XIX, (II) 156-157.

(88) TTP XIX, (II) 157.

(89) TTP XIX, (II) 157.

(90) TTP XVI, (II) 121-124; 127 ss.; XVIII, (II) 153-154; XIX, (II) 157 ss.; *Tractatus Politicus* II, (I) 271-279; IV, 1-4, (I) 285-287.

(91) TTP XIX, (II) 159-161; XX, (II) 168.





*Taula*  
(UIB) núm. 9 Juny 1988

## MARGEN Y CENTRO

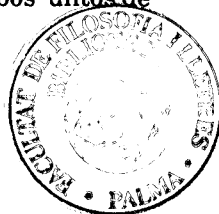
DOS FORMAS DE CRÍTICA (HEGEL / DERRIDA) A LA FILOSOFÍA  
DEL ESTADO DE SPINOZA Y HEGEL \*

**Hans-Christian Lucas (Bochum)**

### INTRODUCCIÓN

En el texto siguiente se comparan aspectos de la filosofía del estado de Hegel con la de Spinoza. Es una comparación que se aparta de la forma habitual de confrontar a Hegel y Spinoza. Por lo general cuando se relacionan sus filosofías, la atención se concentra sobre el complejo de tesis fundamentales de ambos filósofos, es decir sobre la famosa transformación de la sustancia en sujeto (1). La aproximación al sistema de Spinoza desde el ángulo de la filosofía del estado parece poner en el centro de la interrogación un problema *marginal*. Para la historia de las influencias (*Wirkungsgeschichte*) de la filosofía hegeliana, en cambio, la filosofía del estado se ha revelado como un *centro* del interés y de la crítica a su sistema. La discusión con Spinoza y el spinozismo, empero, ha sido más bien desplazada por Hegel, en el marco de esta temática, hacia el *margen*.

En la medida que la comparación de ambos filosofemas debe implicar al mismo tiempo una interrogación crítica de ambos *untos de*



vista filosóficos, se unen aquí dos métodos de tratamiento de posiciones históricas de la filosofía, que aparentemente, según sus propias pretensiones, aparecerían como inconciliables. –Se trata por un lado del programa hegeliano de la *superación (Aufhebung) dialéctica* de posiciones filosóficas, que se dirige al *centro* de los filosofemas y, por otro lado, del método de Jacques Derrida, es decir de la lectura deconstructiva que procura acceder al centro de los textos desde sus *márgenes* (significativamente, el título de uno de los libros más importantes para la metodología de Derrida es *Marges*). Ambos métodos no se conforman con una hermenéutica que ha inscrito en sus estandartes la comprensión como el modo fundamental de acceso a los textos.

Una primera explicación de este proceder metódico está directamente vinculada con el contenido a tratar aquí, puesto que Hegel escoge a Spinoza como paradigma para la exposición de su método histórico-filosófico. Algo semejante puede decirse de Derrida en relación a Hegel.

## I

Adelantando indirectamente un punto importante de la crítica de Hegel a Spinoza, hay que hacer referencia a la Introducción de Hegel a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Allí establece que, así como "la filosofía es sistema en desarrollo" así también lo es "la historia de la filosofía" (2). Consecuentemente, para Hegel sistema, desarrollo e historia forman una armonía impresionante. Dado que en su propia filosofía la *Ciencia de la Lógica* forma el corpus fundamental, que, en la medida que unifica lógica, ontología, metafísica –quizá desde nuestro punto de vista actual se podría agregar: teoría de las ciencias– junta disciplinas que para la filosofía escolar alemana (*Schulphilosophie*)

parecen no poder juntarse, el problema fundamental para el punto de vista filosófico de Hegel lo constituye la coordinación de lógica e historia. Hegel lo resuelve apelando a un postulado audaz: "Yo afirmo, que si a los conceptos fundamentales de los sistemas que han surgido en la historia se les saca el ropaje de todo lo que concierne puramente a su figura exterior, de su aplicación de lo particular y otras cosas semejantes: entonces se obtiene los diferentes grados de la determinación de la idea misma en su concepto lógico" (3). Por lo tanto, para Hegel la ordenación del transcurso de la historia de la filosofía y la secuencia conceptual ontológico-lógica es "en general ... la misma" (4). Con ello se descarta, por de pronto, que la historia de la filosofía pueda ser considerada como una secuencia arbitraria de errores. Pero de otro lado tampoco puede ser válido para Hegel el que debe convertirse llanamente en adherente de un filósofo que lo haya precedido en el tiempo. Su tarea es, por lo tanto, demostrar que las posiciones filosóficas que se han vuelto históricas son necesarias y verdaderas, pero aún así no son necesariamente nuestras posiciones.

El desarrollo desde la inmediatez y la abstracción hacia la concreción y la plenitud es la forma básica del movimiento que para Hegel se perfila en la lógica y en la historia. Por lo tanto las diversas filosofías no pueden simplemente ser colocadas una al lado de la otra, aunque Hegel por otra parte ha sido probablemente el primero que ha expuesto fundamentalmente la dignidad presente en cada una de las concepciones filosóficas. Según Hegel, la filosofía posterior debe, precisamente para ser más concreta y rica, contener en sí las anteriores, pero al mismo tiempo relativizarlas y criticarlas, es decir refutarlas en su pretensión de verdad.

En la *Ciencia de la Lógica* la crítica de la sustancia señala el paso de la lógica objetiva a la subjetiva, o dicho más excatamente: el paso de la "realidad", como última y más importante categoría de la "esencia", al "concepto". En Hegel, para la distinción de las tres partes o esferas de la

"Lógica" es decisiva la diferenciación del carácter de la movilidad al interior de estas esferas distinguidas pero mutuamente referidas. Un indicio breve pero expresivo al respecto lo aporta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830- § 161): "El avance del concepto ya no es un pasar a, ni un reflejarse en otro, sino *desarrollo*". La alteridad ocupa un lugar importante en las esferas del "Ser" y de la "Esencia", puesto que, por una parte, se trata de un pasar a otra cosa y, por otra parte, de un reflejarse en otro. Sólo en la esfera del "Concepto" se alcanza un grado de totalización que no admite alteridad a su lado: el concepto se desarrolla de tal modo, que en su progresión sólo progresa respecto de sí mismo en tanto que al hacerlo permanece en sí y consigo mismo. De este modo la alteridad en tanto que alteridad es eliminada.

La falsilla histórico-filosófica de este paso significativo al concepto lo constituye la filosofía de Spinoza, puesto que para Hegel "el sistema de Spinoza" es la filosofía, "que se sitúa en el punto de vista de la sustancia y permanece allí" (5). En la refutación de este sistema se trata ahora de exponer que la filosofía de Spinoza representa un punto de vista necesario "en el cual se sitúa el Absoluto" (ibid.), pero que sin embargo *no es el punto de vista más elevado*. Por ello el sistema no es falso, pero tampoco es cierto que sea el sistema cumbre y por ende el verdadero sistema. El sistema posterior, más elevado, verdadero o más verdadero debe contener en sí a este anterior, y éste debe en cierto modo contribuir a la plenitud del sistema posterior. Por ello, una refutación del sistema "no debe venir de afuera" (ibid.): "La auténtica refutación debe someterse a la fuerza del adversario y situarse en el ámbito de su poderío; agredirlo fuera de sí mismo y tener la razón donde él no está, no contribuye a la cosa. Por lo tanto la única refutación del spinozismo [aquí se alude naturalmente a la filosofía del propio Spinoza, y no p. ej. a una filosofía que se ha formado en adhesión a Spinoza] sólo puede consistir en que su punto de vista sea

reconocido en primer lugar como esencial y necesario, pero en segundo lugar que sea superado *desde sí mismo* en lo más elevado" (ibid., p. 15). Esta discusión y refutación dentro del ámbito del poderío y la fuerza de Spinoza ha de dirigirse, pues, al *centro* de su filosofía. La sustancia ha de ser elevada como relación, "relación de sustancialidad", luego esta relación debe ser conducida desde sí misma hasta el punto de vista más elevado de una subjetividad trascendental, que al mismo tiempo se muestra como núcleo de la ontología. Pero también debe ser conducida hasta el nivel de lo que Hegel llama el *concepto*. Hegel llama a este procedimiento "el desvelamiento de la sustancia", y esto significa para él lo mismo que la "génesis del concepto" (ibid.).

La expresión "desvelamiento" pone en claro que aquí se revela algo que antes estaba oculto. Se le ocultaba al propio autor del sistema, pero también a los receptores del mismo. En tanto que el punto de vista anterior es *recordado* (*erinnert*, que también significa interiorizado), desde un punto de vista superior se le impulsa a sí mismo fuera de sí, no a su periferia sino a un nivel más elevado, el que sin embargo ya estaba predispuesto en él, aunque de una manera *oculta*.

También en el caso de Derrida se trata de un desvelamiento: En tanto que se aproxima por ejemplo al pensamiento de Hegel sin guiarse por las reglas propias de su sistema, trata problemas y temáticas que desde una perspectiva inmanente al sistema corresponden más bien a la periferia. Uno de esos problemas, del que se ocupa en la colección de artículos que lleva el significativo título de *Marges de la Philosophie*, es la semiología como un centro oculto, pero designado por el propio Hegel ocasionalmente como "centro" (Enz. § 458) del sistema. Hegel dice ahí mismo en una nota: "Habitualmente se introduce en cualquier parte el *signo* y el *lenguaje* como *apéndice* de la psicología o también de la lógica, sin que se piense en su necesidad y en (sus) conexiones dentro del sistema

de la actividad de la inteligencia. Pero para el propio Hegel éste *no es "el verdadero lugar" del signo en el sistema*. Derrida saca de ello la siguiente conclusión: "*En dépit des apparences, la place de la sémiologie aurait donc été au centre, non en marge ou en appendice de la Logique de Hegel*" (6). Como *hilo conductor desvelante* de su lectura deconstructiva se vale Derrida de dos metáforas de Hegel para mostrar este centro oculto de la sistemática hegeliana.

Hegel escoge para designar a la inteligencia la metáfora del pozo (*Schacht, puits*): Por un lado la inteligencia es para él el "pozo nocturno en el que se conserva un mundo de infinitas imágenes y representaciones", por otro lado habla del "pozo carente de consciencia", pero éste significa para él "la universalidad *existente*, en la cual lo diferente todavía no está puesto como discreto". (Enz. § 453 Nota). Para el signo Hegel escoge la metáfora de la *pirámide*. Mas aquí debemos anteponer la característica general del signo según la manera de ver de Hegel: "El *signo* es cualquier intuición inmediata que presenta un contenido completamente distinto al que tiene para sí" (Enz. § 458 Nota). Metafóricamente Hegel lo expresa así: El signo es "la *pirámide* en la cual se pone y se conserva un alma ajena" (ibid.). Por lo tanto el signo es algo inmediato, cuyo contenido sui generis a Hegel no le interesa en absoluto. De hecho esto tiene un significado fundamental, sobre todo si tenemos en cuenta que Hegel ha expuesto más arriba en la *Enciclopedia* la relación de cuerpo y alma del hombre de tal manera que *el cuerpo es el signo del alma*: La "corporeidad" es "... *la exterioridad* como predicado, en la que el sujeto se refiere solamente a sí mismo. Esta exterioridad no se representa a sí misma, sino al alma, de la cual es *signo*" (Enz. § 411). Dejando de lado a Derrida, hay que llamar la atención en este contexto sobre el hecho de que Hegel sigue aquí claramente las huellas de la metafísica clásica de la sustancia, que sin embargo debe considerarse en el fondo como superada en su sistema.

Admitiendo el esquema lógico-lingüístico de sujeto-predicado para exponer una relación ontológica, se le convierte éste bajo cuerda, y a pesar de su uso convencional del lenguaje, en el esquema de sustancia-atributo de la metafísica, que para él es propiamente "del pasado" (*die "vormalige" Metaphysik*).

En el contexto de esta temática y en torno de las mencionadas metáforas para Derrida está claro que aquí quedan restos inadvertidos e impensados (en el doble sentido de la expresión *unbedacht*) en los que se revela la incapacidad de la sistemática hegeliana de pensar determinadas formas de la alteridad, de lo ajeno, obscuro, nocturno, sin arrancarlas de la conexión de sentido que les son propias: "Bien entendu, toute cette logique, cette syntaxe, ces propositions, ces concepts, ces noms, ce langage de Hegel –et, jusqu'à un certain point, celui-ci–, sont engagés dans le système de cet impouvoir, de cette incapacité structurelle de penser sans relève" (7). En su muy complejo y multifacético libro *Glas* (8) establece por un lado Derrida el *logos* como el centro que Hegel pone en su sistema y le contrapone como centro secreto la estructura de la familia, especialmente de la *familia determinada patriarcalmente*. Lo que queda entonces son restos que el sistema puede someter mediante la superación, pero que en último término no logra reducir. Estos restos son complejos problemáticos no integrables en el sistema de la familia patriarcal y que no obstante sí son nombrados por Hegel. Ellos representan una forma de alteridad dentro del sistema que son segregados prácticamente ilesos por el aparato digestivo de la superación y señalan así como lo ajeno no sólo en los márgenes, sino directamente un 'afuera' del sistema.

Ejemplo de esto constituye el cuerpo con sus funciones, especialmente la sexualidad; en un plano de mayor generalidad tienen este significado la naturaleza y todos los niveles del sistema que representan el papel de la naturaleza. Para estas 'exteriodades', que

dentro del sistema quedan como lo ajeno, lo otro, el sistema es en último término la pirámide "en la cual", como dice Hegel, "se pone y se conserva un alma ajena". Estos restos quedan en el sistema como en un pozo oscuro y carente de consciencia.

## II

La imagen filosófica de Spinoza consiste normalmente en la identificación de sustancia, Dios y naturaleza en severa e inflexible conexión con un método estrictamente racional, el *mos geometricus*. Esto es válido para el complejo de tesis fundamentales de su sistema y ha sido suficiente para provocar un rechazo centenario a su pensamiento. En tiempos recientes aporta un ejemplo al respecto Martin Heidegger. A pesar de estar atento a aquellos puntos decisivos que la tradición filosófica no ha advertido o que ha descuidado, en último término castiga a Spinoza no prestándole atención. Sin embargo, Heidegger destaca de hecho: "El único sistema completo, perfectamente estructurado en la conexión de sus fundamentos es la metafísica de Spinoza..." (9). Si bien Heidegger no se ocupa más de Spinoza, nombra dos puntos importantes, de significación decisiva para el juicio sobre la filosofía spinoziana: a) el título de su obra principal y b) su estructura. Ad A) anota Heidegger por una parte que la filosofía de Spinoza es una metafísica, es decir una "ciencia del ente en general". Pero por otra parte el título "expresa que la actividad y la actitud del hombre tiene una significación decisiva para el saber y la fundamentación del saber" (ibid). Esta característica de la empresa general de la *Ethica* de Spinoza expresa al mismo tiempo que para entender adecuadamente el comienzo o el fundamento debe tenerse a la vista la estructura general del todo. Por ello considera Heidegger que en



ad b) debe traer a la memoria la denominación de las cinco partes de la *Ethica* : "I. De Deo. II. De natura et origine mentis. III. De origine et natura affectuum. IV. De servitute humana seu de affectuum viribus. V. De potentia intellectus seu de libertate humana"(ibid.). Así pues, la mirada se aleja de la primera parte de la *Ethica* y se dirige también a sus otras partes. Sin embargo, la obra de Spinoza y con ello su sistema general parecen consistir sólomente en ese único libro. El *Tractatus Theologico-Politicus* y el *Tractatus Politicus* no reciben mención alguna de parte de Heidegger. Pero este enfoque de la obra de Spinoza no en ningún caso nuevo.

Como ejemplo considérese aquí una observación que S.H. Ewald, adelantó a su traducción alemana (la primera) del *Tractatus de Intellectus emendatione* y del *Tractatus Politicus*, que apareció en Leipzig en 1785: "Es posible demostrar, que las proposiciones de Macchiaveli, de Hobbes y de otros han sido más combatidas con armas de la teología. Pero a nadie le han ido tan mal como a Spinoza. Aquéllos todavía viven, como escritores filosóficos y políticos, en la memoria y en los escritos de sus descendientes, aún cuando siguen conservando la fama de herejía teológica y política. Spinoza, en cambio, ha sido completamente olvidado como escritor que se ha ocupado del objeto del derecho natural y del derecho político". Y Ewald destaca especialmente que, hasta donde él ha podido consultar, el *Tractatus Politicus* no ha sido nombrado por ningún escritor que haya trabajado estos temas (10). –La recepción y crítica de Spinoza en la así llamada "disputa sobre el spinozismo" (*Spinozismusstreit*) en Alemania de fines del siglo XVIII concuerda en lo esencial con este juicio de de Ewald, a pesar de que ya se cuenta incluso con una traducción alemana del *Tractatus Politicus*. El punto principal de la disputa es la fundamentación del sistema en la identificación de sustancia, Dios y naturaleza, que no es conciliable con la representación de un Dios

personal. Por lo tanto, al hacer culminar Jacobi su ataque a Spinoza con la acusación de ateísmo sigue por un lado una larga tradición a la que por cierto otorga nueva virulencia (11). También permanece dentro de ese esquema la forma debilitada de este reproche que encuentra su expresión en la denominación de la filosofía de Spinoza como cosmo-teísmo o panteísmo. Y lo mismo vale para la inversión del reproche, tal como la expone por ejemplo Hegel cuando designa al sistema de Spinoza como "acomismo" (12), en el que justamente no se niega la consistencia de Dios, sino la del mundo. En Jacobi y en Schelling se encuentran motivos para haber intentado un acceso distinto, a saber abordando la lectura de la *Ethica* desde su última parte, el libro quinto (13). Pero en último término se trata aquí también solamente de variaciones de la interpretación en el ámbito de las tesis fundamentales, a saber sí en el concepto de sustancia de Spinoza, –si es que se lo entiende bien, pero esto significaría también que se lo interpreta contra Spinoza – no se encuentra a pesar de todo una virtual concepción de la subjetividad o de la yoidad. En todo caso, este acceso se muestra en relación al camino habitual de la interpretación de Spinoza como un *camino desde un supuesto margen hacia el centro*.

Veamos el título de la quinta parte, que al mismo tiempo desvela el programa de esta parte de la *Ethica*: "De potentia intellectu seu de libertate humana". Aquí aparece, pues, potencia en la más estrecha conexión con *libertas*. Todo depende de cómo se traduzca el latín 'potentia'. La traducción alemana (14) más antigua procede con bastante libertad y traduce por *Kräfte* (fuerzas); conserva también esta expresión para traducir la formulación "potentia rationis" como *Kräfte der Vernunft*. Las últimas traducciones alemanas (15) ponen en los dos casos *Macht* (poder) por potencia. Las traducciones españolas parecen oscilar hasta hoy entre dos posibilidades: Angel Rodríguez Bachiller mantiene en ambos casos la expresión latina; por lo tanto, el título de la quinta parte queda para él

así: "De la *potencia* del entendimiento o de la libertad del hombre" (16). Finalmente, en Vidal Peña (17) el título dice así: "Del poder del entendimiento o de la libertad humana", aunque "potentia rationis" es traducido por "potencia de razón". También se podría traducir 'potentia' al alemán por '*Vermögen*', que significa en castellano 'capacidad'. La diferencia parece entonces evidente: Las expresiones '*Macht*' y 'poder' apuntan claramente a una dimensión de lo político, puesto que solamente allí se habla comúnmente de 'poder', aunque también es posible sentirse remitido a la tesis teológica fundamental de la 'omnipotencia' de Dios o del Dios 'todopoderoso'. Precisamente los textos filosóficos-políticos de Spinoza establecen una estrecha conexión entre estos ámbitos: Según Spinoza, para las cosas naturales vale lo que ellas necesitan de la misma 'potentia' (*Macht*, poder) para su nacimiento y para su perduración: *Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, qua existunt, consequenter qua operantur, nullam aliam esse posse, quam ipsam Dei aeternam potentiam* (18). De la ecuación *Deus sive Natura* (19) en la *Ethica* se sigue aquí ahora que el poder de Dios y el de la naturaleza se deben considerar equivalentes. Pero en la medida que el poder de Dios está en plena correspondencia con su derecho, lo está también con el derecho de la naturaleza. De ahí se deriva entonces el poder y el derecho de las cosas naturales como "derecho natural": En efecto, si el derecho de Dios se extiende sobre todo, sin limitación, y este derecho no expresa nada más que el poder divino, considerado como tal absolutamente libre, se sigue que el derecho natural de que goza toda realidad natural sea equivalente al grado de su poder, para existir y obrar. Pues el poder, gracias al cual cada una de ellas existe y obra, no es otro que el poder divino absolutamente libre, de por sí" (20).

La derivación directa del derecho natural o de la conexión de poder y de derecho para las 'cosas naturales' a partir de la identificación

de poder y derecho en el círculo interno descrito por la ecuación de "Deus sive Natura", puede ser expuesta trazando dos líneas temáticas: 1) Los dos atributos de la sustancia accesibles al conocimiento humano, pensamiento y extensión, expresan adecuadamente la esencia (o la naturaleza) de la sustancia (21). Las cosas naturales han de ser entendidas como modificaciones de la sustancia misma. Como tales modificaciones, expresan ellas a su vez la esencia (la naturaleza) de la sustancia. 2) El concepto de naturaleza está duplicado en sí mismo; la naturaleza se manifiesta para Spinoza sobre todo como principio creador (*natura naturans*) y como lo creado (*natura naturata*) a la vez. Pero la *natura naturans*, como principio creador, está presente en lo creado por ella, la *natura naturata* lo está en la medida que permanece inmanente a lo creado.

La conexión entre poderío del ser y justificación del ser (esto es en otras palabras, la conexión entre poder y derecho), que tiene efecto en la *natura naturans*, encuentra su expresión finita en entes finitos. En la filosofía de Spinoza se muestran con ello múltiples significaciones y variedad de capas de la expresión 'naturaleza' sobre las que se volverá más adelante. La conexión natural de poder y derecho, que constituye la base decisiva para la filosofía política de Spinoza, está, como expresión de la esencia de la sustancia, sólo aparentemente situada al margen del sistema spinoziano. Eso sí, se puede afirmar con sentido que una crítica concentrada exclusivamente en el centro ontológico-metafísico desplaza esta conexión al margen del sistema.

Pero en realidad éste no es el margen. El Estado, en su conexión interna –esto no necesita ser tratado aquí en detalle– (22) debe garantizar la seguridad de los ciudadanos, y en esa medida su meta es la paz; también tiene la posibilidad de promover el desarrollo de la forma de existencia propiamente humana, y en esa medida su meta es la libertad.

Todo esto no lo formula Spinoza en forma de postulados, no hay nada que resulte más ajeno a su intención que las utopías. Así como su *Ethica* se despliega según un *método geométrico*, así también debe exponer su política como una *geometría de la convivencia humana*. Ahora bien, aquí existen diferentes formas de clasificación: según Ernst Cassirer se expresa aquí un *mainstream* o una corriente importante de la teoría política del siglo XVII, a saber la repetición moderna de la ética estoica. Toni Negri estima que en el pensamiento de Spinoza acontece una feroz anomalía en relación a su época (23). Mientras el juicio sobre Spinoza permanece referido al marco del estado o de un estado no ve el peligroso margen.

El *margen* de este sistema se hace visible cuando se trata de la *violencia* política. Aquí no vamos a traer a colación la cuidadosa argumentación de Spinoza sobre la tortura (24). Pues esto podría ser desestimada por el propio Spinoza, haciendo notar que un estado que provoca indignación en la mayoría de los ciudadanos, siempre está en peligro de que éstos se unan contra él, esto es, que se conjuren como revolucionarios para volver a dar un lugar a la justicia (25). El *margen* se aclara con la *exposición de la relación de los estados entre sí*.

Un estado de naturaleza es supuesto por Spinoza, igual que por Hobbes, de un modo puramente hipotético-lógico. La salida del hombre del estado de naturaleza es presentada en forma tan poco convincente como en Hobbes. Con todo, Spinoza refuerza la idea de una convivencia pacífica de los ciudadanos, una concepción de su filosofía pacífica que defiende energéticamente contra Thomas Hobbes. En vistas a esta convivencia, la exposición del estado de naturaleza, que en realidad considera de ordinario como bárbaro, adquiere rasgos humanos, puesto que incluso en las sociedades más primitivas, que en cierto modo sirven de paradigma para el estado de naturaleza, presenta él la ayuda mutua de

los hombres como la única garantía de supervivencia. En la medida que la relación de los estados entre sí constituye el margen, en esa misma medida se vuelve también problemática, por efecto retroactivo, la presentación del hombre en sociedad, en relación al otro. La intersubjetividad es determinante para el sujeto, pero ambigua. Puesto que: 1) puede afirmarse que la concepción del *zoon politikon* sigue vigente al constatar Spinoza que el hombre no puede vivir fuera de una comunidad de derecho (26); 2) pero el Estado recibe su tarea de seguridad y paz debido a que los hombres, si bien son capaces de razón, la mayoría de las veces actúan de un modo irracional, dejándose llevar por afectos, y por ello se enfrentan como enemigos (27).

Sólo la segunda variante, que declara al hombre como enemigo del hombre le sirve a Spinoza para exponer la relación de los estados entre sí. Aquí podría hablarse directamente de un *principio de exclusión*. Por lo visto, los estados se comportan según Spinoza igual que los individuos. Por eso las exigencias de su actividad se orientan según la concepción de la racionalidad que ha desarrollado la *Ethica*. En ese sentido Spinoza ve que la mayor plenitud de poder la posee aquel estado que ejerce en forma más marcada la capacidad especial del hombre, la razón; el estado más racional es, pues, el más poderoso. La garantía del poder del estado radica en que la 'multitudo' de los ciudadanos del estado se sienten unidos en este sentido (28). Hegel denominará posteriormente a este poder "espíritu del pueblo" (*Volkgeist*) y lo valorará como la sustancia del estado.

Al no estar ya el estado amanezado por dentro, Spinoza fija la mirada en la posible amenaza exterior. En su intención siempre recalcada de limitarse a describir la realidad, ve a todo estado bajo la amenaza de ser sometido a otro. Si bien ya para Spinoza una política de alianzas promete ser una ayuda (29), la base de esta concepción es, ante todo, el *principio de la exclusión*, puesto que Spinoza constata que los estados son

enemigos entre sí por naturaleza. Aquí remite a una figura conocida ya desde Hobbes: "Homines enim in statu naturali hostes sunt" (30). El estado de naturaleza, supuesto por lo general como hipotético-lógico e intemporal, es, en lo que respecta a la relación entre los estados, manifiestamente ya en el siglo XVII una cruel realidad. Según Spinoza no existe ninguna posibilidad de impedir que el estado actúe como un individuo incivilizado. De acuerdo con su descripción se trata de una cuestión de autoafirmación o sometimiento. La cuestión de la paz entre estados es ante todo la cuestión del sometimiento forzado o voluntario de uno de los contrincantes.

Hay que hacerse la pregunta, si era necesaria la empresa de la *Ethica* para llegar a ese resultado. Esta pregunta se hace más urgente si se tiene en cuenta que, junto con el intento explícito de rehabilitar a Machiavelli como persona y como teórico (31), surge una forma de citación indocumentada del mismo, precisamente en aquellos ámbitos que han permitido al maquiavelismo surtir efecto como emblema de una demonología de la teoría política (32). Para verificar esta afirmación es inevitable traer a colación dos citas algo largas: "La guerra sólo debe ser iniciada para procurar la paz, en el sentido de que al terminar se suspenda toda violencia armada. Por lo tanto, si por el derecho de la guerra han sido tomadas ciudades y el enemigo ha sido sometido, entonces las condiciones de la paz han de ser planteadas de tal modo que las ciudades tomadas no tengan que ser mantenidas por guarniciones, sino que se reconozca al enemigo, si es que acepta el tratado de paz, la posibilidad de volver a redimir las a un precio cualquiera; o bien si es que de esta manera quedara siempre un temor en la espalda debido a la peligrosa ubicación del lugar, entonces habría que destruir completamente estas ciudades y trasladar a sus habitantes a otra parte" (33). Precisamente en nuestro siglo, que se presenta a sí mismo en muchos

aspectos como un siglo del genocidio, de los destierros y deportaciones, no necesita semejante afirmación mayor comentario. Pero esta cita no sólo suena maquiavélica, sino que parece ser una cita tomada directamente del *Príncipe*, aunque no documentada por Spinoza. Esto es posible, entre otras razones, porque Spinoza poseía según consta una edición latina del *Príncipe* (34). En el quinto capítulo del *Príncipe*, Machiavelli se ocupa de la pregunta acerca de cómo se han de "governar las ciudades o los dominios que antes de ser conquistados vivían según sus propias leyes". La visión retrospectiva a la praxis de dominación de los griegos y los romanos le parece probar claramente que éstos sólo pudieron llevar a cabo con éxito la dominación de las ciudades conquistadas allí donde destruyeron en forma lo más completa posible lo que querían dominar. He aquí la cita: "Así pues, no existe de hecho ningún método más seguro para conservar una ciudad conquistada que el destruirla. El que se vuelve amo de una ciudad acostumbrada a la libertad sin destruirla, debe contar con ser arruinado por ella. Pues en un levantamiento siempre le servirá de pretexto el pensamiento de la libertad y de sus formas tradicionales de organización. Estas no pasan al olvido ni por el paso del tiempo ni por obras de bien" (35).

Toda la argumentación de la *Ethica* en torno a la libertad y el poder de la razón parece relativizada por esta temática 'marginal'. Aquí no se abre paso el poder de la razón sino una concepción del poder sin predicados. Claro que entonces hay que preguntarse si no es la concepción monista del sistema en general el que convierte dentro de estos márgenes su autocertidumbre en un principio de la exclusión del otro. Puesto que por principio no es pensable una pluralidad, tampoco puede haber pluralidad en los márgenes, por ejemplo en el sentido de una convivencia pacífica. Ella sólo se podría pensar en el interior del Estado mediante la implantación de un poder por encima de los ciudadanos, poder que



manifiestamente no existe entre los estados. –Dicho sea sólo de paso, la frecuentemente triste situación de tropas de la ONU que en nuestros días son enviadas a territorios críticos con la misión, casi siempre infructuosa, de asegurar la paz, debe dar que pensar acerca del realismo de la exposición de Spinoza. Con seguridad hay que partir del hecho que Machiavelli y por lo tanto también Spinoza todavía conservan un núcleo de realidad en su exposición acerca de las relaciones entre los estados.

### III

La crítica de Hegel a la filosofía de Spinoza ya ha sido presentada en sus rasgos fundamentales. Hay que añadir que Hegel, en sus consideraciones sobre filosofía del derecho, realiza fundamentalmente una crítica a posiciones iusnaturalistas, puesto que en ellas ve permanentemente un atomismo político tomado como punto de partida. Su exposición de las relaciones de los estados entre sí debe por lo tanto llamar la atención, si es que no llega a provocar consternación: La relación de los estados entre sí tiene según Hegel "su soberanía como principio"; pero esto significa para él: "... así están por lo tanto enfrentados en estado de naturaleza, y sus derechos tiene su *realidad* no en una voluntad general constituida en poder sobre ellos, sino en un poder particular" (36). En la nota al mismo párrafo aclara esto con una imagen que obtiene recordando el estado romano: "Entre los estados no existe un pretor, a lo más árbitros y mediadores, pero también éstos sólo en forma contingente, esto es, siguiendo una voluntad particular" (ibid.). El estado de naturaleza en que se encuentran los estados como individuos es, ciertamente no por mera casualidad, el mismo que pudimos ver en Spinoza. Si bien Hegel de ordinario desestima todas las representaciones

filosóficas de un estado de naturaleza, presupone aquí manifiestamente, pero sin reconocerlo, un estado de naturaleza en el que los individuos se enfrentan como enemigos. El *principio de la exclusión*, que surte efecto en los márgenes de la filosofía de Spinoza, se ha introducido, pues, evidentemente en una posición nada periférica para el sistema de Hegel. Spinoza establece que "dos estados son enemigos por naturaleza", y deduce: "Por lo tanto, si un estado quiere hacer guerra contra el otro y ocupar los medios más extremos para someterlo a su derecho, tiene el derecho de intentarlo, pues para conducir una guerra es suficiente tener la voluntad de hacerlo" (37). En estrecha correspondencia con esta afirmación vale para Hegel: "La disputa entre los estados sólo puede ser resuelta..., en tanto las voluntades particulares no se pongan de acuerdo, mediante la *guerra*" (38). Por otra parte es cierto que además de la dureza que recuerda a Machiavelli y que según Spinoza es necesaria frente a las ciudades vencidas, Hegel ve contenida en la guerra "la determinación del derecho internacional (*Völkerrecht*)" de que en ella se conserve la posibilidad de la paz, por lo tanto que se respete a los delegados, y en general que ella no sea dirigida contra las instituciones internas y la pacífica vida familiar y privada" (GH, § 338). Como es sabido, los desarrollos reales posteriores no han podido confirmar ésta como una descripción adecuada de las guerras. Por principio, la relación de los estados particulares entre sí permanece para Hegel un juego muy movido "de la particularidad interna de las pasiones, intereses, fines, de los talentos y virtudes, de la violencia, de la injusticia y del vicio, así como de la contingencia externa en las mayores dimensiones de la aparición" (GH, 340). Si se habla de un "bien sustancial del estado" significa esto en la perspectiva de Hegel siempre el bien de un estado "en tanto que estado particular". Por lo tanto el esfuerzo para lograr la "justicia en las guerras y en los tratados", según sus palabras, no surte efecto "como un

pensamiento universal (filantrópico)", sino que está siempre orientado al bien de una particularidad determinada. Como tal determinada particularidad representa, de acuerdo a la recepción interpretadora efectuada por Hegel de la proposición de Spinoza "determinatio est negatio" (39), la estricta negación de otras particularidades, y por lo tanto su exclusión. "Como tal individuo singular es *excluyente* contra otros individuos semejantes". (*Enciclopedia* de 1817, § 442; cf. *Enz* 1830, § 545). (Sea dicho de paso, que el pensar sobre la historia universal ocupó a Hegel especialmente en su período de Berlín; el desarrollo de su filosofía de la historia no se puede considerar concluído, puesto que fue interrumpido por su muerte.). En los apuntes del estudiante Wanneman correspondientes a las lecciones de filosofía del estado del semestre de invierno de 1817/18 se encuentra la siguiente frase en clave de margen y centro: "Todos los pueblos aspiran a ser un centro (*Mittelpunkt*)" (Wa, § 110 Nota, p. 249.).

De este modo, junto con el efecto de la superación (*Aufhebung*) que determina el sistema y mediante la cual la alteridad es en cada caso integrada en una unidad fundamental, como alteridad referida a un Uno de mayor rango ontológico, parece surgir una concepción fundamentalmente distinta del trato con la alteridad, la misma que por cierto ya hemos encontrado en Spinoza. Esta manera diferente de tratar la alteridad posee, en tanto que tiene un efecto excluyente frente a la alteridad, un carácter manifiestamente opuesto a la superación. Pero en consonancia con ello parece contar para Hegel en esta esfera la ley de la contingencia, y no la de la necesidad. En la medida, entonces, que la relación de los estados entre sí es resumida en la concepción de una *historia universal*, por lo tanto en una unidad de mundo, que en cierto modo es gobernada por un *espíritu del mundo*, en esa misma medida el principio de la superación vuelve a cobrar validez.

Aquí gana importancia desde la perspectiva de Hegel una multidimensionalidad de su concepto de historia que, sobre el fondo de la procesualización de la sustancia spinoziana, está en corerespondencia con la multidimensionalidad de la concepción de la naturaleza de Spinoza. El significado de esta correspondencia puede ser aclarado por la indicación de Ernst Cassirer, quien ve corresponder al "deus sive natura" de Spinoza un "deus sive historia" en Hegel (40). La unidad de la historia universal garantiza para Hegel la coordinación del destino de los espíritus de los pueblos singulares en una conexión concebida teleológicamente. Esta conexión de la historia universal se muestra determinada en los pueblos singulares como *juicio universal* intramundano (41); ella se coordina además con las historias que abarca el espíritu absoluto, vale decir con las historias del arte, de la religión y de la filosofía. Para Hegel se consigue con ello en cierto modo una legitimación cultural de la conexión de la historia universal determinada por la violencia. (Esto se comprueba según él sobre todo por el papel que cumplen los individuos y los pueblos histórico-universales). El principio de la superación alcanza su máximo despliegue debido al carácter teleológicamente determinado de estas historias, que progresan cada una por separado y sin embargo están referidas una a otra y también a la lucha política en la historia universal. Si hay motivos para dudar de que Spinoza haya podido resolver con éxito el tema de la violencia entre los estados en el sentido de una abarcadora racionalidad del ente, parece hallarse aquí en todo caso también un límite de la posible reconciliación de razón y realidad en el sentido de Hegel. La historia universal, con toda su unidad, encierra manifiestamente una forma de alteridad que en último término le permanece ajena o extraña. Visto desde otra perspectiva, la exterioridad de las relaciones interestatales debería servir en cierto modo como signo de la espiritualidad de la historia universal teleológica, de forma semejante por

lo tanto a la ya mencionada "pirámide, en la que se pone y se conserva un alma ajena" (*Enc.*, § 458. Nota). En todo caso Hegel debe reconocer que el trasfondo de una historia universal señalada por la *perfectibilidad* no es evidente para todo el mundo: "... para aquellos que desestiman estos pensamientos el espíritu no es otra cosa que una palabra vacía, y la historia un juego superficial de esfuerzos y pasiones contingentes, por así decir *meramente humanas* (GH, § 343 Nota). En consonancia con esto, dice Hegel en la última versión de la *Enciclopedia*, por una parte, que el "espíritu pensante de la historia universal" se eleva "al saber del espíritu absoluto", pero, por otra parte, dice que "necesidad, naturaleza e historia sólo están al servicio de su revelación... son recipientes de su honor" (*Enc.*, § 552; por lo demás, en la primera versión de la *Enciclopedia* de 1817 no tiene esto ninguna correspondencia).

## CONCLUSIÓN

La idea de la relación entre los estados como una tal en que los conflictos se resuelven en cierto modo naturalmente mediante las guerras no sólo permite ver limitaciones inmanentes al sistema de Spinoza y Hegel sino que muestra también las limitaciones de una posible actualización de ambos sistemas. Hay que tener en cuenta que esto repercute sobre los centros sistemáticos de estos sistemas, en tanto que se revelan como sistemas monistas.

La limitación de las concepciones sacadas a luz sobre la violencia entre los estados significa una limitación de la posible actualización sobre el trasfondo de una distinción que ambos pensadores no pudieron conocer en su época. Nos referimos a la distinción entre la guerra así llamada convencional y la guerra nuclear como guerra con carácter de total. Si a lo

más la guerra 'convencional' puede ser todavía comprendida según las categorías de vencedores y vencidos –aunque también aquí se pueden aplicar cada vez menos estas distinciones– como resultado de la guerra atómica evidentemente sólo se puede pensar en perdedores. Así alcanza también su límite el ya habitual cálculo de probabilidades de ganancias y pérdidas según esquemas de la teoría de los juegos. El paradigma más utilizable sería aquí el así llamado 'juego de suma cero', en el cual la ganancia de una parte implica la pérdida total de la otra parte. La destrucción total que entretanto se ha vuelto técnicamente posible no dejaría empero ningún superviviente para hacer semejante balance; tampoco sería posible realizar bajo estas condiciones una superación (*Aufhebung*) en un nivel cultural superior.

A pesar de los antagonismos que persisten, es evidente que en nuestro mundo se extiende la conciencia de que la unificación de los múltiples intereses de los estados en una especie de política mundial es ineludible en un nuevo sentido como variante de la historia universal de Hegel. Por cierto no se puede partir del supuesto que la unidad deba imponerse en cada caso sobre la alteridad, reintegrando ésta a la unidad o bien excluyéndola deliberadamente para luego superarla.

## NOTAS

*\* Quisiera expresar mi agradecimiento más cordial al Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears (Palma de Mallorca), y en especial a mi amigo Gabriel Amengual, incansable investigador de la dialéctica y la intersubjetividad, por la invitación a pronunciar esta conferencia (3 noviembre de 1987), a los compañeros y a los inquietos estudiantes de dicho Departamento además por la amigable acogida y las sugerentes*

*discusiones. A mi amigo chileno, Mariano de la Maza, le debo la traducción castellana, por la que le estoy muy agradecido.*

(1) Cf. p.e.: Nathan Rotenstreich: From Substance to Subject. Studies in Hegel. The Hague 1974; Eugène J. Fleischmann: Die Wirklichkeit in Hegels Logik. En: Zeitschrift für Philosophische Forschung. 18 (1964), 3-29; Hans-Christian Lucas: Spinoza en la lógica de Hegel. En: Cirilo Flórez/ Mariano Alvarez (Ed.): Estudios sobre Kant y Hegel. Salamanca, 1982. (en alemán pero en Países Bajos: Mededelingen XLV vanweche het Spinozahuis. Leiden, 1982); para más información bibliográfica cf. H. C. L.: Sehnsucht nach einem reinerem, freieren Zustande. Hegel und der württembergische Verfassungstreit. En: Christoph Jamme/ Otto Pöggeler: Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Stuttgart, 1983, pp. 73-103, esp. 73-74, notas 3 y 4.

(2) Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Ed. por Karl Ludwig Michelet. Berlin 1833; reed. por Hermann Glockner, en: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. (Jub) Stuttgart (-Bad Cannstatt) 1927 y ss., aquí Jub. 17, p. 58.

(3) Jub 17, p. 59.

(4) Jub 17, p. 69.

(4a) Cf. nota 12.

(5) Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. T.2: Die subjektive Logik. En Gesammelte Werke. Ed. por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. T. 12: Hamburg 1981, (GW 12), aquí GW 12, p. 14.

(6) Jacques Derrida: Marges de la Philosophie. Paris, 1972, p. 81.

(7) Jacques Derrida, op. cit. p. 126.

(8) Jacques Derrida: Glas. París, 1974; cf. la segunda edición en dos tomos Paris 1981. Sobre la relación crítica de Derrida a Hegel, cf. p.e. Hans-Christian Lucas: Zwischen Antigone und Christiane. Die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie und in Derridas, "GLAS". En: Hegel-Jahrbuch 1984/85. Bochum

1988, p. 409-442. Gabriella Baptist/ Hans-Christian Lucas: Wem schlägt die stunde in Derribas "Glas?". Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derribas. En: Hegelstudien. 23 (1988).

(9) Martin Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tübingen, 1961, p. 40.

(10) Cf. la introducción (Vorrede) de S. H. EWALD en: Benedikt von Spinoza: Zwey Abhandlungen über die Kultur des Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie: i. e. TIE y TP; H.- C.L.: Ed. por S.H. EWALD. Leipzig 1785. p. IVf.

(11) Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. T. 4. 1ª parte. p. 216; hay que ver sobre esto Karl Heinrich Heydenreich: Natur und Gott nach Spinoza. Erster Band: sólo un tomo aparecido: Leipzig 1789, p. 88: "Am meisten hatte sich Jacobi dadurch geschadet, daß er den Satz gewagt hatte: Spinozismus ist Atheismus, der meiner Ueberzeugung nach nichts weiter heißt, als: nach Spinozas Systeme giebt es keinen Gott, dessen höchste Kraft Verstand und Wille ist; keineswegs aber: es giebt keinen Gott, keine Ursache der Welterscheinungen überhaupt."

(13) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Ed. por Friedhelm Nicolin / Otto Pöggeler. Hamburg 1959. p. 76 (§ 50 Anm.): "... Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht definiert, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit; ..., daß in dem Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden." Sobre las posibles fuentes de este argumento Hegeliano, cf. las notas en la edición de la Enciclopedia de 1827, ed. por Wolfgang Bonsiepen/ Hans-Christian Lucas como tomo 19 de los Gesammelte Werke (a punto de aparecer).

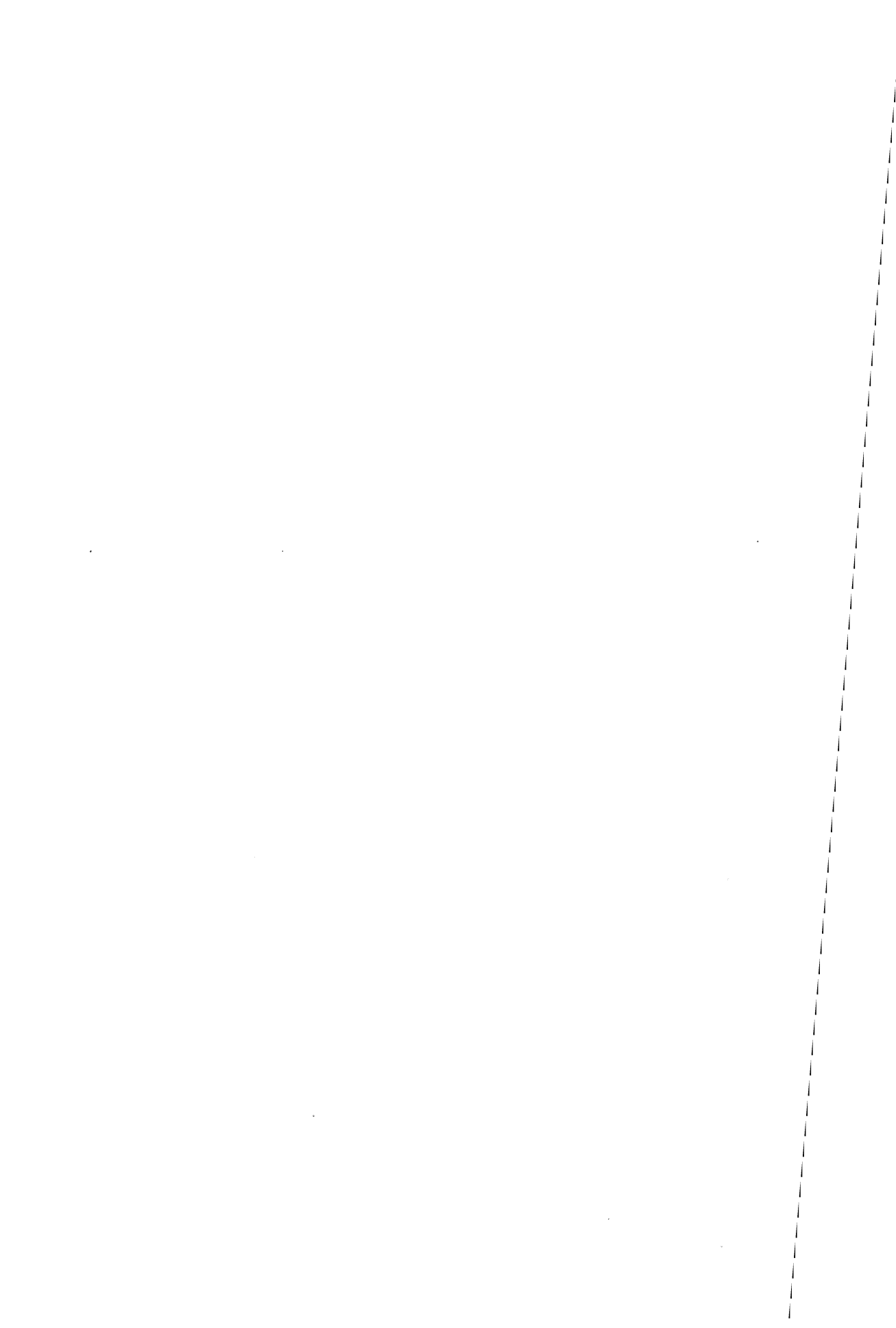


- (13) Cf. Hans-Christian Lucas: Moi absolu et substance unique. Reflexions sur le spinozisme du jeune Schelling. En: Les cahiers de Fontenay. Nr. 36-38. E.N.S. Fontenay-aux-Roses. Marzo 1985, p. 87-102.
- (14) Cf. B.v.S. [i.e. Baruch von Spinoza] Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. El traductor de la *Etica*, Johan Lorenz Schmidt, queda anónimo. En: Christian Wolff: Gesammelte Werke. Materialien und Dokumente. T. 15. Hildesheim/New York 1981, p. 477.
- (15) Cf. Benedict de Spinoza: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Trad., notas y registro de Otto Baensch. Intr. de Rudolf Schottländer. Hamburg 1955. <sup>2</sup> 1967, p. 262. (La traducción de O. Baensch fue publicada en 1905). Cf. También Benedictus de Spinoza: Die Ethik (Lat./alem.) Trad. de Jakob Stern, revisada por Irmgard Rauthe-Welsch. Epílogo de Bernhard Lakebrink. Stuttgart 1977, p. 619. (La traducción de J. Stern es de 1888). Se republica la misma traducción de J. Stern en Baruch Spinoza: Ethik. Trad. Jakob Stern. Ed. por Helmut Seidel. Frankfurt/M 1982, p. 294.
- (16) Spinoza: Etica. Trad. del latín y prólogo de Ángel Rodríguez Bachiller. Buenos Aires 1957, <sup>5</sup> 1973, p. 355.
- (17) Baruch de Spinoza: Etica demostrada según el orden geométrico. Edición preparada por Vidal Peña. Madrid 1975. p. 351 y 353. La traducción francesa de Charles Appuhn usa en ambos casos la palabra "puissance"; cf. Spinoza: Œuvres. T. 3: Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris 1965, p. 303.
- (18) Tractatus Politicus. Caput II, §. 2. En: Spinoza Opera. Ed. por Carl Gebhardt. Heidelberg 1925, reprint 1972. T. 3, p. 276. Cf. Baruch Spinoza: Tratado teológico-político (Selección). Tratado político. Estudio preliminar y traducción de Enrique Tierno Galván. (Colección "Clásicos del Pensamiento"). Madrid 1985, 145. Nuestra traducción será: "... de aquí se sigue que el poder de las cosas naturales por el que existen y consecuentemente obran, no puede ser otro que el mismo poder eterno de Dios."

- (19) Cf. Ethica en: Spinoza Opera. Ed. C. Gebhardt. loc.cit. T. 2, p. 206, 213.
- (20) Tractatus Politicus. Cap. 2, § 3.
- (21) Ethica. Pars I, Definitio 4.
- (22) Cf. del autor: La idea de la paz en la filosofía de Spinoza como crítica a la filosofía del Estado de Thomas Hobbes. En Taula. Núm. 6 (Dic, 1986), p. 21-23.
- (23) Cf. Ernst Cassirer: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Zürich/München 1949, Frankfurt/ M 1985; Antonio Negri: L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza en Baruch Spinoza. Milano 1981. (Alemán: Die Wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin 1981). Cf. la discusión sobre el libro de Negri por Pierre Macherey y Alexandre Matheron en. Cahiers Spinoza 4. Paris 1983, p. 9-60.
- (24) Cf. Tractatus Politicus. Cap. VI, § 26.
- (25) Cf. TP, Cap. III, § 9.
- (26) Cf. TP, Cap. I, cf. también Cap II, § 15: "Si por el hecho de que los hombres en estado de naturaleza apenas pueden ser libres, los escolásticos sostienen que el hombre es un animal social, por mi parte no veo ningún inconveniente" (Ed. de Tierno Galván, p. 152).
- (27) Cf. TP Cap. II, § 14.
- (28) Cf. TP, Cap. III, § p 7.
- (29) CF. Tp, Cap. III, § 12.
- (30) Cf. Tp, Cap. III, § 13.
- (31) Cf. TP, Cap. V, § 7.
- (32) Cf. Dolf Sternberger: Drei Wurzeln der Politik. Frankfurt/ M 1978; nueva ed. Frankfurt/M 1984, pp. 157 ss.
- (33) TP, Cap. 6, § 35. (Nuestra traducción, cf. la ed. de Tierno Galván, p. 186 s.)
- (34) Spinoza poseía las siguientes ediciones de Machiavelli: Tutte le opere. Ed. de 1550 en cinco partes. Princeps. Basileae 1580. Cf. Catalogus van de bibliotheek der vereniging Het Spinozahuis te Rijsburg. Leiden 1965, p. 26. (Este catálogo informa sobre los libros del filósofo vendidos después de su muerte.)

- (35) Citado de Machiavelli: Der Fürst. "Il Principe". Stuttgart,<sup>3</sup> 1963, p. 19.
- (36) Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ed. por Johannes Hoffmeister. Hamburg 1955. (En lo siguiente citado con la sigla GH.) § 333, GH. p. 285.
- (37) Grundlinien, § 334, GH., p. 286.
- (38) Ibidem.
- (39) Cf. la carta de Spinoza a Jarig Jelles (Núm. 50) en Spinoza Opera. Ed. por C. Gebhardt. T.4, p. 240. En la versión primera de la lógica del ser de 1812 Hegel solo formula: "Determinatio est negatio" (Gesammelte Werke. Ed. por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Editores Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke. Hamburg 1978, p. 76), en la versión retocada de la misma parte de la Ciencia de la Lógica de 1832 se lee: "Omnis determinatio est negatio" (Gesammelte Werke. T. 21. Hamburg 1985, p.101). Para la fórmula corta "Determinatio est negatio" cf. Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. T. 4, P. 1, pp. 62 y 182. (Se trata de las conocidas Cartas sobre Spinoza (Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn) leídas por Hegel ya en su época de Tübingen.) La fórmula ampliada "omnis determinatio est negatio" está usada por primera vez por Hegel en su reseña crítica del tomo III de las Obras de Jacobi, cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. ed. por Hermann Glockner. Stuttgart<sup>4</sup> 1968, p. 318.
- (40) Para Spinoza cf. supra nota 19, cf. Ernst Cassirer: Der Mythos des Staates. l.c., p. 341.
- (41) Cf. del autor: La Historia Universal como Juicio Universal. Sobre la modificación en Heidelberg del concepto de Historia en Hegel. En: M. Foucault, H.C. Lucas y otros: La crisis de la razón. Ed. por Francisco Jarauta. Murcia 1986, pp. 25-45.





## AFFECTUS Y SERVITUDO EN LA ETHICA DE SPINOZA

Miquel Beltrán Munar

Es constatable en la literatura sobre Spinoza el empeño en idealizar su concepción del sabio, al que se concibe como el hombre que se libera de sus afectos reprimiéndolos, y que reduce su actividad al solo *Amor Dei Intellectualis* (con lo cual el sabio se hallaría en correspondencia racional –pero no afectiva– con los demás modos de la extensión y del pensamiento). Ciertamente no faltan, en la *Ethica*, textos que pueden ser argüídos en favor de esta presunta renuencia del sabio a aceptar la influencia de los afectos, y así Spinoza se refiere, en alguna ocasión, a "*quid ipsa ratio in affectus possit*" (1) (*Praefatio, Pars Quinta*) (el subrayado es mío), o a cómo la *servitudo* humana es la impotencia "*in moderandis, & coërcendis affectibus*" (2) (*Praefatio, Pars Quarta*). En dicho sentido ha llegado a concluirse que es inalcanzable el ideal de hombre libre, puesto que "*Fieri non potest, ut homo non fit Naturae pars, & ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa*" (*Prop. IV, Pars Quarta*), y de ello se sigue que "*hominem necessariò passionibus esset semper obnoxium, comunemque Naturae ordinem sequi, & eidem parer, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare*" (4) (*Corrollarium, Prop. IV, Pars Quarta*). De este modo el hombre parece estar destinado a

ser commovido por innumerables causas exteriores cuya potencia es superior a la suya. Entonces, y en la medida en que no puede escindirse de la Naturaleza, su mente formará ideas inadecuadas de las relaciones de su cuerpo con cuerpos exteriores cuya potencia supera a la propia, y, por la misma razón, padecerá; pero ¿cómo puede, a pesar de ello, llegarse al tercer género de conocimiento (y con él a la *beatitudo*), si Spinoza mismo reconoce (contra los estoicos), que no podemos liberarnos de todos nuestros afectos?.

Spinoza propone a la razón otra empresa que la de escindirse de los afectos, y en este sentido el verbo *moderare* (con referencia a éstos) tiende a significar dirigir, antes que minimizar, al igual que *coercere* debería ser entendido como contener (no reprimir). En todo caso, las divagaciones de los estudiosos en torno a la noción de *servitudo* se deben, en mi opinión, a una errónea confusión entre el concepto de *agendi potentia augetur* ("aumento de la potencia de obrar"), y el de *actio* ("acción"), esto es, entre, por un lado, aquello que favorece o aumenta la potencia de obrar (y también la perfección, o realidad –los tres son sinónimos– del individuo), y, por el otro, las acciones, como contrapuestas a las pasiones. En lo que sigue me propongo dar cuenta de cómo no todo lo que aumenta la perfección debe ser necesariamente una acción, y mostrar que, la potencia de obrar es favorecida por el hecho de que seamos afectados (y afectemos) a los cuerpos exteriores de muchísimos modos (con lo cual la persistencia de ciertos afectos sería útil (buena) en orden a conquistar la *Beatitudo*).

La distinción primera entre *acciones* y *passiones* hace referencia a su origen: "*Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem à solis inadaequatis pendent*" (5) (*Prop. III, Pars Tertia*). Todo cuanto se sigue de la naturaleza del alma procede de una idea adecuada, o bien de una idea inadecuada. Pero el alma, en cuanto que tiene ideas

inadecuadas, padece necesariamente, y ello sucede cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (*Def. II, Pars Tertia*). Las pasiones se refieren al alma en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola, y sin las demás partes, no puede ser concebida clara y distintamente. De ello podemos inferir que, cuantas menos cosas se sigan de la naturaleza del alma, por sí sola, tanto más confusas serán sus ideas, dado que, en primera instancia, el alma no puede concebir clara y distintamente ningún efecto que no ocurra necesariamente en virtud sólo de ella misma. ¿Es así entonces que cualquier relación con un cuerpo exterior supone que se dé en el alma una idea inadecuada?

Dada una esencia cualquiera, se siguen de ella ciertas cosas, necesariamente, en virtud de su determinada naturaleza; por dicha razón, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el cual obra o intenta obrar –lo cual no difiere de la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser– no es nada distinto de la esencia dada, o actual, de la misma. Lo anterior supone que cuantas más cosas se sigan necesariamente de una esencia, mayor es su potencia de obrar (y su perfección). Pero, ¿qué es lo que se sigue, en cada instante dado, de una esencia? Sólo su afección actual, o su capacidad actual para afectar. Hasta tal punto es así que van Blijenbergh, en su disputa epistolar con Spinoza, le imputará (acertadamente) sostener que "sólo pertenece a la esencia de una cosa lo que en el momento considerado se percibe como propio de ella" (Carta XXII) ("*...na UE meeninge, niet anders tot een wesen behoort, als het op dat oogenblik heeft wanneer het begrepen wert*") (6), y el mal no existe en la medida en que ponderar la mayor o menor perfección de un mismo individuo a lo largo del tiempo (esto es, en momentos distintos), es cotejar esencias que no tienen por qué relacionarse entre sí, en el sentido de que lo que es propio de una deba entenderse como propio de la otra. De

modo que, en cada momento, la cantidad absoluta de realidad o de perfección de un hombre se misura por su capacidad de ser bien afectado (alegrado), y de afectar (alegrar) al mayor número de modos posible. Si eso ocurre, todo estado, sea o no dependiente de nuestra relación con una causa exterior, puede tener como causa perfecta, a la vez, nuestra misma potencia de obrar, haciendo que la idea de la cosa convenga (se componga) con la idea adecuada de nosotros mismos.

Por lo demás, Spinoza había demostrado que "*Laetitia, & Tristitia & consequenter affectûs, qui ex his componuntur, vel ex his derivantur, passiones sunt; nos autem necessariò patimur, quatenus ideas patimur, hoc est, eatenus tantùm necessariò patimur, quatenus imaginamur, sive quatenus affecimur affectu, qui naturam nostri corporis, et naturam corporis externi nivolvit*" (*Demonstratio, Prop. LVI, Pars Tertia*) (7). Parecería, en primera instancia, que la pretensión de libertad nos exige no experimentar ningún afecto que tenga como causa nuestra relación con otros modos. Sin embargo, en la *Demonstratio* de la siguiente *Propositio* (*Prop. LVII, Pars Tertia*), leemos que "*Laetitia... & Tristitia passiones sunt, quibus uniuscuiusque potentia, jvatur, vel coërcetur*" (8). Y más adelante, "*ergo Latetitia & Tristitia est ipsa Cupiditas* (Cupiditas es para Spinoza la misma esencia del hombre), *sive Appetitus, quatenus à causis externis augetur, vel minuitir, jvatur, vel coërcetur, hoc est, ets ipsa cuiusque natura*" (9). Sin duda cierta clase de alegría, la que no es causada por nuestro comercio con cuerpos exteriores (y en esa medida o se trata de una pasión), es necesariamente buena; así, la *Acquiescentia in se ipso* ("contento de sí mismo"), alegría que surge de que el hombre se considera su potencia de obrar. Pero otras muchas alegrías (*Amor, Propensio, Securitas, Favor, Gloria* entre ellas) se ven acompañadas de (o mejor, son producidas a causa de) ideas (confusas) concernientes a nuestra relación con otros modos de la extensión (o cuerpos exteriores). Y sin embargo en



virtud de ellas el alma afirma de su cuerpo una fuerza de existir mayor que antes, porque la idea que *constituye la forma del afecto* ("*quae affectus formam constituit*"), afirma del cuerpo algo que implica una mayor realidad (perfección, esencia) que antes (vid. *Explicatio a la Affectum Generalis Definitio*, final de la *Pars Tertia*).

De modo que la alegría, en sí misma (sea o no pasión) es siempre buena ("*laetitia directè mala non est, sed bona*" (*Prop. XLI, Pars Quarta*)). El afecto de la alegría, al favorecer o aumentar la potencia del cuerpo, es bueno en sí (o, lo que es lo mismo, útil). Sólo se convierte en malo (no-útil al esfuerzo de perseverar en el ser) si tiene exceso, y ello significa que una o alguna de las partes del cuerpo es (son) afectada(s) más que las otras, porque la potencia de un afecto tal (vale decir, la potencia de la causa exterior que nos afecta) puede impedir que el cuerpo sea apto para ser afectado de otras muchas maneras (útiles). Como contraejemplo es aducible las *Hilaritas* (Jovialidad), que no puede tener exceso, "*sed semper bona est*", porque, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que todas sus partes sean igualmente afectadas, esto es, en que la potencia de obrar del mismo resulte aumentada de tal modo que todas sus partes conserven la misma relación de reposo y movimiento entre sí. De lo anterior concluimos que la alegría es tanto más buena en cuanto que hace al cuerpo apto para ser afectado de y por muchísimos modos, y que si los afectos son confusos no es porque sean acompañados de un cuerpo exterior [en la *Ethica* se lee que no sólo no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, sino que además, si consideramos nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma (vid. *Scholium, Prop. XVIII, Pars Quarta*)], sino porque no podemos alejarnos del pensamiento de ese cuerpo como causa del afecto, es decir, porque permitimos que el alma quede sometida a la consideración de un solo objeto, con lo cual se ve

incapacitada de ser afectada por muchísimos otros (y ello define su impotencia y su *servitudo*, al ser la potencia de la causa exterior mucho mayor en relación a la nuestra).

Cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado por mayor cantidad de modos, más cosas se siguen de su naturaleza, o, lo que es lo mismo, tanto más obra, siendo el alma más apta para percibir mayor número de cosas. Pero, ¿cómo se puede seguir necesariamente del alma por sí sola algo que supone la existencia de una causa exterior?. Porque sólo hay una distinción de razón entre el afecto mismo, en cuanto referido al alma sola, y la idea (clara y distinta) que podemos formarnos de él. Pues todo afecto es la idea de una afección del cuerpo (*Prop. IV, Pars Quinta*) ("*est namque affectus Corporis affectionis idea*"), y de toda afección del cuerpo podemos formarnos un concepto claro y distinto. Es en esa medida en que todo posible afecto concuerda con nuestra naturaleza (vid. *Prop. X, Pars Quinta*), y puede seguirse de la misma necesidad de nuestra esencia, considerada en sí misma. A este respecto, Spinoza afirma que si un hombre afectado de alegría fuese llevado a un grado de perfección tan grande que se concibiese a sí mismo y concibiese sus acciones adecuadamente, sería todavía más apto para ser determinado a obrar las mismas acciones a que actualmente es determinado por afectos que son pasiones (vid. *Demonstratio, Prop. LIX, Pars Quarta*). Entiéndase bien: Exactamente las mismas acciones.

De este modo el hombre sabio sería aquel que propiciara a su cuerpo el ser afectado de muchísimos modos, y, a la vez (se sigue ello necesariamente) afectara de muchísimos modos a otros cuerpos. La potencia de obrar no puede estar más alejada del empeño estoico dirigido a reprimir o minimizar los afectos. Justamente esa sería la impotencia que conduce a la *servitudo*, la imposibilidad de deleitarse en la alegría de ser afectado por modos que ya no imaginamos confusamente, sino que

tenemos de ellos (y de su relación (ya conveniencia) con nosotros) una idea adecuada. Y si es difícil llegar a la *beatitudo*, ello no es debido a que Spinoza proponga un imposible ideal de insensibilidad e indiferencia, en el que la razón excluya toda la afección, sino porque al contrario, el hombre no logra hacerse apto para ser exhaustivamente bien afectado (deleitado) por los demás modos, pues "*quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, & quidem concomitante ideâ Dei, tanquam causâ*" (9) (*Prop. XXXII, Pars Quinta*). Así pues, *todo* puede ser objeto de deleite, y sabemos que para Spinoza, "sólo una triste y torva superstición puede prohibir el deleite" (*Nihil profecto nisi torva, & tristic superstitio delectari prohibet*") (*Scholium, Prop. XLV, Pars Quarta*).

## NOTAS

Las siguientes traducciones de los textos citados son mías:

- (1) "lo que la misma razón puede contra los afectos".
- (2) "en dirigir y contener los afectos".
- (3) "Para el hombre es imposible no ser parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios sino los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea él causa adecuada".
- (4) "El hombre necesariamente está siempre sometido a pasiones, y a seguir el orden común de la naturaleza, a obedecerlo y acomodarse a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas".
- (5) "Las acciones del alma tienen su sólo origen en las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas".
- (6) La correspondencia Spinoza-van Blijenbergh fue escrita originalmente en holandés. La traducción al latín de las cartas, por lo que sospecha Gebhardt, se debe al mismo Spinoza. La cita sería entonces la siguiente: "*Nihil aliud ad essentiam pertinere, quàm quod eo momento, quo percibitur, res habet*".

(7) "La alegría y la Tristeza, y consiguientemente, los afectos que de ellas se componen, o que de ellas derivan, son pasiones; ahora bien, nosotros padecemos necesariamente en cuanto que tenemos ideas inadecuadas, y en la medida en que las tenemos, hasta tal punto padecemos, esto es. padecemos tanto cuanto imaginamos, o sea, cuanto somos afectados por afectados que envuelven la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo externo".

(8) "La Alegría... y la Tristeza son pasiones, que aumentan o disminuyen, favorecen o contienen la potencia de obrar de cada uno, su esfuerzo por perseverar en su ser".

(9) "Así pues, la Alegría y la Tristeza son el mismo deseo, o Apetito, en la medida en que es aumentado o disminuido, favorecido o contenido por causas exteriores, esto es, son la misma naturaleza de cada uno".

(10) "Con todo aquello que inteligimos según el tercer género de conocimiento nos deleitamos, y a aquello lo acompaña la idea de Dios como causa suya".

*Taula*  

---

**(UIB) núm. 9 Juny 1988**

**LA REFLEXIÓN SOBRE EL  
MAL EN LAS CARTAS  
A VAN BLIJENBERGH**

**Miquel Beltrán Munar y Joan Lluís  
Llinàs Begon**

Como ha observado Deleuze (1981), la presión epistolar a la que van Blijenbergh sometió, insolentemente, a Spinoza, llevó al filósofo a plantearse, en su correspondencia con el comerciante de Dordrecht (1), ciertas cuestiones que sólo en esas cartas desplegaría por extenso. Van Blijenbergh, que no puede entender que el mal no exista, siendo así que se da la mala voluntad [como, vg., cuando el alma de Adán quiere comer del fruto prohibido (vid. Carta XVIII)], escribe a Spinoza requiriendo de éste que le revele su visión respecto a ese tema. Spinoza le responde adelantando la tesis de que, desde el punto de vista del decreto de Dios, es imposible que ocurra algo que no sea querido por El (porque la voluntad de Dios es su mismo entendimiento, y Dios no puede entenderse a sí mismo). En esa medida, ninguna acción puede ser considerada pecar contra Dios (el comer de Adán contra el precepto divino no es comer del fruto contra la voluntad de Dios, porque no pudo ser –advierte Spinoza– que Dios no quisiera que Adán realizara esa acción si de hecho la llevó a cabo).

De modo que Dios debe ser responsable del mal, si éste existe. Pero los pecados, el error o la maldad no son algo positivo, y ello significa que carecen de (que no expresan) esencia. Esto es así porque, en primer lugar, todo cuanto existe supone en sí mismo (sin referencia a lo demás) perfección (pues la existencia es perfección) por su misma esencia. Esto es, toda esencia es perfecta en sí misma. Así, "la decisión o voluntad determinada de Adán de comer del fruto prohibido; Esta decisión o voluntad determinada, considerada por sí sola, implica tanta perfección cuanto realidad expresa" ("*Sumo, exempli gratiâ, consilium sive determinatam Adami voluntatem ad edendum de fructu prohibito: hoc consilium sive illa determinata voluntas in se solâ considerata tantum perfectionis includit, quantum realitatis exprimit*") (Carta XIX). Realidad debe entenderse como esencia, porque ambas cosas son una en la *Ethica*.

Y sin embargo, en tanto que comparamos las esencias, algunas nos parecen más perfectas que otras. Sucede además que al cotejar las esencias de distintos hombres, creemos poder concluir que pertenece a la esencia de todo hombre seguir la virtud (en tanto que algunos pueden moderar sus pasiones y no guiarse, en sus acciones, por la concupiscencia, nos aventuramos a pensar que es pertinente a la esencia de todo hombre vivir virtuosamente). Así decimos que quien no actúa según la razón está privado de un apetito mejor (el apetito de la virtud). Pero la privación que le atribuimos existe sólo con respecto a nuestro entendimiento, y no al divino; en realidad no se da privación, sino negación (en la medida en que podemos *negar* de toda esencia aquello que no pertenece a su naturaleza, pero no podemos sostener que está *privada* de ello). No cabe entonces la comparación ni aún entre esencias sucesivas (o estados) expresados por un mismo hombre en momentos distintos, y así ocurre que, al plantearle van Blijenbergh lo siguiente: "... si yo me comparo, después de haber caído de un estado más perfecto y de haber sido privado, por mi propia

imprudencia, de mi condición primera, tal como salí de las manos del creador, cuando era más perfecto, entonces debo juzgar que soy peor que antes de eso; pues no fue el creador, sino yo mismo el que me conduje a este estado, puesto que yo tenía el poder suficiente, como usted mismo reconoce, para preservarme del error”, (*“Si verò me ipsum, postquam perfectiore statu excidi, eoque propriâ orbatus imprudentiâ, cum primâ meâ formâ, quâ ex manu mei Creatoris prodii, & perfectior eran, comparo, me esse deteriozem, quàm antea judicare debeo: nam non creator; sed ego me ipsum eò redegi; vires enim mihi me ab errore praeservandi; uti & tu fateris, suppetebant”*) (Carta XX), Spinoza no se molesta siquiera en desarrollar en detalle el problema de la culpa.

Pero si atendemos a la *Ethica*, “el arrepentimiento es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma” [*“Poenitentia est Tristitia, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero Mentis decreto fecisse credimus”* (XXVII de la *Affectum Definitiones, Pars Tertia*)]. Esta, como toda tristeza, es “el paso del hombre de una mayor a una menor perfección” [*“est hominis transitio à majore ad minorem perfectionem”* (III de la *Affectum Definitiones*)]. Y sin embargo, la menor perfección a la que descendemos, en cuanto tal perfección o realidad (esto es, considerada como tal) es buena. Por ello la idea de que somos culpables de ese desventurado paso (idea a la que acompaña la *Poenitentia*) es en realidad una idea confusa o inadecuada, porque se supone con ella la existencia del libre albedrío o la libre decisión (decreto) del alma de entristecerse, lo cual de hecho no es así, porque el hombre depende –en sus afectos como en sus acciones– del decreto (de la voluntad- entendimiento) de Dios.

Vivamente contrariado por el necesitarismo spinoziano, van Blijenbergh no acierta a comprender, y objeta: Si los decretos de Dios son tales que tanto el justo como el impío realizan las acciones que Dios quiere

que realicen, ¿qué objeto tiene que el hombre se esfuerce en seguir la virtud?. A este respecto escribe: "¿Qué razones habrá para que yo, si puedo librarme de la acusación del juez (2), no cometa ávidamente todos los delitos?, ¿por qué no hacerme rico por medios detestables?, ¿por qué no haré, sin distinción alguna, todo lo que nos gusta y cuanto nos sugiere la carne?" [*Quaenam ergo supersunt rationes, quò minùs facinora quaevis (si modò judicem effugio) avidè perpetrem? cur non detestandis mediis divitias mihi acquirò? cur absque discrimine, &, quò caro trahit, id, quod lubet non perpetro?*] (Carta XX)].

Spinoza, percatándose de lo imposible de la conveniencia con van Blijenbergh, contesta en parte elusivamente a sus objeciones: "Ni puedo silenciar mi gran asombro cuando usted dice: Si Dios no castigara el delito (es decir, como un juez, con una pena que el delito no llevara consigo, pues sólo a éste nos referimos) ¿qué razón me impide que cometa ávidamente todo tipo de crímenes?". ("*Nec reticere possum, mesid summopere mirari, quod dicis: si Deus delictum non puniret, (hoc est, tanquam judex tali poenâ, quan ipsum delictum non inferret: id enim solùm nostra est Quaestio), quaenam ratio impedit, quò minùs quaevis scelera avidè perpetrem?*"). Spinoza esgrime dos razones: "Por mi parte, no hago esas cosas, o procuro no hacerlas, porque chocan abiertamente con mi peculiar forma de ser y porque me alejarían del amor y del conocimiento de Dios". ("*Quantum ad me, ea omitto, vel omittere studeo, quia expressè cum meâ singulari naturâ pugnant, méque à Dei amore, & cognitione aberrare facerent*"). (Carta XXI).

La primera razón no dirime la disputa, porque si ocurriera, inversamente, que "con la naturaleza de alguien fuera acorde el ahorcarse, ¿se darían razones para que no se ahorcara?... suponiendo que tal naturaleza fuera posible, afirmo... que si alguien ve que él puede vivir mejor en la cruz que sentado en la mesa, obraría muy neciamente si no se



colgara en ella" (*"Si meliùs cum alicujus naturâ conveniret, ut seipsum suspenderet, an rationes darentur, ut se non suspenderet? ... ejusmodi dari naturam, sit possibile, tunc affirmo... si quis videt, se commodiùs in cruce posse vivere, quàm mensae suae accumbentem, eum stultissimè agere, si se ipsum non suspenderet"*) (Carta XXIII). La segunda razón resulta crucial (y es tratada abierta y extensamente en la *Ethica*; su complejidad es mucha y no la expondremos aquí). Pero en otro lugar de la carta Spinoza sostiene una diferencia ética entre esencias: "Si usted me pregunta si el ladrón y el justo son igualmente perfectos y felices, le contesto que no" (*"Si igitur interrogas, numne fur, & justus aequè sint perfecti, beatiquè? respondeo, non"*) (Carta XXIII). La felicidad depende del conocimiento y amor de Dios, del cual nos aleja la impiedad. El caso es que los justos son más perfectos que los ímpios porque poseen más realidad, y la realidad es potencia de obrar. El ímpio está invariablemente sometido a la tristeza o a alegrías malas (no-útiles al esfuerzo de perseverar en su ser y "reactivas", como diría Deleuze, porque dependen de la tristeza infligida a otros modos), y de ello resulta que establece relaciones no compositivas con los demás (y la relación natural de movimiento y reposo de su cuerpo resulta tanto más commovible, porque está sometida a una gran mayoría de causas exteriores cuya potencia es mayor que la suya). De este modo el conocimiento del mal, que Spinoza define en la *Ethica* (*Propositio VIII, Pars Quarta*), es el mismo ser consciente del afecto de la tristeza, consciencia que se sigue necesariamente del propio afecto, porque "esta idea está unida al afecto de la misma manera que el alma está unida al cuerpo" (*"At haec idea eodem modo unita est affectui, ac Mens unita est Corpori"*) (*Demonstratio* de la misma proposición)). Lo anterior nos llevaría al tema de cómo la tristeza es o no esencia, y de por qué dicho conocimiento (obvio en nosotros), no se da en Dios. Pero estas cuestiones serán tema de otro estudio. Aquí hemos querido, meramente, sostener que

en su correspondencia con van Blijenbergh Spinoza responde –aún cuando a veces solapadamente– a la cuestión esencial planteada por el comerciante, a saber, que si bien Dios no es el juez (en el sentido humano), seguir la virtud es útil en orden a alcanzar y procurar una mejor producción de los afectos.

## NOTAS

(1) La correspondencia entre van Blijenbergh y Spinoza fue escrita íntegramente en holandés. Según Gebhardt Spinoza tradujo las cartas al latín para sus *Opera Posthuma*. Blijenbergh era comerciante en Dordrecht, clavinista y escribió varios tratados sobre religión.

(2) Van Blijenbergh no puede concebir a Dios como juez, y da a la Escritura el valor de verdad infalible y revelada. Spinoza, a su vez, confiesa no entenderla (“aunque he dedicado a ella varios años”). La conciliación entre ambos era inviable.

## BIBLIOGRAFÍA

AKKERMAN, Folke (1977): *Vers une Meilleure edition de la Correspondance de Spinoza?*, en Revue Internationale de Philosophie 119-120. 4-26.

CAMPBELL, John (1980): *Spinoza's Theory of Perfection and Goodness*, en The Southern journal of Philosophy 18, 259-74.

CARNOIS, Bernard (1980): *Le désir selon les Stôiciens et selon Spinoza*, en Dialogue 19, 255-277.

COURTOIS, Gérard (1977): *Innocence et Responsabilité selon Spinoza*, en Arch. Phil droit 22, 97-111.

DELEUZE, Gilles (1981): *Spinoza: Philosophie Pratique*. Les Editions de Minuit.

FRANKENA, William (1977-78): *Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, en Philosophia (Israel) 7, 15-44.

GALLEGO SALVADORES, Juan José (1976): *Posible Fundamentación del Sistema Spinoziano a través de su Correspondencia* (I), en Estudios Filosóficos 25, 303-32.

GALLEGO SALVADORES, Juan José (1978): *Posible Fundamentación del Sistema Spinoziano a través de su correspondencia* (II), Estudios Filosóficos 27, 63-108.

HARVEY, Warren Zev (1978): *Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, en Iyyun 28, 225-224.

MORRISON, J.C. (1985-6): *The Ethics of Spinoza's Ethics*, en The Modern Schoolman. St. Louis 63, 173-91.

RODIS-LEWIS, Geneviève (1986): *Questions sur la Cinquième Partie de l'Ethique*, en Révue Philosophique de la France et de l'Étranger 111, 207-21.

ZAC, SYLVAIN (1977): *Vie, Conatus, Vertu. Rapports de ces Notions dans la Philosophie de Spinoza*, en Archives de Philosophie 40, 405-28.



*Taula*  
(UIB) núm. 9 Juny 1988

**ONTOLOGÍA Y RAZÓN**  
EL RACIONALISMO RADICAL DE SPINOZA  
EN LA 1ª PARTE DE LA ÉTICA

**Antoni Gomila Benejam**

En la primera parte de la *Ética*, Spinoza presenta su original concepción de la realidad. Es difícil, para nosotros, saber con exactitud hasta qué punto tal concepción divergía de la común de su tiempo, de inspiración principalmente bíblica, hasta qué punto sus ideas pudieron resultar sorprendentes y extrañas a sus contemporáneos. Sí está claro que las divergencias no eran pequeñas ni fueron sentidas como poco importantes. La reacción, como se sabe, fue la usual de la época ante las discrepancias ideológicas, especialmente las que pudieran conllevar algún asomo de ateísmo.

Nos es necesario, por tanto, para comprender la originalidad de su concepción, reexaminar los presupuestos que se sitúan en el fundamento de su sistema. Mi opinión es que su impulso especulativo proviene de su racionalismo radical que, a diferencia de Descartes, no se detiene en la ortodoxia teológica constituida sino que trata de ser consecuente hasta el final con el rigor y la coherencia lógicas. Este racionalismo, según intentaré mostrar, se constituye en torno a tres ejes: la crítica a la imaginación frente a la reivindicación de la capacidad cognoscitiva del entendimiento, la concepción de su totalidad como unidad, esto es, como

concepto, y la postulación de un entendimiento infinito como garante de la necesidad de todo lo existente así como de la posibilidad de conocer la realidad atribuida al entendimiento humano, cerrándose así el círculo.

## **1. Crítica a la Imaginación y el Modelo Matemático de Conocimiento**

El punto de partida del proyecto de Spinoza, ya desde sus primeros escritos, consiste en rechazar el modo común de considerar las cosas, de acercarse a ellas, por ser la principal razón de la desacertada concepción que de ellas se tiene. Este propósito concretado ya en su "Tratado para la reforma del Entendimiento", se expresa en la primera parte de la *Ética* como una crítica feroz a la imaginación (1). De forma general, Spinoza atribuye todos los errores, esto es, concepciones inadecuadas sobre Dios y el mundo, a la imaginación, como si de su ejercicio sólo pudieran resultar ilusiones. Contra los prejuicios que la imaginación sostiene, él defiende la fuerza del entendimiento, de la razón, para conocer la Verdad. La imaginación es la culpable de que la mayoría de los hombres sostengan concepciones equivocadas sobre las cosas, primero, porque es el modo común de representarse las cosas; y segundo, porque este modo es intrínsecamente incapaz de acceder a las causas, único conocimiento verdadero, según veremos. Esto es así debido, en su opinión, a su vinculación con el cuerpo, y por esto, a su peculiaridad en cada caso, a su idiosincracia, a sus preferencias, viéndose afectada de un irreductible subjetivismo:

*"Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de*

*imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de su imaginación.” (2)*

Es así como es posible que algunos “sin repugnancia alguna” se imaginen “árboles que hablan como hombres” o, en el mismo orden de cosas, pero de mayor repercusión para Spinoza, postulen el finalismo, el principal prejuicio humano, en su opinión. Al considerar las cosas desde su propio punto de vista, por medio de la imaginación, los hombres se las figuran como orientadas hacia la propia utilidad humana y, generalizando, suponen que todo está orientado hacia un cierto fin. Consiguientemente, en lugar de interesarse por la naturaleza de las cosas y de sí mismos, esto es, sus causas, los hombres se preocupan del provecho que pueden obtener de ellas, de satisfacer sus deseos:

*”De ahí se sigue, primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y sus apetitos, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo.” (3)*

Estas “ilusiones” que la imaginación genera llegan a su punto álgido al concluirse que las cosas sirven para su provecho y utilidad, que Alguien ha debido de crearlas con tal fin. Se supone así la existencia de un dios personal, que no es más que la hipostatización del hombre, a quien éste debe adorar y tratar de conseguir su favor. Todos estos extravíos son

consecuencia, para Spinoza, como se ha dicho, de la imaginación y de su secuela, el finalismo:

*"Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un Orden, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente."* (4)

Con lo cual Spinoza nos da a entender que aunque la imaginación y los sentidos son nuestro modo inmediato de representarnos las cosas, no son nuestra única posibilidad. Podemos conocer, efectivamente, pero a condición de superar estos modos confundentes y poner en marcha nuestro entendimiento, de dejar de buscar causas finales para investigar las eficientes. La diferencia no es despreciable, como el ejemplo de la cantidad pone de manifiesto:

*"Si alguien, con todo, pregunta ahora que porqué somos tan propensos a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien, como substancia, lo que sólo hace el entendimiento."* (5)



¿Por qué entonces, es inevitable preguntarse, si somos capaces de ejercitar el entendimiento nos limitamos comúnmente a la imaginación, con lo cual no llegamos a conocer verdaderamente? ¿Y cómo es posible acceder al ámbito del entendimiento? Spinoza afronta ambas cuestiones y sus respuestas son las siguientes. En primer lugar, las razones por las cuales la mayoría de los hombres, la mayoría del tiempo sólo hacen uso de la imaginación son de dos tipos:

Por una parte, la ignorancia que supone "conviene" a quienes obtienen así su propio beneficio, esto es, y Spinoza los señala muy claramente, "los guardianes del culto", los sacerdotes del dios personal, los que tienen acceso privilegiado a sus designios y los imponen a los demás. No sé si Voltaire leyó alguna vez a Spinoza, pero sin duda constituye éste un claro precedente de la crítica a la institución religiosa característica de la Ilustración. Así, por ejemplo, acerca de uno de los atributos esenciales de este dios personal, su participación directa en los asuntos de este mundo, vía providencia, vía milagros, afirma con contundencia:

*"Y de ahí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante, a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e ímpio, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad."*

(6)

Por otra parte, Spinoza reconoce otro motivo del predominio de la imaginación, que tiene que ver con su propia concepción de Dios, que consideramos más adelante. Basta decir ahora que es una consecuencia de su infinitud:

*"Y a quienes preguntan, ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres que se gobiernen por la sola guía de la razón?, respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o hablando con más propiedad, porque las leyes de la naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito." (7)*

Esta es quizá, al menos a primera vista, una explicación menos convincente. Que los hombres son como son es algo necesario, desde su punto de vista. El hombre imagina porque tal es su naturaleza. Ahora bien, con esto la tensión entre imaginación y entendimiento no queda suficientemente resaltada, no se insiste en la posibilidad de superar las propias limitaciones y situarse en la perspectiva del entendimiento, de pasar de la ignorancia al conocimiento, ni en la dimensión liberadora que supone.

Y sin embargo, la necesidad de dar ese paso es inexcusable, y la posibilidad de garantizarlo a todos, presupuesto por el hecho mismo de tratar de comunicar su pensamiento. Pero, y esto es característico de todo racionalismo que no reniegue de su universalidad (leáse Platón y su República compuesta de hombres esencialmente distintos), no hay recetas ni caminos establecidos para acceder al ámbito de la Razón, ni se alcanza sin esfuerzo. Ahora bien, se dispone de un modelo, la Matemática, fruto ya

del entendimiento y que constituye el mejor ejemplo de lo que debe ser el conocimiento y la verdad. Aunque Spinoza no prosigue la investigación inquiriendo cómo pudo aparecer tal ciencia –dado que se supone que la imaginación ha dominado siempre a los hombres–, su mera existencia, en su opinión, ofrece “el camino seguro de la ciencia”, la forma de ejercer una capacidad humana fundamental, que lo eleva a un *status* quasi-divino:

*”Y de aquí que afirmasen que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiera mostrado a los hombres otra norma de verdad.” (8)*

El entendimiento, por tanto, consiste en una potencialidad constitutivamente humana, ni espontánea ni asequible sin esfuerzo. Pero es el único medio de conseguir un conocimiento auténtico, un conocimiento que investiga las esencias y propiedades de las cosas y no sus fines en función de los intereses particulares. El conocimiento deja de ser atributo exclusivo de Dios y pasa a convertirse en el resultado de una cierta forma de afrontar la investigación. La Matemática es el paradigma, el modelo de tal conocimiento, del único conocimiento digno de ese nombre, punto de referencia necesario para fundamentar una ciencia ya no de las figuras, sino del mundo. La coherencia de Spinoza con tales presupuestos metodológicos es total, y la sorpresa inicial por la ordenación axiomática de su sistema se resuelve ahora en su comprensión como la única posible. Como en la Matemática, de los primeros principios

se seguirán con necesidad lógica las proposiciones que constituyen la ciencia.

¿Y cuál será esa "otra norma de verdad" que la Matemática ejemplifica según se afirmaba al final del párrafo anterior? En este punto el racionalismo spinoziano muestra, una vez más, su radicalidad al prescindir de los recelos cartesianos al respecto. El criterio de verdad es la evidencia, pero absolutamente, sin necesidad de otra justificación (9). Es verdadero lo que se presenta al entendimiento con claridad y distinción:

*"Por tanto, si alguien dijese que tiene una idea clara y distinta -esto es, verdadera- de una substancia y con todo dudara de si tal substancia existe, sería en verdad lo mismo que si dijese que tiene una idea verdadera y, con todo, dudara de si es falsa." (10)*

Démos cuenta, por tanto, como su racionalismo radical se sitúa ya en sus mismos presupuestos: su crítica a la imaginación (y consiguientemente, al finalismo) junto con su consideración de la Matemática como el modelo del conocimiento, la pauta a seguir para conseguir una ciencia de las cosas igualmente cierta, confluyen en su confianza en los poderes del entendimiento para alcanzar la verdad, a partir de unos primeros principios evidentes. Sin embargo, su alcance es mucho mayor; veamos cómo se constituye desde la propia realidad. (11)

## **2. Dios: la Substancia única e indivisible**

Desde el punto de partida metodológico que hemos visto, debe resultar claro que las definiciones que Spinoza estipula como punto de

partida de su concepción de la realidad han de ser autoevidentes, es decir, no necesitan de ningún tipo de justificación ni explicación: son, precisamente, las más firmes y seguras. Nuestro propósito aquí consistirá en tratar de aclarar el porqué de tal carácter para Spinoza. Recordemos el principio de la Ética:

*"Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.*

*Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa." (12)*

En mi opinión, las expresiones clave son "cuya existencia sólo puede *concebirse* como existente" y "cuyo *concepto* para formarse, no precisa del concepto de otra cosa". Suponen la conceptualidad intrínseca de lo que es, su propia racionalidad. No se trata de una racionalidad añadida, fruto del ser conocida por el entendimiento; más bien la realidad es racional como característica definitoria: se concibe por sí. Que esto sea evidente para Spinoza se desprende, de nuevo, de su racionalismo radical, y es lo que va a dar lugar a su original ontología. Consideremos, en primer lugar, lo decisivo de esta inteligibilidad intrínseca de lo real: el atributo.

*"Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma." (13)*

He citado la definición por lo que tiene de clarificadora de la noción de substancia. El "concebirse por sí" de la substancia consiste en

tener una esencia autosuficiente característica, y el atributo es lo que constituye esa esencia. Concebir es pensar la esencia, es expresar la esencia como concepto. Y esa esencia, que se expresa en el atributo, sea extensión o pensamiento –algo que en este punto no interesa especificar todavía a Spinoza–, es en tanto conceptual. Extensión, más adelante, podrá oponerse a pensamiento, como diferentes atributos, pero en todo caso no podrá perder ese carácter "ideal", de ser concepto, por pertenecer a un entendimiento. Ser equivale a concebirse, y ese reconocimiento básico es el presupuesto a partir del cual su sistema se desarrolla mostrando la realidad como un gran orden necesario de esencias.

En primer lugar, se atribuye a la substancia el carácter de "causa sui", en un esfuerzo por afirmar su necesidad lógica, conceptual de la existencia de la substancia, su concebirse por sí. En efecto, para Spinoza "causa" significa "razón", sin ninguna referencia a aspectos temporales. Ser "razón de sí", equivale a autoconcebirse y expresa su noción de la realidad como absoluto.

En cualquier caso, para que esto sea plenamente así, hace falta demostrar todavía el carácter único de la substancia, es decir, su no multiplicidad. Por que en principio podría pensarse que, dado que la esencia de la substancia se expresa en el atributo, por lo que sólo puede haber una substancia de la misma naturaleza, pudieran existir tantas substancias como atributos pudieran concebirse por sí. Si cada atributo es infinito en su género y si cada uno definiera una substancia, sería posible pensar la realidad como un conjunto infinito de substancias. En definitiva, de la definición misma de substancia no se desprende su unicidad. Sin embargo, contemplar siquiera cualquier otra posibilidad es absurdo: *"nada más claro que el hecho que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido"* (14). La infinitud "en su género" sirve pues de paso previo a lo "absolutamente infinito": Dios.

*"Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita"(15).*

¿Por qué Dios, una substancia absolutamente infinita ha de existir necesariamente? La demostración de Spinoza adopta varias líneas, aunque todas, en mi opinión, relacionadas con la necesidad del principio de razón suficiente (16) y con el hecho de que la concepción de Dios enunciada en la definición es, efectivamente, concebible. Dado tal concepto, es lógicamente imposible que exista algo, como nosotros, por ejemplo, que podemos no existir, y de hecho, dejamos de existir, y no exista Dios, ya que para Spinoza un ser existente es más poderoso, tiene mayor realidad, más atributos, que uno inexistente, y Dios es, por definición, el máximamente real y poderoso:

*"Siendo potencia el poder de existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente."(17)*

De otra forma: es imposible dar causa alguna de las existencias de Dios, a no ser que nada exista, pero sí existen cosas (modos). O también: si supusiéramos la existencia de dos o más substancias tendríamos que ofrecer la razón de su existencia, es decir, que hubiera justamente ese número de substancias, razón que no puede estar en las substancias mismas, ya que no tienen nada en común entre sí (por definición), lo que

implica una causa exterior a ellas, lo cual es contradictorio. En resumen, el monismo de Spinoza es consecuencia indirecta de su noción de substancia (18), y directa de la posibilidad de pensar a Dios como un ser absolutamente infinito, de la coherencia de tal concepto. Monismo que alcanza su expresión culminante en la Proposición XV, donde se afirma la unidad de la totalidad, la remisión al infinito como único ámbito de la completa inteligibilidad por sí:

*"Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse."*(19)

Es necesario replantearnos, pues, en este punto, qué significa este "concebirse" de la substancia. Ahora en su unicidad, de la que habíamos partido, y núcleo, a mi modo de ver, del racionalismo ontológico de Spinoza. Una clave importante se nos ofrece a continuación, hito fundamental si tenemos en cuenta que el resto de la primera parte constituye su desarrollo lógico, la formulación explícita de sus consecuencias:

*"De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que pueda caer bajo un entendimiento infinito)."* (20)

De lo que se deduce, en los Corolarios subsiguientes, que Dios es la causa por sí absolutamente primera de todas las cosas. ¿Qué quiere decirse con ello? Responder a esta cuestión es vital para aclarar en qué está pensando Spinoza entre la perspectiva absoluta de Dios y la inmediata de los modos finitos aue se nos ofrecen de forma directa. A este respecto, puede ser conveniente recordar que "causa" significa "razón",



"antecedente lógico", esto es, una relación que se establece en un plano puramente lógico (aunque de una lógica material).

En primer lugar, la formulación de Spinoza supone el rechazo radical de toda arbitrariedad, casualidad y azar en la realidad. "La necesidad de la naturaleza" significa, por un lado, el carácter ordenado, "programado" de todo lo existente, por derivarse lógicamente, deductivamente del principio divino –bien lejos, por tanto, de cualquier atribución voluntarista por los teólogos–; por otro, sugiere que su propia naturaleza consiste en esa necesidad, que su esencia no es otra que el ser causa, razón, principio, de todo lo existente. "*Dios no ha existido antes de sus decretos, ni puede existir sin ellos*" (21), afirma Spinoza, y esos "decretos" constituyen su ser, son los únicos posibles: en eso consiste su necesidad. De esta forma se nos sugiere la imagen de Dios (22) algo así como un gran principio axiomático, sumamente rico, autosuficiente por necesario, en cuya necesidad se constituye su expresión desarrollada, la realidad. Por tanto, la manera de pensar la relación entre Dios y sus afecciones no ha de ser la de emanación, ni creación, ni producción, sino de derivabilidad infinita: "*infinitas cosas de infinitos modos*". El poder de Dios, en consecuencia, es un "poder" lógico, de relaciones entre conceptos y esencias. Todo lo que existe porque está implicado en la misma naturaleza divina, forma parte de su misma esencia, no es, por consiguiente, algo distinto o contingente.

Hemos visto pues, otra dimensión del racionalismo radical de Spinoza: su concepción de la realidad como concepto, como unidad orgánica, como "en sí". Su racionalismo es inseparable, pues, de su monismo: la realidad como Substancia autosuficiente, necesaria, infinita, autointeligible. Para llegar a completar tal caracterización, no obstante, falta considerar el concepto cuyo análisis hemos ido posponiendo hasta

ahora y que contribuye a hacer de su sistema algo tan compacto: el entendimiento infinito.

### **3. El entendimiento infinito y sus relaciones con el finito**

Si el mundo es un orden de esencias racionales que se deducen necesariamente de Dios pensado como causa de sí mismo, como lo que se concibe por sí, entonces el optimismo racionalista de Spinoza que encontrábamos en su punto de partida, halla completa justificación y un lugar en el seno de su sistema. Si la realidad, la Naturaleza, Dios, es en sí misma racional, inteligible, entonces es claro que la única manera adecuada de llegar a conocerla es por medio de nuestra razón, de nuestro entendimiento. Más aún, la misma posibilidad de conocimiento viene dada por el hecho de compartir una misma naturaleza. Un punto clave, al respecto, es lo establecido por el Axioma XXX: la idea y lo ideado por ella han de corresponderse, la esencia formal, el concepto, y la esencia objetiva, la realidad, coinciden. En base a tal correspondencia adquiere pleno sentido su concepción material de la lógica y criterio de verdad como evidencia: podemos estar ciertos de lo que nuestras ideas establecen porque estamos ciertas de ellas, en otras palabras, son claras y distintas; y por la correspondencia establecida nos representan sin duda cómo son las cosas que nos representamos gracias a ellas.

Este es sin duda un requisito importante para que la Ética misma sea posible. Sin embargo, el planteamiento de Spinoza va mucho más allá. El hombre, en tanto que "entendimiento finito", forma asimismo parte de Dios. No se trata, pues, de recurrir al esquema sujeto/objeto para entender el conocimiento humano, pues el pretendido sujeto, el entendimiento humano sólo es uno más de esas "infinitas cosas de infinitos modos" que

constituyen el Todo, aunque eso sí, con ciertas capacidades específicas, que lo distinguen de esos otros modos y cosas y le permiten conocer la necesidad de la Naturaleza. Ahora bien, hemos visto reiteradamente el concebirse por sí de la Substancia y el recurso al entendimiento infinito a este respecto. Es el momento de aclarar cuál es su situación y su relación con nuestro entendimiento. (23)

Creo que una vía para introducirnos en esta difícil cuestión podría ser el considerar dos afirmaciones, a primera vista contradictorias, que se formulan en el Escolio a la Proposición XVII, donde se dice:

*"Además mostraré más adelante que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios."* (24)

Y poco después afirma:

*"Además (para decir aquí también algo acerca del entendimiento y la voluntad que atribuimos normalmente a Dios), si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres."* (25)

Es decir, un poco paradójicamente Spinoza está afirmando simultáneamente que el entendimiento (y la voluntad) no pertenece a la naturaleza divina, pero que, si así fuera, sería un entendimiento completamente distinto del nuestro. ¿A qué viene plantear aquí este condicional? ¿A qué sí puede hablarse en algún sentido de entendimiento divino? ¿Si es así, en cuál?

Por una parte, la intención de Spinoza es precavernos de la tendencia de la imaginación a atribuir características humanas a Dios; por tanto, se excluye la posibilidad de pensar a Dios como un ser consciente, de identificar el entendimiento infinito con la autoconciencia de la Substancia. Por otra parte, es sugerirnos la necesidad de atribuir al entendimiento infinito un *status* especial.

Este *status*, en mi opinión, no puede ser otro que el de mediador entre la substancia y sus modos. Al igual que desde el atributo de la Extensión Dios ha de pensarse como indivisible, asimismo desde el del Pensamiento Dios no puede estar compuesto de un número infinito de pensamientos finitos. Dios, por su esencia, es indivisible, inobjetivable, ilimitable en forma alguna. El entendimiento infinito, por tanto, compuesto de "infinitas cosas de infinitos modos", no puede pertenecer a la esencia divina; no obstante, su naturaleza, no puede ser tampoco del mismo tipo que la de las cosas que caen bajo su poder. Su necesidad es mayor al seguirse inmediatamente de la esencia divina:

*"Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos de algún atributo de Dios, ha de existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo." (26)*

El entendimiento infinito, por consiguiente, pertenece ya a la "Natura Naturata", al nivel de los modos, si bien de los modos infinitos, los que, en cuanto tales, al derivarse directamente de un atributo divino, comparten su misma existencia eterna, su misma necesidad. El entendimiento infinito, al igual que el movimiento y el reposo respecto al atributo de la Extensión, es la determinación más genérica de los modos

finitos, y por ello desempeña un rol mediador: en el entendimiento infinito encuentra su razón de ser cada cosa particular, cada modo, en el todo.

*"El pensamiento en-Dios no es 'autoconsciente': es un orden impersonal de esencias racionales (la racionalidad de lo real), aludido en el concepto de 'intellectus absolute infinitus'. Como en la Extensión todo era reducible en último término a 'movimiento y reposo', en el Pensamiento todo es reducible, en último término, a esencias racionales."*(27)

Es a este horizonte al que aspira el entendimiento humano: un orden de esencias y causas perfectamente establecido en el que todo lo que existe y todo lo que sucede está ya, desde siempre, establecido, un orden que despliega la riqueza contenida en la esencia de Dios. Sin embargo, existe una barrera insuperable entre los dos, que la noción de contingencia ilustra.

Si Dios es un orden necesario, como hemos visto, en el cual todo se deduce lógicamente de la esencia divina, la contingencia queda, por principio, excluída. Las cosas pueden existir como verdades lógicas, o no existir, en tanto imposibilidades contradictorias. Esto es, *"no hay nada absolutamente en las cosas, en cuya virtud pueden llamarse contingentes."* (28). Nada es contingente, pues, pero ciertamente no es lo mismo la necesidad divina, por sí misma, que la de cada uno de sus modos, infinitos o finitos. Dios existe en virtud de su sola naturaleza mientras que las cosas particulares se conciben sólo en Dios. Su existencia halla su razón suficiente, su causa, en el entendimiento infinito, ese orden infinito de los infinitos modos:



*"La razón por la que un círculo o un triángulo existen o no existen, no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora."* (29)

Desde el punto de vista de la totalidad, pues, no hay contingencia posible: sin embargo, es un hecho que en nuestra consideración de las cosas singulares adjudicamos a un amplio conjunto la categoría de contingentes. Nuestro entendimiento es incapaz de alcanzar si hay o no una razón para la existencia de determinada cosa. Spinoza lo atribuye a nuestra falta de conocimiento, pero tal falta es una limitación inevitable: nuestro entendimiento es finito. De esta manera, se nos aclara un poco la cuestión.

Un entendimiento infinito da razón de todo lo que existe; nuestro entendimiento, en cambio, no consigue más que concebir lo que existe en virtud de su propia naturaleza, lo que es evidente por sí, según el modelo matemático. El intento de Spinoza consiste en la plena logificación de la realidad, algo a lo que nuestro entendimiento no puede llegar. La limitación de nuestra perspectiva al considerar el Absoluto se manifiesta en este distinguir entre verdad lógica (tautología) y contingencia, distinción que el sistema de Spinoza pretende eliminar. El racionalismo, de nuevo, adopta la forma de un desideratum, de una aspiración, de un objetivo a perseguir.

Con todo ello, espero haber aclarado en alguna medida las dimensiones del racionalismo de Spinoza y las bases de su confianza sin límites en el poder de la razón. La totalidad como unidad, como perfección máxima, su consiguiente inteligibilidad, su autoevidencia; la capacidad

de uno de los modos de esa totalidad de acceder al conocimiento de esa totalidad, gracias a la garantía que supone el entendimiento infinito, orden de esencias; el racionalismo "metodológico" justificado en la naturaleza misma de Dios. No es de extrañar la atracción del idealismo por Spinoza: aún sin atribuir un papel a la autoconciencia, asume en su radicalidad la pretensión absolutista del racionalismo.

## NOTAS

(1) También Descartes rechaza la imaginación del ámbito de la "*res cogitans*" por motivos parecidos. Este es, seguramente, un denominador común de todo racionalismo.

(2) I, Apéndice, p. 103. (Las citas corresponden a la edición de Vidal Peña en Editora Nacional, Madrid, 1980).

(3) Idem., p. 96.

(4) Idem., p.101.

(5) I, Pr. XV, Escolio, p. 68.

(6) I, Ap., p.100.

(7) Idem., pp. 103-4.

(8) Idem., p. 101.

(9) En el criterio de verdad se manifiesta la radicalidad de Spinoza frente a Descartes: no recurre, como éste, a su justificación a través de la existencia de Dios, el criterio se autojustifica.

(10) I, Pr. VIII, Esc., p. 56.

(11) Un amplio estudio, realizado independientemente, aunque desde presupuestos similares, puede encontrarse en Luís Rodríguez C., *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1986.

(12) I; Df. I y III, pp. 49-50.

(13) I, Df. IV, p. 50.

(14) I, Pr. X, Esc., p. 59.

(15) I, Df. VI, p. 51.

(16) Esta es la tesis de D. GARRETT en su *Spinoza's "Ontological Argument*, en The Philosophical Review, 88 (1979): 198-223, frente a la concepción clásica que atribuye a Spinoza la demostración de la existencia de Dios en base a un argumento ontológico. Spinoza considera una propiedad, de la mano del grado de realidad, no la existencia, sino el poder de existir.

(17) I, Pr. XI, Esc., p. 61.

(18) La importancia de esto no es secundaria. En palabras de W. CHARLTON, en *Spinoza's Monism*, en The Philosophical Review, 90 (1981): 503-29,

*"It is not, in fact, too difficult for Spinoza to deny that there are more substances than one; what is important for him is, while denying this, to maintain that there are as many substances as one."* (p. 528)

No se trata, pues, de una mera tautología su monismo; se trata de asumir ciertos presupuestos y ser consecuente hasta el final con ellos.

(19) I, Pr. XV, p. 64.

(20) I, Pr. XVI, p. 69.

(21) I, Pr. XXXIII, Esc. 2<sup>o</sup>, p. 90.

(22) Me temo que esta forma de hablar no entusiasmaría precisamente a Spinoza, como hemos visto; muestra, al menos, que no nos es fácil pensar sin el concurso de la imaginación.

(23) Esta distinción entre entendimiento finito y entendimiento infinito, la necesidad de postular este último como esencialmente diferente, único donde la unidad de la conciencia puede hallar su fundamento, es lo que Fichte reprocha a Spinoza, tachándole de dogmático:



*"¿Qué es, pues lo que contiene a su vez el fundamento de necesidad de esta substancia, tanto en lo que concierne a su materia (las diferentes series de representaciones contenidas en ella (la conciencia)), como a su forma (según la cual todas las posibles series de representaciones deben agotarse en ella y constituir un todo acabado)? Ahora bien, él (Spinoza) no me ofrece ningún fundamento superior de esta necesidad; pero declara que es absolutamente así; y declara esto porque se ve obligado a admitir algo como absolutamente primero, una unidad superior: pero si esto es lo que quiere, entonces debería precisamente haberse atenido justamente a la unidad que le era dada en la conciencia y no habría tenido necesidad de inventar una necesidad más alta aún, hacia la cual nada lo empujaba.*

*(...) Lejos de sobrepasar al Yo puro y absoluto, el dogmatismo ni siquiera llega a él; y allí donde va más lejos, como en el sistema de Spinoza, llega hasta nuestros principios segundo y tercero (Pensamiento y Extensión), pero no llega hasta el principio primero absolutamente incondicionado." (Doctrina de la Ciencia) (1974), Ed. Aguilar, 1975. Traducción de Juan Cruz Cruz, p. 33).*

Spinoza constituye, según se puede ver, un estímulo claro, por reacción del idealismo, con el que comparte el compromiso con el racionalismo radical.

(24) I, Pr. XVII, Esc., p. 70.

(25) Idem., p. 71.

(26) I, Pr. XXI, p. 76.

(27) Según palabras de Vidal Peña, nota 18, p. 85.

(28) I, Pr. XXIII, esc., 1, p. 89.

(29) I, Pr., XI, Esc., p. 60.



Taula  
(UIB) núm. 9 Juny 1988

## BREVE BIBLIOGRAFÍA SOBRE SPINOZA

**Joan Lluís Llinàs Begon**

Es difícil que una bibliografía sobre Spinoza sea breve, dada la gran cantidad de textos existentes sobre Spinoza y su obra, por lo cual cualquier selección implica dejar sin mencionar obras sin duda importantes. El criterio utilizado aquí no está definido claramente, siendo una mezcla de otros: calidad, interés, disponibilidad en el mercado y actualidad. En todo caso la bibliografía que se ofrece a continuación será necesariamente pobre para los conocedores de la obra spinoziana. Pido disculpas por ello. Del mismo modo, espero que la bibliografía sea útil para quien esté interesado en introducirse en la obra de Spinoza.

### A) OBRAS

GEBHARDT: Carl, dir., *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie den Wissenschaften, Heidelberg 1924*. 4 tomos. Se dice que es la mejor traducción bajo el aspecto de la crítica textual, aunque contenga defectos filológicos.

GEBHARDT, C.; O. BAENSCH, A. BUCHEMAN, dirs., *Baruch von Spinoza. Sämtliche Werke*. Leipzig 1922. 3 Tomos. Otra brillante traducción al alemán.

WERNHAM, G.: dir., *B. de Spinoza: Political Works. The TTP in part and the TP in full*, Oxford 1958. Excelente traducción.

*Spinoza, Obras completas*, Ibérica 1966. Trad. de Juan Bergua.

WEINBERG, G.: Ed., *Obras completas de Spinoza*, ACE, Buenos Aires 1977. 5 volúmenes.

SPINOZA.: *Ética*, Ed. Nacional 1975. Trad. de V. García Peña. Es la traducción castellana de la *Ética* más utilizada, aunque sea discutible. Otras traducciones castellanas son la de José Gaos en EDAF (Univ. México, 1977), la de Oscar Cohan en FCE (México 1980) o la de Francisco Larroyo en Ed. Porrúa (México 1982, incluye también el TTP).

SPINOZA.: *Tratado Teológico Político (TTP)*. Alianza Ed., Madrid 1986. Traducción de Atilano Domínguez. Buena Traducción. También es interesante la traducción de Enrique Tierno, que incluye además el *Tratado Político (TP)*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985.

SPINOZA.: *Correspondencia*, Alianza Ed., Madrid 1988. Trad. de Atilano Domínguez. Hacía falta una traducción de las cartas de Spinoza, muy interesantes para indagar más aún en su filosofía. Esta edición completa la obra aparecida hace un par de años *Las cartas del mal*, que incluye también la correspondencia de Spinoza y que quizás sea una mejor traducción (Folios Eds., 1986, la presentación es de G. Deleuze y la introducción de C. Gebhardt).

VÁZQUEZ GARCÍA, MANUEL E., Ed., *Spinoza*, Ed. Península, Barcelona 1986. Consiste en una selección de textos de Spinoza agrupados en bloques temáticos: filosofía, ontología, teoría del hombre y teoría de la sociedad. Interesante.

## B) DICCIONARIOS

BOSCHERINI, G., ed.; *Lexicon Spinozarum*, La Haya 1970. 2 tomos. Excelente diccionario.

GUERET M. et al., drs., *Spinoza Ethica. Concordances, index, listes de frequences, tables comparées*, Louvain 1977.

OKO, A.S.: *A Spinoza Bibliography*. Boston, GK Hall and C. 1964.

WETLESEN, J.: *A Spinoza Bibliography, 1940-1970*. Oslo-Bergen-Tromsø, Univ. Forlaget 1971. Continuación del anterior.

WETLESEN, J.: *Internal Guide to the Ethics of Spinoza*, Oslo 1974.

PRÉPOSIET, J.: *Bibliographie spinoziste*, París. Belles Lettres 1973.

RUNES, D.D.: *Spinoza's Dictionary*. Westport. Greenwood prs. 1977.

## C) COMENTARIOS SOBRE TEMAS Y LIBROS DE SPINOZA

### 1. Ética

BARKER, H.. *Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics*, en Mind, N.S., 42, 1943.

FERSTLER, H.W.: *Skeleton Key to Spinoza*, en Man and World, West Lafayette, Ind 8, 1975, págs. 424-435. Defiende que la primera parte presupone la quinta.

JOAQUÍM, H.H.. *A Study of the Ethics of Spinoza*. Russell & Russell. Nueva York, 1964.

GUEROULT, M.: *Spinoza. Dieu (Ethique 1)*; París 1968.

GUEROULT, M.: *L'ame (Ethique 2)*, París 1974. Son estos los trabajos más importantes de los últimos años. Imprescindibles.

NAESS, A.: *Freedom, Emotion and Self-Subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*, Oslo 1975. Intenta explicar la relevancia de Spinoza para el pensamiento actual.

## **2. Tractatus de intellectus emendatione**

DIJN, H de.: *The Significance of Spinoza's Treatise on the Improvement of the Understanding*, en Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegerte, Assen 66, 1974, págs 1-16. Defiende que el TIE es la lógica de Spinoza.

EINSENBERG, P.D.: *How to Understand De Intellectus Emendatione*, en Journal of History of Philosophy, La Jolla 1971, págs. 171-191.

JOAQUIM, H.H.: *Spinoza's TIE. A comentary*: Clarendon Press, Oxford 1940.

## **3. Tractatus Theologico-Politicus**

PINES, B.: *Spinoza's Tractatus TP, Maimonides and Kant*, en Serita Hierrosolymitana, Jerusalén 20, 1968.

## **4. Tractatus Politicus**

DIJN, H. de: *Ervaring en theorie in der staatkunde. Een Analyse van Spinoza's TP*, en Tijdschrift voor Filosofie 32, 1970, pgs. 30-71. Relaciona la teoría del Estado con el método deductivo y las vías del conocimiento.

## D) OBRAS COLECTIVAS

BEND, J.v.D.dir., *Spinoza on Knowing, Being and Freedom. Proceedings of the Spinoza's Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands* (Leusden 1973), Assen 1974.

Les études philosophiques, número dedicado a Spinoza. julio 1972.

Raison présente, número dedicado a Spinoza, París 1977.

HESSING, S.: dir., *Speculum Spinozarum*, Londres 1977.

Les études philosophiques, número dedicado a Spinoza. Octubre 1987.

Archives de philosophie, número dedicado a los primeros escritos de Spinoza. Enero 1988. Este y el anterior son los escritos más recientes aparecidos en revistas de filosofía referidos a Spinoza.

## E) ESTUDIOS Y ENSAYOS SOBRE SPINOZA

ALAIN, *Spinoza*, Gallimard, Paris 1965. Acentúa el racionalismo.

BRUNSCHWIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. PUF, Paris 1951. Presenta un Spinoza con muchas influencias cartesianas.

DELEUZE, G.: *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit, Paris 1969.

DELEUZE, G.: *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets eds., Barcelona 1984.

DARBON A.: *Etudes spinozistes*. PUF, Paris 1946.

DELBOS, V.: *Le spinozisme*. Vrin, Paris 1950.

GEBHARDT, G.: *Spinoza. Vier Reden*, Heidelberg 1927.

- GEBHARDT, G.: *Spinoza*. Losada, Buenos Aires 1940.
- GUZZO, A.: *Il pensiero di Spinoza*. Ed di Filosofia, Torino 1964. Visión no naturalista.
- HAMPSHIRE, S.: *Spinoza*, Faber & Faber, Londres 1951. Presenta a Spinoza defensor del ideal de ciencia unificada.
- HARRIS, E.E.: *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*. La Haya, 1973.
- HUBBELING, H.G.: *Spinoza*, Herder, Barcelona 1981.
- MISRAHI, R.: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. Gramma, París 1972. Obra de carácter racionalista.
- MOREU, J.: *Spinoza et le spinozisme*. PUF. París 1971. Acentúa la importancia de la ética en la filosofía de Spinoza.
- MOREAU, P.F.: *Spinoza*. Seuil, Paris, 1975.
- POLLOCK, F.: *Spinoza. His Life and Philosophy*. Nueva York 1966. Un clásico.
- WOLFSON, A.: *Spinoza: A life of reason*. Philosophical Library, Nueva York. 1969.
- ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. PUF. París 1963. Una tesis doctoral que ofrece una interpretación dinámica de Spinoza.

## F) SOBRE LA DOCTRINA DE DIOS

- CURLEY, E.M.: *Spinoza's Metaphysics*. Harvard Univ. Press. Cambridge (Mass). 1969.
- FORSYTH, R.M.: *Spinoza's Doctrine of God in Relation to this Conception of Causality*, en Philosophy (1948), pgs. 291-301.



HUBBELING, H.G.: *Logic and Experience in Spinoza's Mysticism*. en BEND, *Spinoza on Knowing...* o.c. pgs. 126-143.

LACHIÈZE-REY, P.: *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Vrin, Paris 1950.

SAW, R.L.: *The Vindication of Metaphysics*. Londres 1951.

### G) SOBRE LA FÍSICA

HOENEN, P.: *The Significance of Cartesian Physics for Spinoza's Theory of Knowledge*, en BEND, *Spinoza on Knowing...*, o. c., pgs. 114-125.

### H) SOBRE EL CUERPO Y EL ALMA

BALTHASAR, N.: *L'immortalité consciente de l'âme humaine et la mortalité du corps de l'homme chez Spinoza*, en Tijdschrift voor Philosophie, Gent 1941.

DUCHESNEAU, F.: *Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant* en Canadian Journal of Philosophy, Edmonton 3 (1974).

SIWEK, P.: *L'âme et le corps d'après Spinoza*. Alcan, Paris 1930.

### I) SOBRE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

DIJN H. de: *De epistemologia van Spinoza*. Lovaina 1971. Tesis doctoral.

FLOISTAD, G.: *Spinoza's Theory of Knowledge*, "Inquiry", Oslo 12, 1969.

PARKINSON, G.H.R.: *Language and Knowledge in Spinoza*. Ibidem.

PARKINSON, G.H.R.: *Being and Knowledge in Spinoza*, en BEND, o. c.

PARKINSON, G.H.R.: *Spinoza's Theory of knowledge*. Clarendon Press, Oxford. 1954.

DAVAN, D.: *Spinoza and Language*, en The Philosophical Review, Ithaca 67 (1958), pgs 212-225. Las verdades filosóficas no pueden decirse adecuadamente en el lenguaje.

#### J) OTROS

CHIEREGIN, F.: *L'influenza dello spinozismo nella formazione de la filosofia hegeliana*. Cedam, Padua 1961.

DELEUZE, G.: *Spinoza et la méthode générale de Martial Guérault*, en Revue de Métaphysique et de Morale, 1969.

DREYFUS, G.: *La méthode structurale et le Spinozs de Martial Guérault*, en L'Age de la Science, Paris 1969.

FRIEDMAN, G.: *Leibniz et Spinoza*. Gallimard, paris 1962.

GRAM, M.S.: *Spinoza, Substance and Predication*, en *Theoria* (Lund), 34, 1968.

HALL, M.B. y A.R.: *Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza*. en Mélanges A. Koyré, Hermann, Paris 1964.

HALLET, H.F.: *Creation, Emanation and Salvation: A Spinozistic Study*. Nijhoff, La Haya 1962.

HASEROT, F.S.: *Spinoza's Definition of Attribute*, en The Philosophical Review, Ithaca 62, 1953, pgs. 449-513.

- JONAS, H.: *Spinoza and the theory of organism*, en Journal of History of Philosophy, Berkeley, 1965.
- KOLAKOWSKI, P.: *Pierre Bayle, critique de la métaphysique de la substance* en Pierre Bayle: le philosophe de Rotterdam, Elsevier-Vrin, Amsterdam-Paris 1959.
- LAGNEAU, J.: *Quelques notes sur Spinoza*, en Revue de Métaphysique et Morale, 1985.
- MATHERON, A.: *Individu et Communauté chez Spinoza*. Minuit, Paris 1969.
- MATHERON, A.: *Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris 1972.
- McSHEA, R.J.: *The political philosophy of Spinoza*. Columbia, University Press, Nueva York 1968.
- MYERS, H.A.: *Sistematic Pluralism in Spinoza and Hegel*, en Mind, N.S., 45, 1935.
- PRÉPOSIET, J.: *Spinoza et la liberté des hommes*. Gallimard, Paris 1967.
- PEÑA GARCÍA, V.I.: *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid 1974.
- ROUSSET, B.: *Le perspective finale de L'Éthique et le problème de la coherence du spinozisme*. Vrin, Paris 1963.
- ZAC, S.: *La morale se Spinoza*. PUF, Paris 1959.
- ZAC, S.: *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. PUF, Paris 1965.



**ESTUDIS**



*Taula*  

---

**(UIB) núm. 9 Juny 1988**

## **ESCUELAS ACTUALES DE TAXONOMÍA BIOLÓGICA**

**Andreu Berga**

### **0. INTRODUCCIÓN**

Desde, aproximadamente, finales de los años cincuenta hasta la actualidad, el campo de la taxonomía biológica ha experimentado un gran revuelo. El motivo ha sido la aparición de dos escuelas taxonómicas que han puesto en tela de juicio el modelo establecido en la materia: la llamada escuela evolutiva. Primero fue la escuela fenética (cuyo *boom* tuvo lugar en los años sesenta); después, la escuela cladística (siendo los años setentas para ella lo que los años sesenta para la escuela anterior). Hoy asistimos al desarrollo del cladismo "transformado".

En lo que sigue pretendo llevar a cabo, desde una perspectiva global, un análisis crítico de los principios fundamentales de las citadas tres escuelas taxonómicas.

### **1. ESCUELAS ACTUALES DE TAXONOMÍA BIOLÓGICA**

Los principios taxonómicos se "encarnan" en las clasificaciones. Puede ser, pues, una buena forma de acercarse a esos principios ver cómo,

dada la hipotética filogenia que representa la figura 1-1, clasifican las especies los taxónomos de las distintas escuelas.

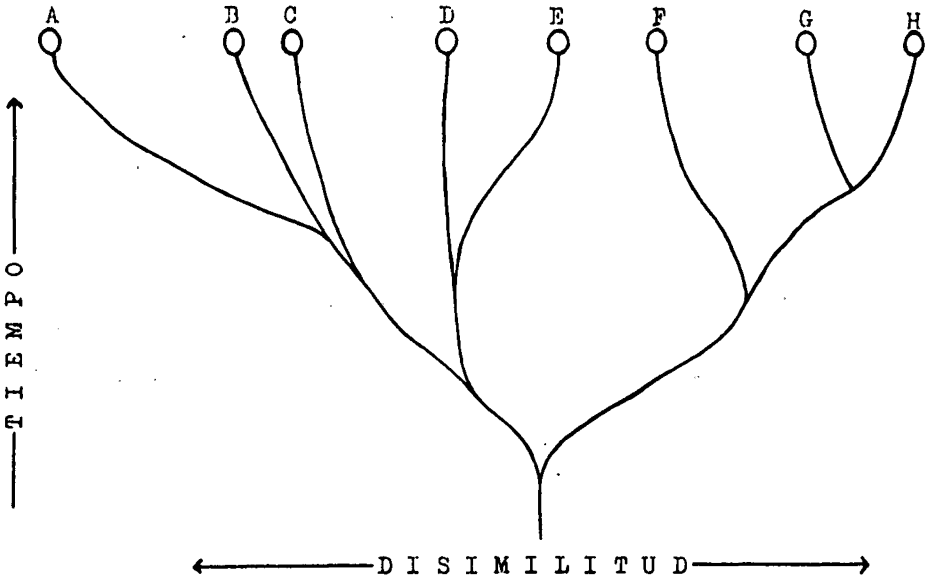


Figura 1-1. Los círculos representan especies actuales.

### 1.1. Escuela evolutiva

Los representantes principales de esta escuela son Simpson (1961) y Mayr (1969). El núcleo conceptual de la misma es el siguiente: una clasificación debe reflejar tanto la *afinidad cladística* como la *afinidad patristica*. En otras palabras: a la hora de hacer una clasificación, se ha de tener en cuenta tanto la afinidad que se produce, pura y simplemente, como consecuencia del hecho de que las líneas filéticas proceden de un antepasado común (y tienen, por tanto, una base estrictamente genealógica) como la que depende de los cambios evolutivos que hayan podido experimentar tales líneas filéticas desde que se separaron de dicho antepasado (y surge, por consiguiente, con independencia de la pauta de



ramificación). Combinando ambos criterios, el taxónomo evolutivo agrupará las especies representadas en la figura 1-1 de la manera que sigue:

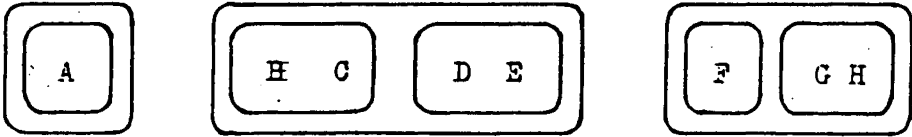


Figura 1-2

La forma concreta en que se combina el criterio de la afinidad cladística con el de la afinidad patristica no obedece a unas normas objetivamente prefijadas, sino a las decisiones, en última instancia más o menos arbitrarias, del taxónomo. Ello ha sido objeto de duras críticas y ha propiciado, en definitiva, la aparición de las alternativas taxonómicas actuales. Discutiremos más adelante su pretensión de haber resuelto el problema de la subjetividad que se plantea a los evolucionistas.

El taxónomo evolutivo admite, en consecuencia, una clasificación por clados y una clasificación por grados. El concepto de grado tiene una larga historia (vid. Mayr, 1982), pero fue J. Huxley (1958) quien precisó claramente la diferencia entre ambos tipos de clasificación. El taxón grado es aquel grupo taxonómico que reúne organismos con un similar nivel general de organización. Para ser aceptables los taxones grado deben satisfacer, cuando menos, el criterio filogenético de la monofilia mínima. El concepto de monofilia ha sido, sin duda, uno de los más debatidos por los taxónomos. Se distingue hoy entre monofilia estricta y

monofilia mínima. Se entiende por monofilia estricta la descendencia a partir de una única especie inmediatamente ancestral; por monofilia mínima, en palabras de Simpson (1961, p. 124), "la derivación de un taxón a través de uno o más linajes a partir de un taxón inmediatamente ancestral del mismo o inferior rango". Pues bien, los taxónomos evolutivos han adoptado como básico este último concepto de monofilia, y así no dudan en considerar como válida la clase *Mammalia*, ya que sus linajes proceden de especies que se incluyen en el orden *Therapsida*, clase *Reptilia*.

Otro punto que no puede faltar en una exposición, por breve que sea, de la taxonomía evolutiva es el de la ponderación de los caracteres. Los taxónomos evolutivos subrayan la importancia de la ponderación *a posteriori* de los caracteres: el propio desarrollo filogenético de los organismos comporta que ciertos caracteres sean más informativos que otros acerca del pasado de sus poseedores. El procedimiento de ponderación consta de dos fases: 1ª) utilizando tantos caracteres como es posible, se disponen los organismos en grupos manifiestamente naturales (esto es, grupos cuyos miembros presentan gran semejanza global), y 2ª) aquellos caracteres que se encuentran correlacionados con los grupos más homogéneos, más naturales reciben la valoración más alta. En la ponderación *a posteriori* no cabe hablar de caracteres que determinan inequívocamente un cierto rango. Por ello la asignación de rango a los taxones es siempre una tarea más o menos arbitraria.

Para finalizar: ¿cómo ve el taxónomo evolutivo su propio sistema de clasificación? En la autorizada y representativa opinión de Mayr (1969), una clasificación es, ante todo, una teoría científica y como tal tendrá capacidad explicativa, capacidad predictiva, capacidad heurística y, en fin, será provisional (= corregible). Sin duda, la característica fundamental es la primera: a ella remiten, en definitiva, las restantes.

Dicha capacidad explicativa viene dada en términos de la consistencia de la clasificación con la filogenia del grupo en cuestión, como garantía de que los miembros del grupo van a tener en común el programa genético. Pero una clasificación es algo más que una teoría científica, para Mayr: es también un sistema de almacenaje y recuperación de información. En ello está la razón de que todo proceso clasificatorio tenga, al decir de Simpson (1961), una vertiente "artística" y de que, en consecuencia, la última palabra sea la del taxónomo.

## 1.2. Escuela cladística

El principal representante de esta escuela es Hennig (1966). El núcleo conceptual de la misma es simple: las clasificaciones deben reflejar únicamente la afinidad cladística. Dicho en otras palabras: un taxón formará grupo con otro según la proximidad del antepasado común. A tenor de este criterio, el cladista agrupará las especies representadas en la figura 1-1 de este modo:

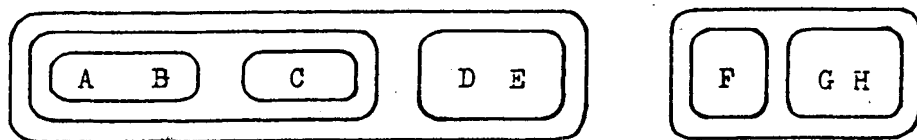


Figura 1-3

La razón de la postura de los cladistas es que, según éstos, sólo la pauta de ramificación de los linajes se puede establecer con objetividad.

Una taxonomía que pretenda ser científica deberá, pues, basarse en el registro de dicha pauta y sólo en él.

Lo primero que tiene que hacer el cladista es establecer la ordenación serial de los caracteres taxonómicos. Se trata de averiguar qué caracteres (o estados de caracteres) son primitivos (plesiomorfos) y qué caracteres (o estados de caracteres) son derivados (apomorfos). Los cladistas han presentado una serie de criterios para distinguir entre uno y otro tipo de caracteres. Son criterios de desigual valor, pero bien vale la pena reseñarlos aquí.

El primero de ellos, como cabe suponer, es el de la anterioridad paleontológica. Los propios cladistas no confían, sin embargo, demasiado en él, por cuanto el supuesto, en el que se basa, de que antigüedad y plesiomorfia están correlacionadas frecuentemente no se ajusta a la realidad.

Un segundo criterio es el de la anterioridad ontogenética. La base del mismo es la conocida ley biogenética fundamental de Haeckel. Aunque se sabe hoy que esta ley tiene múltiples excepciones, los cladistas piensan que, críticamente valorado, dicho criterio representa una importante ayuda.

Un criterio particularmente apreciado por Hennig es el siguiente: si se conoce la dirección evolutiva de una serie de transformación de un carácter (serie que recibe el nombre de morfocline), se puede determinar el componente plesiomorfo de otra serie de transformación, esto es, de otra morfocline establecida en las mismas unidades taxonómicas. Criterio no exento, por descontado, de supuestos, ha sido especialmente criticado por los fenetistas.

Otros criterios apuntados por los cladistas son el de la correlación entre los caracteres de los huéspedes y los de sus parásitos, y el de la distribución geográfica de los organismos.

La concordancia de caracteres apomorfos (similitud derivada o sinapomorfia) permite apreciar el grado de proximidad filética entre los taxones. Se determinan así los puntos de ramificación en la filogenia. La ramificación es concebida como un proceso dicotómico: la especie ancestral se divide (especiación) en dos especies hermanas; se considera que dicha especie ancestral se extingue al dividirse. Los grupos de especies surgidos de semejante proceso dicotómico son grupos hermanos y han de tener el mismo rango. Obviamente, sólo cabe hablar de grupos hermanos en el contexto de taxones monofiléticos.

Los cladistas defienden un concepto restrictivo de monofilia estricta. La restricción está en el hecho de que se exige que el taxón monofilético incluya todas las especies que descienden de la especie ancestral. Examinando la clasificación de la figura 1-2, se observa que el grupo BCDE no cumple, precisamente, tal exigencia. En este caso tendríamos un ejemplo de, en la terminología de los cladistas, parafilia. A Ashlock (1971) se debe el término que los taxónomos evolutivos prefieren utilizar para referirse al concepto restrictivo de monofilia estricta; ese término es holofilia.

Por último, en lo que respecta a la determinación del rango de los taxones, los cladistas también quieren, por supuesto, un método objetivo y que se ajuste por completo a la estructura de su sistema. Según Hennig, la asignación de rango (absoluto) a un taxón debe depender exclusivamente del momento en que se produjo la ramificación que le dio origen. Ni que decir tiene que la propuesta ha sido objeto de duras críticas.

### 1.3. Escuela fenética

Los principales representantes de esta escuela son Sneath y Sokal (1973). El núcleo conceptual de la misma es como sigue: Los grupos o taxones deben basarse en la semejanza global entre las entidades a clasificar según se desprende ésta del examen de una multiplicidad de caracteres valorados todos ellos por igual, sin que intervengan para nada en la delimitación de los grupos consideraciones de índole filogenética. Con arreglo a este criterio, el fenetista agrupará las especies que aparecen representadas en la figura 1-1 de la manera siguiente:

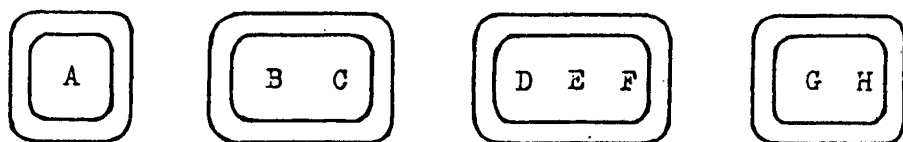


Figura 1-4

Los fenetistas consideran que los taxones basados en la semejanza global (aunque sean polifiléticos, como el taxón DEF de la figura) tienen un mayor significado biológico y, consecuentemente, un poder predictivo superior. Son neutros respecto de intereses biológicos particulares. Las clasificaciones evolutivas y cladísticas carecen, precisamente, piensan los taxónomos fenéticos, de esa neutralidad, por lo que son menos significativas, menos predictivas y, en fin, menos naturales.

El concepto de clasificación natural que los fenetistas propugnan está, ciertamente, a la base de su rechazo de la ponderación de los

caracteres: la idea misma de ponderación contradice la idea de clasificación de propósito general, esto es, la idea de clasificación natural. Pero es que, además, la idea de ponderación es rechazable, piensan los fenetistas, porque no constituye una idea operacional.

La adopción del método operacional en taxonomía es la solución que proponen los fenetistas al problema de la subjetividad. Esos taxónomos hacen suya la tesis de Bridgman (1927; pag. 5; el subrayado es del autor) de que *un concepto cualquiera no es más que un conjunto de operaciones*; el concepto es sinónimo del correspondiente conjunto de operaciones". Pues bien, la estricta separación entre clasificación y consideraciones filogenéticas que los fenetistas defienden obedece, ante todo, al hecho de que no existe un método operacional que permita tratar simultáneamente la afinidad patrística y la afinidad cladística (contra los evolucionistas) o reconocer cuando menos esta última de una manera inequívoca (contra los cladistas). Por lo demás, los fenetistas estiman que únicamente la evidencia fenética puede ser utilizada para establecer clasificaciones satisfactorias dado que 1) el registro fósil normalmente es muy fragmentario y las relaciones filogenéticas se han de inferir a partir de las relaciones fenéticas que se dan entre los organismos actualmente existentes; 2) todos los grupos admiten una clasificación fenética, mientras que las clasificaciones filogenéticas dependen de inferencias históricas sobre la dirección de la evolución en el grupo de que se trate; 3) incluso en el caso de que haya considerable evidencia fósil, ésta se ha de interpretar ante todo fenéticamente, ya que fenéticos son los criterios que permiten determinar las formas ancestrales en una filogenia, y 4) desde el punto de vista de la biología en general, tiene más interés, insistirán los fenetistas, una clasificación que se base en la semejanza global de los organismos que una que pretenda reflejar las relaciones filogenéticas existentes entre ellos.

Para concluir examinemos brevemente la técnica de clasificación de los fenetistas.

El punto de partida en toda clasificación fenética está constituido por las *unidades taxonómicas operacionales* (UTOs). Estas son las entidades a clasificar, que, según los casos, podrán ser individuos en sentido estricto, individuos representativos de especies, géneros, familias o, en fin, abstracciones estadísticas de los taxones de orden más elevado.

El paso siguiente consiste en reconocer las unidades básicas de información, es decir, los *caracteres unitarios*. La elección de caracteres no es tarea fácil y representa un punto tan crítico en la taxonomía fenética (así lo entienden los propios seguidores de la escuela) como en las taxonomías rivales.

A fin de estimar la semejanza entre pares de UTOs, éstos y los caracteres unitarios se disponen en una *matriz de datos*. La cuantificación de la semejanza viene dada por un *coeficiente de similitud* (o disimilitud). Hay diversos coeficientes de ese tipo, pero no existe un criterio absoluto para decidir cuál de ellos es *el* adecuado.

Una vez que se ha calculado para todos los pares de UTOs el coeficiente de similitud, el resultado se recoge en una *matriz de semejanza*. Se está entonces de condiciones de averiguar la estructura taxonómica que presentan las UTOs. Para ello se recurre a métodos numéricos de agrupación más conocidos como *técnicas de análisis cluster*. Tampoco aquí hay acuerdo general sobre cuál es *el* método idóneo.

Los resultados de una clasificación fenética se representan mediante un *fenograma*. En un fenograma se puede considerar que un cierto nivel define una determinada categoría. Se consigue así un *método automático de asignación del rango taxonómico* que, como cabe suponer, ha suscitado polémica.



## 1.4. Críticas y evaluación

Vamos a distinguir dos apartados: críticas metodológicas y críticas conceptuales.

### Críticas metodológicas

Como ya sabemos, el punto de ataque preferido de cladistas y fenetistas en el frente de la escuela evolutiva es la (supuesta) incapacidad de ésta para formular un método de clasificación objetivo y repetible. Pero, ¿es la taxonomía evolutiva tan "subjetiva" como pretenden sus oponentes? ¿Tienen, realmente, las alternativas cladística y fenética la objetividad de la que tanto blasonan sus defensores?

Por supuesto, las críticas de cladistas y fenetistas no se han levantado en el vacío. El deseo de acomodar en la clasificación no sólo taxones clado, sino también taxones grado no deja de plantear dificultades. En la taxonomía evolutiva hay cabida para *splitters* (taxónomos que consideran que incluso diferencias relativamente menores justifican el reconocimiento de nuevos géneros, familias, etc.) y *lumpers* (taxónomos que prefieren taxones más bien grandes por estimar que expresan mejor las relaciones existentes), con clasificaciones distintas, pero consistentes por igual con la filogenia. Y, en fin, el concepto de monofilia mínima da la impresión de ser sospechosamente *ad hoc*. Todo ello es verdad. Pero no menos cierto es que el evolucionista puede replicar con argumentos de similar contundencia. Así, podrá objetar a los cladistas, en primer lugar, que la determinación de las sinapomorfías no cuenta con un método infalible de decisión. Dependerá del buen criterio del taxónomo la resolución del problema de si se trata de

una sinapomorfia espuria (basada en caracteres derivados del antepasado común más próximo) o, por el contrario, de una sinapomorfia espuria (basada en caracteres adquiridos por convergencia). La misma determinación de la polaridad del cambio evolutivo, esto es, la determinación de los caracteres o estados de caracteres plesiomorfos y apomorfos no tiene mejor suerte en cuanto a un procedimiento decisorio. Aquí, por cierto, los fenetistas (vid. Sneath y Sokal, 1973), mal que les pese, han venido en ayuda de los evolucionistas, al destacar las diversas ordenaciones posibles de estados de caracteres en cladogramas igualmente parsimoniosos, aunque distintos, lo cual significa que la elección entre ellos no está garantizada. Además, la construcción de cladogramas comprende, subrayarán evolucionistas, dos supuestos arbitrarios: 1) la especie ancestral deja de existir cuando se originan las especies hijas; 2) todo proceso de ramificación es dicotómico. El primer supuesto no encuentra apoyo en el modelo hoy día comúnmente aceptado de especiación mediante poblaciones aisladas. La crítica del segundo supuesto no es tan concluyente. Después de todo, los cladistas puedan sostener que se trata de un principio metodológico que no necesita una interpretación empírica. Ello no obstante, la verdad es que la mayoría de los cladistas han tenido tendencia a justificar su principio de dicotomía en base a una interpretación de ese tipo. En tal caso, huelga decir que dicho principio se acomoda mal al modelo de especiación antes citado. De hecho, los desarrollos más recientes del cladismo incorporan ya en los cladogramas divisiones politómicas.

Frente a los fenetistas, el evolucionista no carece tampoco de argumentos. Les reprochará, ante todo, que no hayan cumplido su promesa de proporcionar un sistema de clasificación sin huella de subjetividad. Los principales pasos del proceso clasificatorio fenético no se sustraen a la intervención discrecional del taxónomo. Ello es así respecto

de los caracteres unitarios, los coeficientes de similitud, las técnicas de análisis cluster, pero también por lo que se refiere a las UTOs, una aplicación rigurosa (esto es, no evaluativa) del método de los fenetistas a propósito de las cuales tendría consecuencias tan pintorescas como, por ejemplo, la de asignar a especies distintas machos y hembras pertenecientes a una misma comunidad reproductiva. Por lo demás, los evolucionistas pueden negar la validez de un método que implica una medida única de similitud (por la pérdida de información que supone) o subrayar el hecho de que la propia equiponderación de los caracteres representa ya una ponderación *a priori*. En cualquier caso, los fenetistas no han conseguido desarrollar un método universalmente aceptado que permita decidir qué clasificación es *la mejor*. Consecuencia de ello es que la inestabilidad de las clasificaciones no ha desaparecido.

La conclusión que se impone a tenor de las consideraciones procedentes no puede ser otra que ésta: la taxonomía evolutiva no está en clara desventaja frente a las escuelas taxonómicas rivales. Si bien es cierto que sus métodos carecen del *aspecto* operacional y formalístico que poseen los métodos de estas últimas, no por ello deja de tener unos cánones articulados –como ponen de manifiesto los textos clásicos de Simpson (1961) y Mayr (1969)– sobre los cuales el grado de consenso entre los miembros de la comunidad de taxónomos evolutivos es mayor de lo que pudiere pensarse. Parece lógico, pues, estimar que la taxonomía evolutiva, la taxonomía cladística y la taxonomía fenética alcanzan una cota semejante de *objetividad sistemática* y que una elección entre ellas (si procede) no podrá hacerse sobre la base de un análisis meramente metodológico, sino a partir del examen de las críticas a las matrices conceptuales.

## Críticas conceptuales

Las críticas más acerbas que, al respecto, se han dirigido al fenetismo y al cladismo provienen de Mayr. Para comprenderlas en todo su alcance, debemos examinar antes las que, a mi entender, son las dos tesis fundamentales de ese autor: 1) la clasificación de los seres vivos no se puede comparar a la de los objetos inanimados; 2) la naturalidad de un taxón depende de su homogeneidad genética.

Contrariamente a lo que pudiera a primera vista parecer, 1) no supone la adopción, por parte de Mayr, de una postura vitalista, sino el reconocimiento de que los grupos de organismos poseen una unidad gracias a que tienen en común un programa genético, fruto de la evolución, y de que la clasificación biológica se basa, precisamente, en la consideración de ese programa, causa de las características compartidas para la que no hay equivalente entre los seres inanimados. Consecuencia de esta tesis es que no cabe hablar de divorcio entre clasificación y teoría (de la evolución).

2) no es independiente de 1). Si la clasificación de los organismos se hace *desde* la teoría de la evolución y esta teoría justifica la existencia misma de los grupos sobre la base del programa genético común, no parece descabellado inferir que tales grupos serán tanto más naturales cuanto mayor sea el grado de homogeneidad genética que presenten.

Pues bien, 1) es incompatible con el empirismo y el nominalismo operacionalista de los fenetistas; 2) es incompatible con el genealogismo de los cladistas.

El empirismo radical de los fenetistas representa, en opinión de Mayr, la negación misma de lo que ha de ser la base filosófica de toda clasificación *biológica*. Ello se ve de un modo particularmente claro en el rechazo de la ponderación de los caracteres, rechazo que implica dejar de

lado un gran número de hechos evolutivos cuya consideración obviaría el peligro de establecer taxones sin significado, esto es, no naturales. La abstinencia teórica del empirismo, por lo demás, es especialmente censurable para Mayr porque está a la base de la postura nominalista que los fenetistas adoptan (siguiendo con ello una vinculación histórica). Esa postura se advierte particularmente en el enfoque operacional que tales taxónomos dan a su sistema de clasificación. Para Mayr es claro que los taxones no son el resultado de las operaciones arbitrarias del taxónomo, sino realidades de las que éste quiere dejar constancia.

¿Qué valor tienen las críticas que Mayr dirige al fenetismo? No cabe la menor duda de que el empirismo radical del que hacen gala los fenetistas está en la actualidad absolutamente desfasado. Gracias a autores como Hanson (1958), Feyerabend (1962) y Kuhn (1962) es un lugar común de la filosofía de la ciencia de hoy la tesis de que toda observación está cargada de teoría. Queda ya lejos la época en que se pensaba en la posibilidad de que las teorías científicas fuesen sustituidas por conjuntos de enunciados observacionales. No parece, sin embargo, que los fenetistas se hayan enterado de ello. Esos taxónomos, por otra parte, no dudan en considerar la clasificación como una rama de la sistemática, pero al propio tiempo le privan de la naturaleza explicativa, esto es, teórica que reconocen en ésta. Se aferran a la idea de que, en palabras de Ruse (1973, pag. 197), "una clasificación es una división basada en un conjunto de reglas y, por ello, no es ni verdadera ni falsa (como lo es una teoría)." Aunque es verdad que una clasificación es una división basada en reglas, con eso no se expresa, sin embargo, toda la verdad. Se confunde aquí una condición necesaria con una condición suficiente. En cualquier caso, se ignora por completo la cuestión de fondo, a saber: la clasificación de los organismos no es equiparable a la de los objetos inanimados.

Por lo que al cladismo se refiere, el ignorar la afinidad patrística, apunta Mayr, comporta el peligro de reconocer taxones genéticamente heterogéneos, esto es, no naturales. Así, la aplicación del principio de holofilia lleva a la formación de grupos tan incongruentes como, por ejemplo, el que reúne cocodrilos y aves. Al establecer de este modo mecánico los taxones y sus rangos (cocodrilos y aves son grupos hermanos y pertenecen, por ende, a la misma categoría, a pesar de que las aves han divergido ampliamente de los cocodrilos desde que ambos grupos se separaron de su antepasado común), los cladistas revelan, concluye Mayr, el fuerte componente tipológico que su método encierra, el cual se ve así descalificado, en buena medida, como método *biológico* de clasificación.

La verdad es que los cladistas no pueden dar una razón que no sea estrictamente formal para desechar la postura que Mayr representa. Se atienen por completo al principio de que "el contenido informativo de una clasificación es una jerarquía de taxones, nada más" (Eldredge y Cracraft, 1980, pag. 171). Toda información, pues, que no se ajuste a la estructura del sistema linneano es, para los cladistas, una información "adicional" de la que se puede prescindir. Puesto que únicamente la información genealógica encaja en dicha estructura, sólo ella cuenta. Los cladistas subordinan, de esta manera, la información al sistema; los evolucionistas, con un sentido mucho más biológico, hacen lo contrario.

Por lo demás, no parece sostenible la opinión de Gasc (1979), a tenor de lo que ya sabemos del cladismo, de que éste no encierra ninguna teoría explicativa. La afirmación no es verdadera respecto del cladismo "transformado", pero ello, en cualquier caso, redundaría en detrimento de sus defensores, ya que la aversión a la teoría conlleva el hundimiento de las defensas frente al tipo de críticas dirigidas a los fenetistas por mor de su empirismo (vid. Charig, 1981). Por otra parte, los cladistas se han arrogado el privilegio de que el suyo es el único sistema de clasificación

que merece el calificativo de científico, puesto que sólo él satisface el principio de refutabilidad de Popper. Se trata, evidentemente, de una arrogación precipitada. Desde el momento en que las clasificaciones evolutivas incluyen más información que las cladísticas son más "atrevidas" que estas últimas y, por consiguiente, preferibles desde la perspectiva popperiana. Se podrá objetar que sólo cabe hablar de refutabilidad si la información que se proporciona está planteada sin arbitrariedad ni subjetividad. La contrarréplica no es difícil: tampoco son éstos elementos que estén ausentes del método cladístico. La información que mediante éste se nos suministre deberá, por tanto, también resentirse de ello.

La taxonomía evolutiva no ha permanecido inmune a las influencias de las escuelas rivales. Así, Mayr no muestra reparos en admitir que la suya es una taxonomía ecléctica que aprovecha de las taxonomías fenética y cladística aquellos aspectos que no entran en conflicto con su núcleo conceptual y que suponen un avance metodológico. Eso es bueno. Sería absurdo cerrarse a cualquier mejora en el método de clasificación por mor de un erróneo espíritu de escuela. Dejada en un segundo plano la taxonomía fenética (por definición no explicativa), porque a la mayor cantidad de información que proporciona no une, en no pocos casos, un similar grado de pertinencia biológica, la cuestión queda reducida al hecho de saber cuál de las dos taxonomías restantes parece aconsejable que sea el juez *último* en las disputas en materia de clasificación. Ambas tienen significado biológico; ambas poseen un componente explicativo. La taxonomía evolutiva, sin embargo, se lleva la palma en cuanto al contenido informativo y a la capacidad de explicación. Ello, junto con un nivel no despreciable de objetividad sistémica, inclina, creo, la balanza a su favor.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ASHLOCK, P.D. (1971): *Monophyly and associated terms* en Systematic Zoology, 20, pág. 63-69.
- BRIDGMAN, P.W. (1927): *The Logic of Modern physics*. MacMillan, New York.
- CHARIG, A. (1981): *Cladistics: a different point of view* en Biologist, 28, pág. 19-20.
- ELDREDGE, N y CRACRAFT, J. (1980): *Phylogenetic Patterns and the Evolutionary Process*. Columbia University Press, New York.
- FEYERABEND, P. (1962): *Explanation, reduction and empiricism*. En FEILGL, H. y MAXWELL, G. (eds.) (1962): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol.3. University of Minnesota Press, Minneapolis, pág. 28-97.
- GASC, J.P. (1979): *Quelques développements récents de la cladistique* en *History and Philosophy of the Life Sciences*, 1, pág. 139-151.
- HANSON, N.R. (1958): *Patterns of discovery*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HUXLEY, J.S. (1958): *Evolutionary processes and taxonomy with special reference to grades*. en Uppsala Univ. Arssks., 1958, pág. 21-38.
- KUHN, T. (1962): *The structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, Chicago.
- MAYR, E. (1969): *Principles of Systematic Zoology*. McGraw-Hill, New York.
- MAYR, E. (1982): *The Growth of biological Thought*. Harvard University Press, Cambridge.



RUSE, M. (1973): *The Philosophy of Biology*. Hutchinson, London.  
Se cita por la ed. española: *La filosofía de la biología*. Alianza editorial, Madrid, 1979.

SIMPSON, C.G. (1961): *Principles of Animal Taxonomy*.  
Columbia University Press, New York.

SNEATH, P.H.A. y SOKAL, R.R. (1973): *Numerical Taxonomy*.  
Freeman, San Francisco.



Taula  
(UIB) núm. 9 Juny 1988

## RAZÓN E IMAGINACIÓN EN LA RECIENTE FILOSOFIA MORAL ESPAÑOLA Vicente Hernández Pedrero

En el panorama filosófico moral de ahora mismo, evidenciadas las insuficiencias analíticas y utilitaristas en el estudio de los juicios y actitudes morales, podemos hablar de tres grandes líneas de pensamiento. La primera de ellas no es otra que aquella que recupera contemporáneamente la visión kantiana-racional de las acciones morales, pero elevándola por encima del nivel solipsista o monológico de la Ilustración hacia unos resultados sociales y políticos con los que, a través de un *diálogo* y un *consenso*, la *comunidad*, no un sujeto aislado, pueda estar de acuerdo. Hablo evidentemente de la actual tendencia neocontractualista que desde la aparición, cuando menos, de la *Teoría de la justicia* de John Rawls, en 1971, se ha impuesto en gran parte del pensamiento filosófico moral contemporáneo (1).

No obstante, también en nuestra época somos testigos del auge y espectacular desarrollo de la teoría biológica como forma de explicación de multitud de fenómenos hasta ayer mismo tenidos por culturales o políticos. Y entonces, el propio punto de vista de la filosofía moral se ha visto convulsionado por ese desarrollo en el conocimiento de lo biológico o lo genético: ¿puede llegar el día en que la demostración del carácter

innato o natural de la casi totalidad de comportamientos tenidos por específicamente culturales haga, además de ilusoria, innecesaria toda reflexión ética basada en la idea de libertad y responsabilidad morales? A dar una respuesta suficiente que evite la jubilación anticipada de todos los filósofos morales (tal como pretende hacer el sociobiólogo E.O. Wilson, por ejemplo, con el ya mencionado J. Rawls), se dirige ahora otra parte considerable del pensamiento moral en nuestros días (2).

Con todo, pareciera como si el rescate de la moral del castillo determinista de lo biológico tuviese que pasar por la afirmación de una racionalidad y responsabilidad morales medidas según la norma normativa de la filosofía moral Kantiana. Y en realidad ello no tiene, al menos teóricamente, por qué ser así. En efecto, en la defensa de una ética de la libertad actualmente también se apunta –siquiera sea de forma incipiente– a la afirmación de otro lenguaje filosófico distinto al kantiano. Se trata de aquel que resuena no en el seno de una ética normativa y heterónoma sino en el cauce por el que discurre una cierta subjetividad pasional o deseante. Si en el caso anterior es el tema de la *razón* moral, de forma prioritaria y decisiva, el que está en juego, en esta ocasión será ese concepto, bien antiguo pero poco explorado en la ética después de la modernidad kantiana, de la *imaginación* el que marcará la diferencia frente a toda la filosofía del deber-ser.

En relación con este último paso, valga recordar ahora, tan solo a título de ejemplo (y sin prejuzgar por mi parte en este momento ningún tipo de respuesta) que ya Heidegger en su estudio, de 1929, acerca de *Kant y el problema de la metafísica*, nos mostraba la forma como Kant había retrocedido, en último análisis, ante su propio descubrimiento de la "imaginación trascendental", esto es, cuando tratando de fundamentar la esencia de la razón humana acaba revelando la "subjetividad del sujeto", de modo tal que las dimensiones de ésta habían acabado por hundir su

propia intención de "salvar la razón pura", y habían demostrado en último término la presencia anterior de una imaginación "originalmente formadora"(3).

Pues bien, la producción bibliográfica española en lo que hace a la discusión filosófica moral no es por cierto ajena a estas grandes líneas de reflexión que aquí he esbozado. Así, respecto a la primera de ellas, la neocontractualista, ya hay en nuestro país bastantes muestras (4). Pero es que también empiezan a haberlas en relación a lo que podríamos definir respectivamente como "defensa de la razón moral frente al determinismo biológico" y como "defensa de la imaginación y subjetividad morales frente al ideal normativo del deber-ser". En mi caso, será precisamente de estos dos últimos motivos de reflexión moral de los que trataré de ocuparme en este artículo. Y para ese fin, tendré en cuenta dos ensayos publicados en nuestro país en fechas relativamente recientes.

En concreto, en el primero de ellos, su autor, Camilo J. Cela Conde, interpretará la filosofía moral kantiana desde los planteamientos de la tan traída y llevada teoría sociobiológica de E.O. Wilson, quien en definitiva ha pretendido actualmente unir la moralidad con la naturaleza, esferas a las que Kant había separado categorialmente. En el segundo, su autora, Victoria Camps, insistirá en el fracaso en que ha caído una moralidad entendida práctico-racionalmente como debe-ser o como ley moral, defendiendo de forma alternativa lo que ella misma llama "imaginación ética".

Insistamos aquí en un hecho: estos dos trabajos, dado el tipo de problemas en que se enmarcan, pueden ser leídos desde una cierta continuidad. De entrada, C. J. Cela frente al absoluto determinismo genético que nos plantea el materialismo biológico de Wilson, va a tratar racionalmente la posibilidad de restaurar de algún modo la autonomía de nuestra conciencia moral. En el límite, el problema entonces es que el

Kant que ahí resulta restaurado es el Kant del deber-ser y de una razón moral dirigida hacia el cumplimiento de la forma.

Pero el caso es que ése es precisamente el Kant al que se propone combatir (y con él a toda la tradición de pensamiento moral que le sigue) V. Camps. Para ésta, en efecto, la ética tendría actualmente que empezar a situarse en el terreno no abstracto y normativo de una razón heterónoma sino más bien en el muy concreto y subjetivo de las *emociones* humanas. El problema ahora consistirá, tal como yo lo he entendido, en que el nudo entre emoción y ética no queda en la lectura del libro de V. Camps demasiado bien atado, y entonces la cualidad ética con que se intenta definir la imaginación corre el riesgo de perderse por falta de una visión antropológica o materialista que profundice en el fenómeno de las emociones.

De todo ello trataré de hablar en este artículo.

## UNA SALIDA RACIONAL AL DETERMINISMO BIOLÓGICO

En *De genes, dioses y tiranos* (1985), Cela intenta, dicho sea sin mayores preámbulos, dos cosas: la primera enfrentarse con el lado *duro* (si puede decirse así) de la teoría sociobiológica de Wilson, es decir, con el absoluto determinismo genético-naturalista que pretende volver pura ilusión toda creencia en cualquier grado de decisión moral autónoma frente a la naturaleza. Con ese propósito, Cela reconsidera toda una serie de elementos de reflexión propios de la filosofía kantiana y profundiza críticamente sobre todo en el estudio de uno de los últimos libros de Wilson (y Ch. Lumsden), a saber, *Genes, Mind, and Culture* (1981).

El segundo de sus propósitos tiene que ver con la dirección de su crítica: no se trata de volver con lo anterior a proclamar la total y absoluta libertad y voluntad presentes en la filosofía moral kantiana, desvinculada de todo punto de una causalidad fenoménica de la naturaleza, sino de algo bien distinto: reconocer, por principio, toda una suerte de determinación biológica en muchos de los aspectos de nuestra personalidad moral, que son todos aquellos relacionados en lo que el autor llama "nivel alfa-moral" y que formarían parte del conjunto científico de datos con el que la teoría biológica y el pensamiento evolucionista ha irrumpido poderosamente en nuestra época, pero no renunciar por ello al establecimiento de una cierta capacidad de autonomía moral en los sujetos.

Cela hace explícita una doble situación. Por una parte, el hecho de que en nuestros días, con los datos científicos que poseemos, hay cosas que no pueden seguir sosteniéndose, y la voluntad kantiana causalmente desvinculada de nuestra naturaleza biológica es sin duda una de ellas. Por otra parte, que respecto a la filosofía moral kantiana no es suficiente, por lo demás, con admitir una determinación biológica en un *nivel bajo* (como el alfa) pues podría darse el caso de que acabásemos repitiendo con

otro lenguaje el dualismo kantiano según el cual nuestra razón y nuestro deber morales nos vuelven totalmente autónomos con respecto a cualquier constitución fenoménica (v. g. biológica) de la que pudiésemos, a bajo nivel, formar parte. De ahí que se haga preciso finalmente en el estudio de Cela mostrar el modo en que a otro *nivel superior*, nuestra libertad no es absoluta sino *relativa* a nuestra personalidad biológica. Este será por tanto uno de los primeros significados del llamado "nivel beta moral", con cuyo planteamiento el autor amplía y profundiza la idea hasta ahora demasiado genérica de que, por formularlo con palabras de Ferrater Mora, "en el tratamiento de las cuestiones llamadas morales hay que tener en cuenta las condiciones biológicas de los sujetos que formulan normas de comportamiento" (Ferrater, 1979, pag. 141).

En términos generales, podemos definir por nuestra cuenta la tarea emprendida por Cela en este libro como el intento de *relativizar kantianamente la teoría sociobiológica y de relativizar biológicamente el pensamiento moral kantiano*.

### **El doble aspecto de lo "bueno"**

Frente a Wilson y frente a Kant (en aquel sentido), el autor expresa su propósito en estos términos:

*"Es, pues, metafísicamente imposible un sistema ético que pretenda simultáneamente reconocer las determinaciones causales y mantener criterios racionales de preferencia, aun al margen de que luego existan problemas insalvables para extraer de él programas empíricos de actuación? Mi propósito es negarlo en base a una tercera postura que*



*consistiría en invocar un modelo de conocimiento humano capaz de introducir el puente entre los dos órdenes de la causalidad y de la racionalidad, analizando luego las posibilidades de autonomía que le quedan a esta última”*  
(Cela, *op. cit.*, 55. *Subr. mío*)

El medio de superar la aparente contradicción lógica de algo que a la vez está y no está determinado causalmente consistiría en dar, por parte de Cela, con algo análogo a la especie de los "juicios sintéticos" a priori propios de la metafísica kantiana. Se trataría de algo que podría ser causalmente explicable pero que, al mismo tiempo, sería anteriormente a las actividades empíricas; capaz, particularmente, de preferir según criterios racionales y por ello perteneciente al nivel moralmente superior de *lo beta* y no limitado tan sólo a *lo alfa*.

Pero esta idea necesita desde luego de una realización epistémica y eso se lo va a permitir a Cela el modelo de conocimiento que promueve, junto con la teoría biológica, la lingüística generativo-transformacional de la escuela chomskiana. No es el caso ahora repetir toda la argumentación que le lleva al autor a la aceptación de semejante modelo (ib., 66 y ss.), valga por nuestra parte establecer la siguiente correlación: el *innatismo* biológico del lenguaje o de la conducta lingüística, anterior al *input* cultural de una tradición cualquiera, puede ser extendido hacia el tipo de lenguaje moral y hacia las formas de conducta que en él se basan. Lo que quedaría en cualquier caso por concretar a partir de aquí es esa presencia innata de la moral en el nivel beta y la base biológica sobre la cual puede sustentarse. Que son las cuestiones sobre las que en realidad gira el libro de Cela.

En función de ello, el autor hace dirigir nuestra atención hacia el uso valorativo del término "bueno", destacando su condición, a diferencia,

por ejemplo, del término "amarillo", como algo genuinamente humano o antropomorfizable (ib., 71 y ss.). Y que es otra manera de insistir en la aporía básica del planteamiento antinaturalista de G.E. Moore, el cual, recordemos, de un lado hacía indefinible "lo bueno" de forma análoga a "lo amarillo", afirmando para ello la *simpleza* de ambos objetos, pero, de otro lado, debía reconocer la diferencia de carácter entre lo que denota el objeto "bueno" en tanto objeto no-natural con respecto al objeto simple "amarillo", incapaz de hacer referencia semántica, no metafórica, a algo que fuese ajeno a la naturaleza física de los cuerpos (G. E. Moore, 1971, 13). Después de esto, como sabemos, el autor de *Principia Ethica*, tras acusar lógicamente a la falacia naturalista como operación ética, acabó dejando sin respuesta esta crucial pregunta de contenido, a saber, después de todo ¿qué razones hay para decir que bueno denota algo no natural? (5)

Pues bien, en este contexto, Cela hace frente a todas las limitaciones que en su opinión con respecto a esa pregunta muestran las respuestas de signo intuicionista, del mismo Moore y de Prichard; emotivista, de Ayer y Stevenson; prescriptivista, de Hare; o neonaturalista, de Foot; sin olvidar la particular respuesta de Wittgenstein. (6)

La intención de Cela consiste en afirmar, frente a la pluralidad de visiones representadas por estos autores, algunas razones internas por las que todos (y entonces a la vez ninguno) pudiera llevar razón, sino la comprometida idea consistente en entender de forma general el sentido primario de la valoración que se oculta tras el reiterado uso de un término como el de "bueno". Y con ese propósito, dos tesis son centrales en el planteamiento del autor. Veamos:

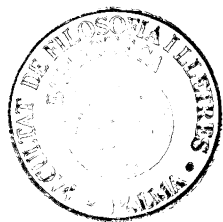
1. Aceptando que el nivel alfa moral está biológicamente determinado, el nivel beta moral, esto es, aquel donde surgen los criterios y los juicios morales, también lo está ("al menos parcialmente") a través

del papel o función *desencadenadora* que juegan en términos valorativos como el de "bueno" y en el carácter funcional que adoptan los elementos morales (Cela, op. cit., 75).

2. Teniendo en cuenta las características filogenéticas de la adaptación humana al medio, aquel carácter desencadenador innato del lenguaje moral y de término como "bueno" se ve completado por unas funciones *descriptivas* y *argumentativas* (Popper, 1974) que añaden un segundo aspecto en este nivel beta moral (Cela, op. cit., 84).

### **Frente al imperativo biológico**

Entre ambas tesis es decisivo, a mi juicio, prestar atención al planteamiento de Cela en lo que hace a la teoría etológica de K. Lorenz (1971) y de I. Eibl-Eisbesfeldt (1974), particularmente. Siguiendo el concepto etológico de "mecanismo desencadenador innato", propio del mundo animal, Cela formula la idea de unos estímulos desencadenadores que sean capaces de hacer reaccionar nuestros juicios y valoraciones morales, lo que implica desde luego el reconocimiento de una "cierta conducta ética preprogramada". Pero además, esa idea debe ser, en este caso, extensible al nivel beta moral pues de otro modo sólo estaríamos mostrando en el bajo nivel alfa algo de suyo evidente: que hay un punto de partida en que los humanos hemos sido programados para una conducta moral. Y entonces, en primer lugar y tal como ya dijimos, el dualismo kantiano podría reproducirse cambiando de lenguaje y después, y muy pertinente ahora, podríamos caer en una absolutización del automatismo de la conducta moral del estilo que representa la tesis del *imperativo biológico* de Lorenz (7).



Para evitar una cosa y la otra, Cela nos propone una "lectura fuerte" de la preprogramación ética: aquella que lleva los mecanismos desencadenadores (como el término "bueno") más allá del nivel alfa, hacia el nivel beta, hacia una conducta ética no automatizada e instintiva pero tampoco absolutamente libre, que sería la conducta orientada según unos juicios y criterios morales.

En relación con la teoría etológico-humana del imperativo biológico, en tanto supuesta alternativa a la filosofía moral kantiana, la postura de Cela en su libro pasa, dentro de la falta de verosimilitud general con que aquella teoría es interpretada actualmente, por el reconocimiento de la necesidad que tenemos de entender cuál es el papel que juega la conducta ética en el proceso filogenético. O dicho con otras palabras, cómo, de qué manera, la conducta ética desempeña su función adaptativa sin automatismo pero conectada causalmente a la naturaleza biológica. Esto será en definitiva el hueco por donde Cela querrá hacer penetrar, en último término, el significado de la racionalidad moral. En su defensa, el autor se plantea por tanto las cosas del modo siguiente: admitiendo en general el mecanismo desencadenador en los animales, la función desencadenadora del lenguaje moral en los humanos muestra una complejidad que pasó inadvertida ante Lorenz y los demás etólogos, a saber, en nuestro caso no sucede como en el resto de las especies donde a unos mecanismos desencadenadores en forma de señales, v. g., sonoras, correspondan codíficamente unas respuestas-tipo, estandarizadas. En realidad, si nuestra conducta moral adoptase esa forma de automatismo, señala Cela, "no parece que hubiera hecho falta postular ninguna teoría acerca del imperativo biológico, porque habría suficientes medios inhibidores de la conducta agresiva al estilo clásico" (op. cit., 80). De acuerdo con el autor, en el lenguaje moral de los humanos lo que aparece, en definitiva, es una especie de "contenido semántico" que caracteriza de

un modo específico el mecanismo desencadenador propio del mundo animal.

No estamos, según ello, en nuestro caso ante unas conductas morales desencadenadas *totalmente* por una absoluta determinación innata, como pudo creer Lorenz. Si así fuese, el nivel beta moral que defiende Cela perdería toda su entidad y la cultura dse vería reducida a comportamientos universales como por ejemplo la prohibición del incesto y todos aquellos otros interpretables desde una tradición cualquiera (lo que Cela llama "nivel gamma-moral") en términos de determinación genética hacia una conducta humano-adpatativa. En nuestro caso, como humanos, se trata más bien de ver la adaptación a través de lo que el autor llama "programa de conducta abierto", según el cual nuestro sometimiento último a la "lógica de lo viviente" se caracteriza de forma específica por una cierta libertad y voluntad autónoma que nos viene dada culturalmente por las funciones descriptivas y argumentativas con que se define nuestro lenguaje moral.

Aquí descansa esencialmente, a mi modo de ver, el núcleo de la crítica de Cela al determinismo genético planteando actualmente por la sociobiología de Wilson: el programa de conducta abierto, cuando se refiere a la especie humana y al carácter adaptativo del lenguaje moral, otorga un nuevo sentido a la conducta individual que es la posibilidad dentro de unos límites causales de elegir, de tomar decisiones y de ejercer algún tipo de voluntad. No es aque kantianamente nos hayamos desvinculado de la naturaleza (o de nuestra personalidad genética), es que como especie, nos plantea Cela, nuestra adaptación sobrevivencial pasa por la indeterminación de *contenidos* de una suerte de *continente* causalmente determinado: el de términos como "bueno".

## Frente al imperativo categórico

Es a partir de aquí cuando el autor inicia propiamente su recepción crítica de la filosofía moral kantiana (que es la cuestión que adquiere para nosotros un especial interés). Al respecto, es importante tomar nota de una distinción previa: una cosa, nos dirá Cela siguiendo la interpretación de L.W. Beck (1965), es el concepto de voluntad propio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el de la *wille*, y otra cosa distinta es el significado del concepto de voluntad entendida como *Willkür*, presente en la *Crítica de la razón pura*.

El primero de estos conceptos es sin duda el que ha venido sirviendo preferentemente para caracterizar la filosofía moral kantiana. Es aquel que define la libertad moral en un orden diferente al de la causalidad fenoménica naturalista. Pero el segundo, el que de verdad interesa a Cela, sería aquel otro que ve nuestra libertad sometida al conjunto de *series causales* del mundo de los fenómenos, aunque *comparativamente* mostraría nuestra superioridad, en tanto humanos, respecto a la absoluta falta de libertad en los animales.

Por el primer concepto de voluntad, como es bien sabido, la filosofía kantiana avanza hacia la formulación del imperativo categórico. Por el segundo de ellos, en cambio, Cela puede interpretar a Kant en el sentido de afirmar *un tipo* de indeterminación y autonomía como complemento de lo necesario y lo causalmente determinado desde la naturaleza, que sería algo así como la reducción de la universalidad moral idealista de Kant a otro tipo de supuestos no categóricos o metafísicos sino biológicos y evolutivos. Textualmente, estos son los dos principios desde los que elabora el autor su recepción de la filosofía moral kantiana: Uno, "la presencia de determinaciones causales ligadas al aspecto beta-moral genéticamente determinado"; dos, "la posibilidad de una autonomía...

contenida en la natural forma en que funciona el lenguaje humano. El modelo de la *willkür* entendida de esta manera no va más allá del propio nivel beta-moral, al contrario que el de la voluntad como *wille* remitida a un valor supremo..." (Cela, op. cit., 91).

Esto será por consiguiente la manera en que Cela concreta la presencia de la moral en el nivel superior llamado beta: se niega frente al imperativo categórico la universalización idealizada de unas normas morales absolutas y se afirma un elemento de autonomía racional universalizado en su forma a través de mecanismos genéticos y con la sustancia indeterminada de contenidos a la que nos conduce una rectificación crítico evolutiva del automatismo de la teoría del imperativo biológico.

Ahora bien, para aquella universalidad genética pueda seguir ligada, sin dualismos kantianos, al uso moral de la razón humana a Cela se la hace preciso atribuirle un determinado carácter o sentido, que va a ser el de la superioridad selectiva y adaptativa de la forma de lo "bueno" referida a situaciones de "simetría" e "igualdad". En una combinación de las teorías biológicas de *selección de grupo* de V.C. Wynne-Edwards (1962) y de *aptitud inclusiva* de W.D. Hamilton (1964) (8), el autor establece la hipótesis de que en el caso de la especie humana el sentido estructural de un término valorativo como "bueno" ha podido contribuir a transformar la selección de parentesco en selección de grupo. De este modo, se podrá asumir el hecho de que no existan "cortes en el continuum de expansión" de nuestra conducta adaptativa que llega hasta el nivel beta de valoración moral. Así se explicaría, según Cela, que las "normas gamma morales" (aquellas normas concretas de cada cultura o tradición) tengan en última instancia que "hacerse compatible (s) con todo lo que supone el contar con elementos de significación valorativa asociados al concepto 'bueno' bajo el criterio de simetría e igualdad".

Es evidente, reconoce Cela, que en una tradición determinada, gamma moral, la aptitud inclusiva entre parientes directos podría perderse al tratarse de un grupo más grande y numeroso. Pero es que en este caso ya hay, desde el carácter que toma la relación humana con el entorno ecológico, unos "medios de tradición cultural (que) permiten la extensión identificativa del carácter de *parientes* a miembros del grupo porque no son tal" (ib., 164).

En cualquier caso, en este punto el lector del libro de Cela debe tener en cuenta algo que es decisivo: no se está definiendo una situación moral ya dada de hecho al nivel gamma del conjunto de tradiciones y culturas (lo *emic* en el lenguaje de M. Harris -1982). Tan sólo se está intentando penetrar en la estructura del elemento valorativo "bueno". Dicho de otro, no estamos ante situaciones culturales emic de simetría e igualdad, pero parece como si estos últimos caracteres operasen en la recepción subjetivo de cada miembro emic de una cultura o tradición bajo la forma de lo que Cela, siguiendo aquí a E. Tugendhat (1979), denomina como el necesario sentido de *imparcialidad* en tanto propiedad estructuralmente del lenguaje moral y del uso del concepto "bueno".

Así las cosas, Cela nos plantea que al margen del hecho probado de que una tradición cualquiera pueda calificar como "buena" prácticamente cualquier acción o conducta, hay en el fondo unas condiciones pertenecientes a la forma y estructura del término valorativo "bueno" que hacen obligatorio idealmente que "lo propuesto sea bueno en general, y no en virtud de criterios privados", es decir, que "bueno" obedezca "al interés imparcial de todos" (Cela, op. cit., 158).

Esas van a ser definitivamente las condiciones que, según el autor, *nos explican* como seres racionales y morales. Se trata de la disposición biológica de un *molde* o elemento valorativo "bueno" cuyas características posibilitan, más pronto o más tarde, nuestra intervención



crítica y racional frente a las normas dominantes en una moral emic determinada. Y esto será la auténtica dimensión de una idea de "progreso moral": el hecho de que todas las sociedades, o mejor aún sus estrategias adaptativas, pasan por la necesidad de "hacer crecer la conciencia de imparcialidad asociable a lo que se denomina 'bueno'. En tal sentido, tanto las sociedades más tolerantes como las moralmente más autorizadas, puede decirse que *progresan* pues en ambos casos el sentido del progreso puede ligarse a un "crecimiento en el proceso de imparcialidad" (9).

Nuestra conciencia moral en tanto vinculada a una base biológica y a un carácter adaptativo de la imparcialidad permite, en fin, según concluye el autor, que la filosofía moral kantiana pueda ser recuperada por debajo de sus propios excesos libertarios, pero por encima del absoluto determinismo sociobiológico. De manera que "resultaría bien difícil postular la existencia de sociedades que hayan anulado por completo el aspecto de indeterminación moral ligado al carácter crítico del lenguaje..."(ib., 159).

### **El papel de la retórica**

No es mi propósito, en relación con el conjunto de tesis defendidas por Cela en su libro, entrar en polémica acerca del aparato conceptual que este autor ha elaborado al hilo de su reflexión sobre la teoría sociobiológica (tarea para la que, por lo demás, hay que contar con una nada despreciable formación teórico científica). Sin embargo, comoquiera que su discurso moral alternativo es un *discurso de la razón* (con la particularidad de suponer una recepción crítico evolutiva de la filosofía

moral kantiana), así quisiera dejar por mi parte señaladas algunas dificultades por las que, así visto, atraviesa el planteamiento de Cela.

A pesar de sus argumentos finales, nuestro autor es consciente de un problema: entre la simetría e igualdad contenidas en el elemento beta moral de valoración llamado "bueno", la realidad cultural de las tradiciones emic está presidida por la desigualdad y por la opresión. Ello le obliga a Cela a corregir el esquema de la imparcialidad del "bueno" tal como lo había formulado inicialmente Tugendhat en un punto: en el nivel gamma moral aquel sentido de imparcialidad logra mantenerse sólo dando una especie de rodeo pues directamente no puede haber tal cosa en el seno de tradiciones dominadas por la asimetría de intereses, clases sociales, castas, estamentos o individuos prepotentes y poderosos. Es decir, los contenidos gamma morales de las normas y las leyes del universo emic de tradiciones no indican por sí mismos aquella base necesaria simetría e igualdad. Esta última sólo podemos descubrirla a través de una situación intermedia, que es la que establecen los "sistemas ideológicos de asimetría", capaces de "hacer pasar por imparcial" todo el conjunto normativo de una tradición determinada (ib., 158 y ss.). Dicho con otras palabras, estamos ante el reconocimiento de la existencia universal de valores favorables de hecho a la asimetría, la desigualdad y la opresión.

Con todo, como al final para Cela lo más importante es la demostración de un nivel beta moral donde constituir nuestra capacidad racional y crítica en el uso de las funciones descriptivas y argumentativas del lenguaje moral, funciones capaces en tanto indeterminadas de enfrentarnos en cualquier momento teóricamente posible con una conducta o comportamiento sometido a la opresión y a la desigualdad, aquel reconocimiento entonces de la práctica de la asimetría no parece

que pueda ser un obstáculo insalvable pues, tal como se señala, a pesar de ello puede pensarse que "se están cumpliendo las condiciones de partida".

Sin embargo, a mi modo de ver, la situación no es tan sencilla. De entrada, cabría preguntarse por las condiciones de validez de aquel planteamiento lógico en medio de un universo emic atosigado por todas partes por la asimetría y la desigualdad. Aquí, una explicación sociologista de los motivos de esa realidad de desequilibrio no le debe valer desde luego al mismo Cela: se ha reconocido la presencia de un sistema ideológico *capaz de convencer*. El problema, tal como yo lo veo, es que si por un lado parecen estar formulados con bastante claridad los fundamentos de la *razón moral* a la manera como lo entiende el autor desde el nivel beta moral, todavía tendríamos que hacer frente por otro lado a la especie de los fundamentos de esa *sinrazón ideológica* que Cela advierte en su libro.

En unas páginas anteriores, es verdad, nuestro autor se ha referido críticamente a los planteamientos de Ch. Perelman (1976) en relación con el sentido de la *retórica* (Cela, op. cit., 111 y ss.) y por ahí podríamos llegar a pensar que ese problema si no tratado con amplitud al menos ha sido tenido en cuenta en sus planteamientos. Lo que ocurre sin embargo, como el mismo Cela reconoce, es que la "nueva retórica" propuesta por Perelman quiere situarse en un terreno donde la acción humana sea abordada desde una especie de tercera vía entre lo racional y lo irracional, en dirección al sentido del discurso propiamente dicho. Y además todo ello motivado desde un interés último por la racionalidad, esto es, por salvar nuestra capacidad de conocimiento en aquellas zonas de incertidumbre donde la lógica formal y el valor de la verdad pierden pie constantemente. Dicho con las palabras que J.L. Austin (1962) empleó en su estudio del lenguaje moral, se trataría de un tipo de retórica, la de Perelman, enmarcada en el sentido *ilocunario* de los actos ligüísticos (que está en la

base del prescriptivismo de Hare). En ella, a pesar de la fuerza de convencimiento hacia afuera que aquellos actos pudieran tener, no se renuncia al estudio de lo que finalmente ellos *significan lógicamente*. Pero en ningún caso se abordaría el orden de lo retórico en su situación más original: aquella que tiene que ver con la fuerza *perlocucionaria* de las emociones y los sentimientos humanos (que es propiamente la que interesa a todo el emotivismo).

El problema entonces es que en estas circunstancias la respuesta de Cela a Perelman y a su concepto, digamos *débil*, de retórica, acaba dejándonos a nosotros, y a cualquiera que se interese por la retórica en sentido *fuerte*, o sea, emocional, sin respuesta. De ese modo ¿cómo consigue al final un determinado sistema ideológico de asimetría convencer?, ¿de dónde le viene su capacidad última de convicción más allá de las propias condiciones, *mentiras o falsas verdades*, del discurso?

### **El problema de las emociones**

Me temo, a lo que parece, que Cela en su libro ha desplazado ese tipo de preguntas fuera de su objetivo particular de interés, o sea, la recuperación frente al determinismo sociobiológico de una posibilidad de racionalidad y autonomía morales. Y sin embargo la cuestión tiene, desde mi punto de vista, una importancia capital: se trata de esos otros límites de la filosofía moral kantiana que son ajenos al problema planteado por la sociobiología pero que revelan, cuando menos desde la crítica de Heidegger, otro sentido diferente del pensamiento filosófico moral contemporáneo.

Yendo aún más lejos, si hacemos abstracción del pensamiento ético kantiano en tanto paradigma moral de la ilustración y la

modernidad, y pasamos a referirnos a una tradición distinta como la inaugurada por la *Ética* de Spinoza (y proseguida en sus cauces genealógicos por el pensamiento de Nietzsche), estaremos señalando sin lugar a dudas un origen y desarrollo posible de la reflexión ética: aquel que toma en consideración desde un primer momento como generador de actitudes morales el asunto de las pasiones y emociones humanas.

Pues bien, sería entonces este último y fundamental asunto el que finalmente quedaría desplazado, como problema, fuera de la reflexión moral de Cela. Y ello de dos maneras:

1. Al dar prácticamente por buena la visión etológicamente biológica de nuestras emociones, de manera que estas últimas adoptan en el libro de Cela el carácter de agresividad, sumisión y aceptación de jerarquías (op. cit., 76-77) en la confianza última de restringir este determinismo biológico de nuestra personalidad inmoral al nivel alfa.

2. Estableciendo la solución de un tipo de racionalidad desvinculada de aquella determinación anterior y orientada en el nivel beta, hacia las funciones descriptivas y argumentadoras del lenguaje moral, es decir, hacia la posibilidad de preferir y razonar acerca de normas morales aceptando el criterio popperiano del lenguaje crítico como uno de los principales instrumentos biológico-adaptativos de nuestra especie.

Pero el caso es que esta última solución no es desde luego la única solución filosóficamente posible. Para empezar, tendríamos que poder distinguir de forma terminante entre aquello que pasionalmente somos, como seres biológicos, de aquello otro que sociobiólogos o etólogos, como individuos sociales e históricos, integrados culturalmente, *dicen que somos*. Esta distinción a lo que se ve sólo con echar una ojeada a la amplia literatura auspiciada críticamente por la obra de E. O. Wilson no está mucho menos resuelta (10).

En segundo término, la desvinculación entre razón y emociones o sentimientos no deja de obedecer a un proyecto filosófico moral muy particular como es el que comienza modernamente con Kant y culmina en nuestros días, por ejemplo, con Hare (1963), Rawls (1972) o Habermas (1981). En este proyecto moral kantiano de la razón la emociones constituyen, precisamente, el lado negativo, no moral, al que debe enfrentarse en su trascendencia el sujeto ético. No olvidemos que en la época en que Kant escribe la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se acepta plenamente la descripción que de la *naturaleza perversa* del hombre hacen Hobbes o Mandeville (aunque no admita luego las derivaciones moralistas autoritarias que este hecho comporta para aquellos autores) y que esta descalificación moral de las emociones está sin duda en la base de todo el rigorismo posterior de la ética kantiana.

Por el contrario, podemos recordarlo ahora, la razón moral en la *Ética* de Spinoza toma una orientación bien distinta: se opone al servicio de nuestra transformación pasional en un proyecto vital que alcanza plena inteligibilidad tan sólo en la consideración de un origen común donde la razón y los sentimientos están permanentemente enlazados. Por ese motivo, la razón cuando se hace moral en Spinoza no nos trasciende en un *deber ser cargado normativamente* sino que se ponen del lado de una sensibilidad gozosa moralmente creadora.

Por aquí es por donde debemos situar, a mi modo de ver, las dificultades con que tropieza una reflexión antideterminista del fenómeno moral contemporáneo amparada en una recepción de la ética normativa de Kant. Tal como ha pretendido hacer, frente a la sociobiología de Wilson, el autor de *De genes, dioses y tiranos*. La superación de este tipo de dificultades tiene que plantearse, a mi entender, en otro orden reflexivo diferente. No dirigido hacia un campo de racionalidad ajeno a lo emotivo y pasional, donde las premisas lógicas fracasan constantemente ante los

recursos de la retórica (recordemos la viabilidad ideológica que admite el mismo Cela de la simetría emic), sino orientado más bien hacia el campo de lo que llamamos *imaginación*, que puede ser objeto de reflexión moral desde una suerte de fenomenología de las emociones humanas. Sólo por ahí puede comenzar a hablarse de una conducta ética no caracterizada por un deber ser normativo sino autogenerada emotivamente. Y tal va a ser la tarea emprendida a su modo por V. Camps en su libro *La imaginación ética* (1983) de cuyo contenido, en síntesis, pienso ocuparme en las páginas siguientes de este artículo (11).

## UNA BASE EMOTIVA PARA LA ÉTICA

En relación con el concepto de voluntad kantiana entendida como *wille*, V. Camps se hace (hacia un poco más de la mitad de su libro) la siguiente pregunta: "¿por qué la *buena voluntad* kantiana es voluntad de deber?" (op. cit., 163 y ss.). La respuesta que da la autora es inmediata: porque el punto de partida en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es puramente ficticio puesto que ignora la *parte sensible* del querer. Esa vendría a ser, por otro lado, la misma ficción que sostiene lo que la autora venía considerando en su libro (hasta estas páginas) como los "sueños de la razón pura" en los proyectos neokantianos de Hare, con su universalidad prescriptivista; de Habermas, con su intersubjetividad normativa y racional; o de Rawls, con su propuesta de un velo de ignorancia acerca de nuestras emociones o intereses no racionales.

Si tenemos en cuenta, en efecto, tan sólo la parte racional de los seres humanos, no resulta contradictoria aquella coincidencia en la voluntad kantiana pues lo que quedamos es precisamente aquello que la razón moral nos dictamina. Pero entonces, tal como nos lo recuerda de

forma certera la autora, la primera formulación del imperativo categórico puede venir sesgada: ¿y si queremos sensiblemente otra cosa? (13).

En esa vertiente del pensamiento kantiano que se genera en la concepción que justifica el segundo término de una *sociabilidad insociable* el mundo de la ley encuentra un necesario acomodo: el lado insolidario de ese ser escindido que es el individuo humano acaba en definitiva por aprobar la sociabilidad del hecho normativo. A partir de ese momento, ser moralmente bueno tendrá que coincidir de manera racional con una buena ley que nos socialice del mejor modo posible.

Y sin embargo, nos dice V. Camps, el mundo moderno y tecnológico (¿postmoderno?) con su "creciente burocratización y racionalización de la existencia" ha hecho fracasar todo el discurso moralmente unitario de Kant. Así, el yo instrumentalizado y escindido de la modernidad última no encuentra ninguna de aquellas tres respuestas que venían al hilo de la reflexión kantiana y constantemente deben volver a preguntarse "¿qué puedo creer?", "¿qué debo hacer?".

Ahora bien, es justo ahí donde la autora advierte, apoyándose en el trabajo sociológico de E. Goffman (1978) una paradoja: la muerte nietzschiana del Dios-razón ilustrada moderna no ha sido en ningún momento celebrada sino más bien todo al contrario: actualmente vivimos como desamparados, desconcertados, y no hallamos consuelo alguno en la falta de sentido de nuestra existencia (14). A la postre, la muerte del padre se ha revelado como un suicidio simbólico.

En este contexto, la interpretación que hace el mencionado Goffman acerca de nuestra reacción defensiva en la *anomía*, como practicantes de una especie cínica por la que estamos constantemente en nuestras sociedades representando un papel, fingiendo, le sugiere a V. Camps, tras el eco del pensamiento nietzschiano, otra idea en sentido inverso a la descripción de una anomía destructiva para el individuo y la



sociedad que desde Durkheim en adelante han hecho los sociólogos. La pregunta es ¿y si pensásemos en una anomía positiva, verdadera conquista frente a la disolución de la trascendencia legalista de la moral? (15).

Antes que nada, para ello, se nos propone, tendrían que darse dos requisitos. A saber, una *función desestabilizadora* y la *aceptación de una realidad trágica*. aquí, la autora insiste por una parte en el peligro o tentación de crear nuevos sentidos globales que integren y sometan aquella necesaria intención subjetiva de vivir la anomía. Tal como ella lo ve, ése es el riesgo que corren hoy día los movimientos revolucionarios de nuestras sociedades, tales como pacifistas, ecologistas, feministas u homosexuales que si de un lado manifiestan actitudes anómicas, por otro "se encuentran ante el riesgo constante de perecer bajo su propia etiqueta... (siendo) asimilados por el Sistema".

Pero por otra parte, entonces, sólo una actitud anómica *sin pretensiones de solución* satisfaría plenamente aquella función moralmente desestabilizadora, cumpliendo para ello una condición: que se renuncie a todo horizonte futuro de sentido, que se asuma la falta de identidad definitiva. ¿Amoralismo? No, declara la autora, sino negación primera a una ley universal, formalizada fuera de nosotros mismos, y afirmación posterior de nuestra propia moralidad en nuestra verdadera limitación que es "el reconocimiento del otro como otro... el reconocimiento de la necesidad del otro".

El problema es que en esta aceptación trágica de nuestra no-identidad y en esta última moralidad íntima de reconocimiento del otro subjetivo, podemos echar en falta en el libro de V. Camps unos fundamentos sensibles que muestren esa *densidad de la anomía* a la que de algún modo ella misma se refiere. Ese es, a mi juicio, el límite de su reflexión. Ciertamente, un movimiento revolucionario, anómico, puede

caer en el exceso de la autosuficiencia y de la autoidentidad, nominándose, dotándose de sentido. También puede suceder, por otro lado, que el otro subjetivo, en una total ausencia de sentido global, sea reconocido íntimamente. Pero en los dos supuestos todavía estaremos que referirnos a la auténtica raíz u origen del sentido-nómico-en-la-autoidentidad o autosuficiencia y del anómico-sentido-en-el-otro-que-me-limita. Dicho con otras palabras, ¿qué nos lleva a fin de cuentas a la búsqueda de sentido (nuevo) frente a la anomía y la falta de identidad (vieja) o, alternativamente, a compartir de forma íntima y subjetiva la anomía con el otro?

Cualquiera que frente a la pura razón moral se reivindica la parte sensible del querer, esa debería haber sido la preocupación última (no la pretensión de respuesta definitiva, claro está) de un libro como el de V. Camps. De este modo, por lo demás, no se habría más que confirmado la profundidad de lo que se promete con el concepto de "imaginación" que aparece en el propio título.

De este último puede darnos idea un paisaje del libro. Se refiere la autora en él a las contradicciones intrínsecas a las de grandes máximas del pensamiento ilustrado: igualdad, libertad y fraternidad. Y lamenta el hecho de que siendo la última, la fraternidad, "más autónoma que la justicia" (ib., 139), pues no indica como ésta una dependencia de ninguna ley pretendidamente universal, no haya podido nunca, empero, superar y hacer anacrónica la ley?, ¿no es, de suyo, un principio distinto y anterior a los ideales racionalistas de justicia y libertad entre los cuales se encuentra?

## La visión antropológica

Pero dejemos aquí estas observaciones y coincidamos con V. Camps en una cosa: la mayoría de los grandes sistemas éticos han fracasado en su intento de pensar adecuadamente el sujeto, es decir, en todas sus dimensiones (ib., 167 y ss.). Tras la filosofía moral de Kant, "ni el utilitarismo, supuestamente alejado de una ética deontológica como la kantiana, ni la filosofía analítica que sigue venerando a Kant... consiguen despejar la nebulosa en que la Ilustración nos dejó".

Prestemos atención ahora sobretodo a lo que sigue: "sólo una teoría nueva... ha intentado abrirse paso y pensar de nuevo la ética... la teoría *emotivista*". Pues ésta, me parece a mí, es la parte más sugerente del libro de V. Camps, por lo que dice y por lo que deja de decir. Veamos.

La autora sigue en su opinión del emotivismo, teoría cuya formulación se encuentra muy cerca de la Ilustración Inglesa de Hume y Adam Smith, a A. MacIntyre (1981), quien ha señalado la relación existente entre teoría emotivista y sociedad plural y ha tomado nota acerca de las suspicacias que levanta entre los filósofos morales de corte kantiano una teoría ética muy próxima a la idea relativista de que, en virtud del fracaso nacionalista de un imperativo absoluto y universal, "todo puede estar permitido". Parece en efecto como si en nuestras sociedades, caracterizadas por un desacuerdo moral insoluble por medios racionales, o sea, por la ausencia de criterios objetivos de decisión, el individuo tuviese que hacer frente, él sólo, al compromiso moral de sus propias emociones. El problema que se plantea en este caso es que si tener una conducta moral ya no es otra cosa más que desarrollar el gusto o el disgusto, actuar según el placer o el dolor de cada uno, podemos preguntarnos entonces, desde aquella perspectiva racional de los

problemas morales, por el sentido de la ética o, lo que es igual, si la ética tiene sentido.

Sin embargo este tipo de preguntas requiere previamente una pequeña reflexión. Ya desde Spinoza "ética" no es, como sabemos, algo diferente a la liberación de nuestra capacidad sensible hacia el goce y derrota de nuestra mistificación teológica en las pasiones tristes. El ilustrado Kant, es cierto, formalizará racionalmente el campo moral a despecho de aquella idea ética de Spinoza, pero también añadirá en el contexto de su filosofía algo decisivo para el problema que nos ocupa: la idea de un *mal radical* que consiste en falsificar moralmente nuestra *sensibilidad*, en practicar una suerte de travestismo entre un "debo hacerlo" y un "lo hago porque lo quiero".

Todo ello revela, en consecuencia, la enorme problematicidad del mundo de las emociones desde el punto de vista de la moral. Más aún, si hemos de hacer caso, en el límite, a la intuición kantiana, estaríamos finalmente ante el único mundo éticamente relevante.

Pues bien, ésta y no es otra es la distinción que asume con fuerza V. Camps al final de su libro: acabaremos siendo moralmente "buenos" como indiquen de algún modo nuestras emociones, no como especule abstracta y normativamente nuestra razón.

Lo que ocurre es que de ese mismo modo llegamos a la, para mí, gran paradoja de la crítica de V. Camps a la filosofía moral kantiana. A saber, si según la autora "ninguna antropología" puede dar de sí la idea de una moralidad última (op. cit., 184), se vuelve preciso ahora, para que la ética siga teniendo algún sentido, decir *antropológicamente* algo acerca de cómo somos y de cómo nuestras emociones, en tanto emociones de un ser anterior al deber ser racionalista, son en muchos casos algo más que emociones tristes, egoístas, perversas o insolidarias, o sea, inmorales.

Varios indicios van a apoyar nuestra interpretación de semejante paradoja en el libro de V. Camps. Primero, lo que en él dice M. Schlick (1962): "es *natural* ser bueno"; y lo que añade por su parte la autora: "es natural (por tanto) sentirse insatisfecho y desconcertado... esperar algo mejor y querer conseguirlo", aclarando desde luego una terminología que no se pretende naturalista: "por natural no entendemos *innato* sino aquello que no tiene que ser raro ni inusual, lo que la costumbre y la historia han ido asociando a la dignidad de la vida humana" (Camps, op. cit., 171-178). En este caso son unos términos antropológicos del estilo, por ejemplo, de la filosofía de la esperanza de Bloch (el *aún-no*) los que dispone aquí V. Camps como vehículo de superación de una ética racionalizada abstractamente. Pues, recordemos, en la obra de Bloch no hay razón moral posible sin una esperanza que por la vía de unas emociones o una imaginación utópicas le dé a aquélla vigor y sentido: es el trayecto antropológicamente unitario de emociones y racionalidad morales el que señala en el materialismo de Bloch el objetivo de la vida "buena" o comunitaria.

Segundo indicio, el apoyo que se busca en la idea de A. Heller (1979) en el sentido de que al hombre "le *nace* hacer el bien". Esto planteado en el marco de una teoría que se ha situado desde un primer momento (que inaugura quizás G. Markus-1974) en una reconstrucción antropológica del pensamiento marxiano, y según la cual la posible transformación de los sentimientos humanos, desde la tristeza-particularismo-egoísmo hacia una individualidad gozosa y solidaria, nunca podría entenderse si la razón humana no encontrase un apoyo favorable en una sensibilidad previa (Heller, 1980).

Y tercero, si ya no creemos que el tribunal de la razón práctica llegue a revelarnos el misterio del deber ser, sino que, como hace la autora interpretando a Javier Muguerza (1981), descubrimos una tensión entre

lo que es y aquello que por disgustarnos no nos satisface, pasando seguidamente a buscar otra cosa, ¿no estamos señalando en *lo que es* un carácter, una cualidad?, ¿cómo saber lo es éticamente una "causa justa" que hace coincidir a un tipo superior de emociones, si esa "memoria ética de la humanidad" que menciona V. Camps en su libro no tiene una densidad superior y materialista que se nos comunica sensiblemente?, ¿cómo oponernos, por último, a los conceptos de "deber" o "mandamiento" trascendentalistas y al sentido éticamente implícito de una perversidad natural del ser sin afirmar, al paso, otro sentido universalmente valioso que le otorga una superioridad de carácter a la emoción ética más justa? (16).

El haber planteado más extensamente en otro lugar, y a título de hipótesis, mi particular visión de la crítica al trascendentalismo moral que realiza V. Camps en su libro (17), me permite ahora, en las últimas páginas de este artículo, reflexionar sumariamente acerca del tipo de preguntas que pueden surgir siguiendo el hilo paradójico de planteamientos como el de la autora de *La imaginación ética*. Esto significa, en síntesis, lo siguiente: ¿cómo mantener la defensa de una posición ética favorable a la libre voluntad moral, pero antagónica a la especulación normativa y vacía del deber ser, y consistente en el carácter y contenido moral de muchas de las emociones del ser, sin caer contradictoriamente en la posición de un determinismo materialista o epistemológico en donde la previsión legalista de todos los resultados posibles de nuestra pasionalidad suprima, en la práctica, todo el carácter moral y libre de nuestras conductas?

Ya tuvimos ocasión de comprobar como C.J. Cela, haciéndose eco de la tradición kantiana, dejaba a un lado este tipo de problemas: al determinismo materialista biológico de E. O. Wilson sólo cabe enfrentarle la capacidad lógico especulativa, genuinamente humana, de nuestra

racionalidad (el nivel beta-moral). Pero ¿y las emociones humanas?, o lo que es igual, ¿lo no racional sino humanamente imaginativo? A ello ha venido a referirse en un tono éticamente positivo V. Camps. El problema ahora para la ética es que, entonces, sólo es posible hacer frente al tipo anterior de preguntas planteándose, cosa que la autora no hace, una discusión acerca de los diferentes contenidos que a la estructura sensible del ser otorgan las distintas versiones de materialismo (o lo que es lo mismo, los distintos conceptos de "materia") cosa que podemos encontrarnos contemporáneamente (18).

En efecto, siguiendo a grandes rasgos la tradición hobbesiana de un materialismo *cerrado* y mecanicista de nuestra constitución pasional, podemos encontrarnos en la absoluta indefensión, como seres sensibles y emocionales, a que nos aboca, por venir al caso, el materialismo biológico y científico de Wilson quedando en ese sentido la defensa de la libertad moral relegada a las posiciones de retaguardia de una racionalidad normativa, descarnada pasionalmente.

Pero es que cabe de forma contemporánea hacer otro tipo de recorrido: podemos comenzar por el materialismo *abierto* de Spinoza, en el que, frente a la visión hobbesiana, nuestras pasiones se dialectizan en el transcurso vital del ser, vinculándose a la posibilidad de cambio y de transformación de lo sensible. Ahí encontramos, de forma determinante frente a la ética normativa de Kant, una definición de la racionalidad y del conocimiento como agentes morales nunca ajenos a aquellos procesos de transformación de la sensibilidad.

Y podemos conectar en nuestros días con la visión materialista blochiana de un ser utópicamente dirigido a través de sus emociones, y en un diálogo permanente con una racionalidad inconclusa, hacia los objetivos históricos de la libertad, o lo que es igual, de la ética. En estos últimos casos, *lo que somos* pasionalmente no se agota en un ejercicio

epistémico de conocimiento materialista acerca de un conjunto de leyes, sino que se vincula a una *materia sensible* realizada antropológica e históricamente por la que discurre el carácter ético de nuestras emociones, y a la que debemos nuestra capacidad de transformación moral. Poner de manifiesto esa diferente concepción es inexcusable, al final, para todo aquel que combine emoción (o imaginación) con ética.

Son, entonces, los términos materialistas de esta problemática, y aún no resuelta, discusión contemporánea con los que nos compromete de verdad la lectura de un libro como el de V. Camps. Y ello, por encima de sus límites, es su principal virtud.

## NOTAS

1) Junto a este último autor, representante por excelencia de la versión *liberal* del neocontractualismo, destacan sobremanera en el pensamiento contemporáneo las versiones *socialistas* que de la idea de consenso representan K.O. Apel (1985) y J. Habermas (1981). En relación con la *Teoría de la justicia* de Rawls, podemos ver N. Daniels (comp.), 1975; o más particularmente, R.P. Wolff, 1981.

2) Como muestra, A.L. Caplan (ed.), 1978. Respecto a la crítica de Wilson a Rawls, podemos ver Wilson, 1978, pp. 20-21.

3) M. Heidegger, 1981, pp. 127 y 181.

4) Explícitamente en relación con el neocontractualismo de Rawls, podemos citar a C. Thiebaut, 1984; F. Vallespín, 1985 o J. Mnez. García, 1985. Pero también en una dirección más general hacia la tendencia consensualista que prosigue la filosofía kantiana, A. Cortina, 1985; J. Muguerza, 1984 o G. Bello (en prensa).

5) Veáse, W.D. Hudson, 1974, pp. 86.

6) Para ello, G. E. Moore, 1971; H.A. Prichard, 1968; A. Ayer, 1971; Ch. Stevenson, 1944; R. M. Hare, 1963, Ph. Foot, 1978 y L. Wittgenstein, 1965.



7) La tesis del imperativo biológico de Lorenz (1963, p. 275 y ss.) la expone Cela en las páginas 79 y 80.

8) Para mayor detalle, Cela, op. cit., p. 160 y ss.

9) Ibid., p. 159. En este momento Cela ya ha dado respuesta en su libro a las "estrategias adaptativas" de los grupos r y k que plantea la sociobiología (p. 124 y ss.).

10) Veáse por ejemplo, A. L. Caplan, op. cit.; S. L. Chorover, 1982; M. Shalins, 1982; D. Greenwood, 1983 o A. Leeds, 1984.

11) El libro de Victoria Camps es por ahora, tal como yo lo veo, en la producción bibliográfica española el que más ha calado en la profundidad de esa otra orientación no racional-normativa de la ética. Sin embargo, también debemos traer aquí a colación dos recientes ensayos de otras dos autoras españolas, como son Esperanza Guisán y Adela Cortina, pues en ambos casos podemos encontrar, de un modo u otro, los síntomas del creciente valor de esa otra opción ética.

De tal manera, E. Guisán, comprometida desde hace algún tiempo con la defensa del hedonismo utilitarista de J. S. Mill, ha incluido en su libro *Razón y pasión en ética* (1986) el tema de las pasiones en los fundamentos de la conducta moralmente valiosa (aunque esto lo hace, a mi juicio, de manera un tanto epidérmica: es notorio su olvido de tradiciones como las de la *Ética* de Spinoza). En este sentido ha abogado en su libro frente al absolutismo de la norma superior de la racionalidad moral kantiana, con sus pretensiones de universalidad, por una especie de "relativo relativismo" que tenga en cuenta las distintas subjetividades culturalmente posibles. Finalmente, frente a lo *bueno*, acaba proponiéndonos su tesis acerca de la indisolubilidad de los conceptos de *felicidad* y de *justicia*: "... las distintas teorías de la justicia son distintos modelos de cómo conseguir sociedades con individuos felices" (op. cit., 322).

Por su parte, A. Cortina, en su reciente *Ética mínima* (1986), tras situar el origen de su reflexión en la ética deontológica-kantiana, que se plantea a través de la vía contemporánea abierta por K. O. Apel (Cortina, 1985), y habiendo insistido ya con anterioridad en la posibilidad de unos "límites de la ética discursiva", no acaba por encontrar en su libro, ésa es mi opinión al menos, una solución satisfactoria a esta crítica al

deontologismo que ella misma atribuye a "las corrientes influidas por el nietzschianismo: "si la moral es fundamentalmente una cuestión de normas; si se ocupa en reprimir constantemente nuestros deseos... más que vale arrubar la moral con su respecto por las normas racionales" (Cortina, 1986, 273).

12) Camps, op. cit., p. 39 y ss. Respecto a los "motivos" de nuestra *estrategia ignorancia* en la obra de Rawls, veamos, por ejemplo, el comentario de J. Muguerza, bastante ajeno en su visión de aquella a mis propios planteamientos. Dice Muguerza, "la definición de Trasímaco, según la cual justo es aquello que favorece los intereses del más fuerte, sería, sin duda, rechazada por los protagonistas de la situación hipotética de Rawls, *puesto que cada uno de ellos ignoraría si iba a hallarse o no en el grupo de los fuertes y se arriesga, por consiguiente, a verse alineado con los débiles, caso éste en que sus intereses no saldrían ciertamente bien parados*" (Muguerza, 1984, p. 21. Subr., mío). Como se observa, en este caso la razón opera como agente previsor de las posibles consecuencias negativas de una ya indiscutida pasión de poder.

13) Algo de ésto debió percibir el mismo Kant cuando después añadió otra fórmula del imperativo bastante más sensible: "debemos querer al otro como fin y no como medio". Pero sobre todo cuando a partir de la *Crítica del juicio* y de sus observaciones metodológicas acerca del juicio teleológico comienza a plantearse la idea de una naturaleza sensible no sometida sino *cooperante* con el fenómeno moral. Este proceso culminará con una nueva visión kantiana de la filosofía de la historia, amparada en una nueva antropología. Para un estudio de ese giro kantiano en lo que hace a las pasiones humanas, véase A. Heller, 1984, II.

14) También se apoya en ese sentido V. Camps en los trabajos de P. Berger, 1977 y de A. MacIntyre, 1979.

15) Con el mismo objetivo de recuperación de la estrategia disolutoria del pensamiento nietzschiano, véase a G. Vattimo, 1986.

16) Camps, op. cit., p. 179 y ss. ¿Cómo debemos interpretar, si no, la defensa en otro contexto que ha hecho el mismo Muguerza de lo que él llama "concepto intuitivo de la justicia"? (Muguerza, 1984, pp. 16-17).

17) Me refiero a la tesis doctoral, leída en la Universidad de La Laguna con el título de *Imaginación ética y legalidad*, en 1986.

18) Para una discusión en torno a la definición (o indefinición) de "materia" en el marco de la epistemología, véase U. Moulines y otros, 1982. Para una visión amplia de los diferentes materialismos contemporáneos, G. Bello, 1984.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

APEL, K.O.: *La transformación de la filosofía*. 2 vols. Madrid, Ariel 1985.

AUSTIN, J.L.: *How to do Things with Words*, Oxford, Univ. Press, 1962.

AYER, A.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971.

BECK, L.W.: *Studies in the Philosophy of Kant*. New York, Bobbs Merrill, 1965.

BELLO, G.: *Juegos de (des) ocultación: entre falacias y sospechas*. Revista Canaria de Filosofía y Ciencia Social, 0: 14-57 (1984).

BELLO, G.: *El pragmatismo americano (orígenes, desarrollo y recepción crítica)*, Historia del pensamiento moral y político, V. Camps. Ed. Crítica, 3 vols, en prensa.

BERGER, P.: *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*. Harmondsworth, Pellican Books, 1977.

CAMPS, V.: *La imaginación ética*. Barcelona. Seix Barral, 1983.

CHOROVER, S.L.: *Del génesis al genocidio*. Madrid, Ed. Blume, 1982.

- CAPLAN, A.L.: (ed.): *The Sociobiology Debate*. New York, Harper and Row, 1978.
- CELA CONDE, C. J.: *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*. Madrid, Alianza, 1985.
- CORTINA, A.: *Responsabilidad comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. S., Sígueme, 1985.
- DANIELS, N. (Comp.): *Reading Rawls. Critical studies on Rawls. A theory of justice*. New York, 1975.
- EIBL-EIBESFELDT, I.: *Etología*, Barcelona, Omega, 1974.
- FERRATER MORA, J.: *De la materia a la razón*. Madrid, Alianza, 1979.
- FOOT, PH.: *Virtues and Vices*. Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- GREENWOOD, D.: *Sociobiología: del darwinismo al moralismo*. Papers, 1983, : 73-87.
- GOFFMAN, E.: *The presentation of Self in Everyday Life*. Marmonds-worth, Pellican Books, 1978.
- GUISAN, E.: *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Anthropos, 1986.
- HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid. Taurus, 1981.
- HAMILTON, W.D.: *The generational theory of social behaviour*. Journal of Theoretical Biology, 1964.
- HARE, R.M.: *Freedom and Reason*. Oxford, Univ. Press, 1963.
- HARRIS, M.: *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza, 1982.
- HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid, FCE, 1981.
- HELLER, A.: *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, Fontamara, 1980.

- HELLER, A.: *Crítica de la Ilustración* (ii). Barcelona, Península, 1984.
- HUDSON, W.D.: *La filosofía moral contemporánea*. Madrid, Alianza, 1974.
- LEEDS, A.: *Sociobiology, Antibiology, Epistemology and Human Nature, Methodology, Metaphysics and the History of Science*: 215-234.
- LORENZ, K.: *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Madrid, S XXI, 1971.
- LUMSDEN, CH. y WILSON, E.O.: *Genes, Mind and Culture*, Harvard, Univ. Press, 1981.
- MACINTYRE, A.: *Corporate Modernity and Moral Judgement: Are They Mutually Exclusive*, Ethics and Problems of the 21st century. 1979.
- MACINTYRE, A.: *After Virtue, A Study in Moral Theory*. London, Duckworth, 1981.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J.: *La teoría de la justicia en John Rawls*. Madrid, Centro de E. Constitucionales, 1985.
- MARKUS, G.: *Marxismo y antropología*. Barcelona, Grijalbo, 1974.
- MOORE, G.E.: *Principia Ethica*. Cambridge, Univ. Press, 1971.
- MOULINES, U. et al.: *La polémica del materialismo*. Madrid, Tecnos, 1982.
- MUGUERZA, J.: *Ética y teología después de la muerte de Dios*. Enrahonar, 2: 99-102, 1981.
- MUGUERZA, J.: *Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)*. Zona Abierta, 30: 1-62, 1984.
- PERELMAN, CH.: *logique juridique. Nouvelle rhétorique*. Paris, Dalloz, 1976.

- PRICHARD, H.A.: *Moral Obligation and Duty and Interest*. Oxford, Univ. Press, 1968.
- POPPER, K.: *Conocimiento objetivo*. Madrid, Taurus, 1974.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice*. Oxford, Clarendon Press, 1971.
- SAHLINS, M.: *Uso y abuso de la biología*. Madrid, S XXI, 1982.
- THIEBAUT, C.: *Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls*. Zona Abierta, 32: 102-117, 1984.
- TUGENDHAT, E.: *La pretensión absoluta de la moral y la experiencia histórica*, I Jornadas de Ética e Historia de la ética dela UNED. Citado por C. J. Cela en *De genes, dioses y tiranos*.
- VALLESPIN, F.: *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid, Alianza, 1985.
- VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1986.
- VATTIMO, G.: *El fin del sentido emancipador de la historia*. El País, 6-12-1986.
- WILSON, E.O.: *Sobre la naturaleza humana*. Madrid, FCE, 1978.
- WITTGENSTEIN, L.: *Lectures on Ethics*. Philosophical Review, 1975.
- WOLFF, R.P.: *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*. México, FCE, 1981.
- WYNNE-EDWARDS, V.C.: *Animal Behaviour in relation to Social Behaviour*. Edimburg, Oliver and Boyd, 1962.

Taula  
(UIB) núm. 9 Juny 1988

## LA CONCEPCIÓN ÉTICA DEL TIEMPO EN SÉNECA

Isabel López Ruíz

El móvil de realizar el presente estudio ha sido la indiferencia que se percibe por la filosofía que a lo largo de la historia se ha realizado en España. En este sentido, el trabajo del cual nos ocuparemos constituye un intento de la recuperación del pensamiento hispánico, comenzando por sus orígenes.

Quizá Lucio Anneo Séneca no sea precisamente el prototipo más adecuado de filósofo propiamente español por cuanto que a pesar de nacer en Córdoba al inicio de nuestra era, fue educado en Roma, donde vivió la mayor parte de su vida. Sin embargo, a pesar de todo, es el primer filósofo nacido en nuestro país del cual tenemos referencia y creo que es importante como primer paso para comenzar nuestra andadura.

Ahora bien, nuestro móvil ¿es una razón suficiente para detenernos en un aspecto del pensamiento de Séneca?. Evidentemente que no por muchos deseos que se tuvieran de recuperar a Séneca si su obra no diera de sí sería imposible por nuestra parte, a pesar de las intenciones.

No obstante la lectura de una obra como *De la brevedad de la vida* de este autor, libro central en el cual nos basaremos para realizar este trabajo, nos proporciona una profunda reflexión acerca de la valoración de

nuestro tiempo. Reflexión que, por la peculiaridad, naturalidad y sencillez con la cual nos la presenta Séneca, se hace tan necesaria y útil en nuestra época actual como lo pudo ser al principio de nuestra era. El vivir es algo que siempre incumbe al hombre y que por tanto está fuera de cualquier intento de parcelación del tiempo.

Sin duda, hoy "la concepción ética del tiempo en Séneca" puede ofrecer al hombre de forma original una consideración significativa acerca de la valoración de su tiempo y con él, la de su propia vida.

## **EL CONCEPTO DE VIDA**

Antes de adentrarnos en el tema parece oportuno recordar qué se entiende por el concepto de tiempo en general.

El tiempo se ve como un tipo de duración que significa permanencia en la existencia. Lo que no existe tampoco puede durar.

Así como el espacio muestra un estar junto a otro en la extensión, así el tiempo un estar después de otro en la duración (sucesión), lo cual significa un extenderse continuo desde el pasado al futuro a través del presente.

El pasado es lo que ya no existe, pero suele conservarse objetivamente, en sus efectos, o subjetivamente, en la memoria.

Lo presente o actual es lo que se encuentra entre el pasado y el futuro, lo que existe ahora. En sentido estricto, sólo es presente un elemento indivisible del tiempo: el "ahora".

Son futuros las cosas y sucesos que todavía no existen, pero existirán y a menudo se anticipan en la esperanza.



El instante constituye un elemento indivisible del tiempo, un corte en el mismo. Puesto que la extensión del tiempo es continua no puede construirse con instantes.

La sucesión del tiempo, que está condicionada por los cambios de las cosas temporales, va desde el pasado al futuro y es irreversible, el sentido de su dirección lo fija la relación de causa y efecto. (1).

## **LA CONCEPCIÓN ÉTICA DEL TIEMPO EN "DE LA BREVEDAD DE LA VIDA" DE SÉNECA**

En esta breve pero condensada obra del filósofo cordobés se observa cómo Séneca hace más bien una reflexión acerca del tiempo desde el punto de vista del deber moral. Reclama para el hombre la buena administración de algo que posee: su propio tiempo.

### **I. EL TIEMPO QUE NO SE VIVE**

Quizá resulte pobre el intento de hacer cualquier tipo de reducción. Sin embargo creo que no sería descabellado decir que el hombre con lo único que cuenta es con una cantidad de tiempo que, por cierto, desconoce. Traducido en términos de conducta, vendría a decir que, su mayor esfuerzo debería estar encaminado de cara a organizar ese tiempo.

Creo que este marco de referencia podría ser válido para entender lo que expone Séneca en "De la verdad de la vida" cuando escribe:

*"No es que tengamos poco tiempo, sino que perdemos mucho" (2).*

En el mensaje que dirige a Paulino (3) significa que la mayor parte de los mortales se queja de la malignidad de la Naturaleza, por haberles engendrado para un tiempo tan breve y que además se "escurre tan velozmente".

Este reproche, exceptuando muy pocos, es común a todos los hombres ya sean ricos o pobres. Por tanto, se puede decir que no responde a un problema de clases sociales, ni a un problema económico ni de conocimiento "teórico".

Dice Séneca "Asaz larga es la vida y más que suficiente para consumir las más grandes empresas si se hiciera de ella buen uso; pero cuando se desperdicia en la disipación y en la negligencia; cuando a ninguna cosa buena se dedica, al empuje de la última hora inevitable sentimos que se nos ha ido aquella vida que no reparamos siquiera que anduviese" (4).

El problema, pues, no es, por decirlo de alguna forma, la "cantidad de tiempo" del cual se dispone. Para Séneca no es que se tenga una vida corta, sino que se la acorta y se la malgasta.

## **II. INGRATITUD Y HUÍDA DE NUESTRO PROPIO TIEMPO**

El segundo apartado del libro que nos ocupa comienza con un reproche hacia la ingratitud del hombre con la Naturaleza y su devaneo entre cosas inútiles, avaricias, juicios ajenos, codicias en los negocios, batallas y constantes proyectos sin fundamento. Todos estos caminos sólo acercan al hombre a progresar en los vicios y a alejarlo de cada vez más de la verdad y de lo que es la propia vida.

”¿Piensas que hablo yo de aquellos cuyos males son públicamente conocidos? Fija más aún tu atención en aquellos otros que atraen a todos a la admiración de su felicidad: en sus propios bienes se ahogan. ¡Para cuántos son pesados las riquezas! ¡A cuántos la elocuencia, a fuerza de ostentar ingenio cada día, les hizo expectorar sangre!” (5).

Se ve cómo el propósito de Séneca va más allá de lo que podrían ser las puras apariencias. No es cuestión ni de envidiar ni de quedarse en la admiración que alguien reclama de los demás para sí.

Este filósofo estoico reclama la autenticidad del hombre consigo mismo ya que de la otra forma nadie se pertenece a sí mismo y por ende nadie sabe ni quien es él ni quienes son los otros, y lo que está claro es que, mientras tanto, el tiempo pasa y cada cual se consume por otro sin provecho.

Séneca considera que en la torpe búsqueda de la compañía inadecuada el hombre no es que desee estar con otra persona, sino que el problema es que no puede estar consigo.

Chaplin dijo que el mayor obstáculo del hombre era el propio hombre, creo que éste quizás sea debido al desacuerdo que el hombre vive consigo mismo. Si existe esta incongruencia se entiende que busque y además con desespero algo que le impida estar a solas consigo mismo.

### III. "EL TIEMPO REAL" (6)

Séneca empieza el capítulo tres "De la brevedad de la vida" exponiendo la sorpresa con la que los sabios han contemplado la ceguera del alma humana, en el sentido de ser incapaz de percibir lo que realmente era bueno para ella.



Habla del rechazo e indignación con la cual el hombre se ha mostrado cuando alguien ha intentado penetrar en su territorio confiscándole alguno de sus bienes. Estos intentos de usurpación son los que originan las guerras y disputas.

Sin embargo, este filósofo, muestra su asombro por la forma que los hombres "toleran mansamente que los otros invadan su vida y hasta son ellos mismos quienes introducen a sus futuros detentadores" (7).

Se podría advertir en Séneca en este punto una tristeza, se lamenta de que el hombre pueda ser tan necio que por otra parte sea incapaz de repartir nada de sus bienes materiales y que sin embargo su propia vida, que se entiende es lo más valioso, la reparta y distribuya entre muchos y no precisamente por generosidad o abnegación. Sus palabras son más ilustrativas que las posibles explicaciones:

*"Vemos que llegaste a lo postrero de la vida humana. Ciento o más años te agobian; pues bien: llama a cuenta a tu existencia; computa qué porción de este tiempo se te llevó el acreedor, qué porción la amiga, qué porción el rey, qué porción el cliente, qué porción tomaron las pelamesas con tu mujer, qué parte la corrección de los esclavos, qué parte las caminatas por la ciudad en cumplimiento de los deberes de la cortesanía; añade a esta suma las enfermedades que tú mismo provocaste; añade el tiempo que sin provecho discurrió y verás cómo tienes más pocos años de los que cuentas" (8).*

Se vislumbra ya en este capítulo lo que se podría entender que Séneca considera como "tiempo real", es decir, aquella porción de tiempo en la que el hombre, consecuente consigo mismo, se realiza al dedicarse de lleno a sus propios proyectos.

Claro que esta dura "reducción del tiempo" es difícil de aceptar por cuanto que se corre el peligro de quedarse con casi nada y el orgullo del hombre le impide reconocerlo.

La valoración del tiempo así como creemos entenderla en Séneca podría resolver estados de ansiedad y de inquietud. Supongamos, por ejemplo, que nos encontramos con una persona que tiene una enfermedad irreversible y que por esa misma causa que tiene que morir dentro de cinco años. Imaginemos además que con los medicamentos adecuados que toma no tiene dolores físicos sino que simplemente tiene que abstenerse de algunas comidas, bebidas alcohólicas y tabacos. Sabemos por la propia persona afectada que ni los medicamentos ni la prohibición de estos alimentos y bebidas le preocupan, sino que lo odiable y detestable es la limitación de su tiempo.

Si nos dejamos guiar por los "consejos" de Séneca quizá podríamos lograr concienciar al paciente de que tiene la posibilidad de vivir mucho más "tiempo real" que otras personas que duren cien años. Esto podría suponer un gran alivio y otra forma de ver las posibilidades de rendimiento de nuestro tiempo.

Más adelante dice Séneca "haz memoria de cuántas veces perseveraste en el propósito, de cuántos días transcurrieron con la destinación que les asignaste, de cuándo sacaste provecho de ti mismo, de cuándo tu rostro (9) mantuvo una tranquila dignidad, de cuándo tu alma no sucumbió a la cobardía, de cuántas obras terminaste en tan largo plazo de vida... y cuán poco se te dejó de lo que era tuyo" (10).

Séneca dice que la causa de este malgastar el tiempo es el creer que se va a vivir siempre y de tener la ilusión de que el tiempo tiene un "reposito colmado y abundante". Expresa también cómo el hombre teme las cosas como mortal y sin embargo las desea como inmortal. Vemos, de

nuevo, la angustia como inadecuación de lo que el hombre desea y por otra parte de lo que hace.

Con relación a los pretextos que se buscan al dejar para más adelante las cuestiones de cordura dice Séneca "¿No te avergüenzas de reservarte los desperdicios de la vida y destinar al cultivo de la cordura no más tiempo del que a ninguna otra cosa pueda ya consagrarse? ¡Oh, cuán contemporáneo es comenzar a vivir cabalmente cuando ha de dejarse de vivir! ¡Qué necio olvido no es de nuestra mortalidad diferir para los cincuenta o los sesenta años los santos consejos, y querer datar el comienzo de la vida desde una fecha a la cual pocos llegan! (11).

#### IV. LA BÚSQUEDA DEL SOSIEGO

En los capítulos cuatro y cinco Séneca pretende resaltar la importancia y lo valioso del reposo y de la paz. Para ello señala cómo la ansian los más poderosos, tal es el caso de Augusto y Cicerón, y las luchas que se traen entre ellos para lograrla.

Habla cómo Livio Druso, un "varón acerado y violento", tardíamente se quejaba de no haber disfrutado de ningunas vacaciones, asimismo considera supérfluo recordar a otros muchos que pareciendo de los felicísimos, maldijeron el drama de su vida.

Lo triste, señala Séneca, y podríamos confirmar hoy después de tantos siglos, es que los lamentos no cambian a nadie. Una vez que las palabras han sido proferidas, el hombre recae en los añejos hábitos. En este sentido dice "vuestra vida, a fe mía, por más que pasara de mil años, se contraerá a un espacio brevísimo: porque estos vicios devorarían todos los siglos" (12).

## V. LA VERDADERA SABIDURÍA

Hay muchos maestros en las diversas artes, en algunas de ellas también había niños que igualmente las aprendían y que a su vez están en disposición de enseñarlas. El arte de vivir, sin embargo, considera el antiguo filósofo, se ha de aprender toda la vida, "y lo que acaso te sorprenderá más, toda la vida se ha de aprender a morir" (13).

Aquí introduce por primera vez el término y éste como ligado al de vida.

En ocasiones oímos cómo alguien busca descanso, tener un tiempo para vivir la vida. ¡Qué contradicción tan grande diría Séneca!. Porque precisamente lo que no se tiene que hacer es dejar de vivir nunca. Se observa la necesidad del hombre que se conforma con vivir al año el par de semanas de vacaciones, si es que en realidad las vive.

En el capítulo siete habla del abandono de las riquezas y placeres de muchos "varones de los de mayor categoría" en virtud de poseer la ciencia de la vida y que a pesar de ello no estaban satisfechos por no haber llegado a conocerla.

El hombre eminente no deja que caiga en el vacío la más pequeña partícula de su tiempo, por eso su vida es sumamente larga, por cuanto dedicó toda su dimensión a su propio cuidado.

Séneca hace una distinción aquí muy clara entre lo que es vivir y "durar". Una persona podrá tener canas y arrugas y sin embargo no saber ni tener ninguna experiencia de la vida por haberse despreocupado totalmente y no haber tenido en cuenta lo más importante.

## VI. EL ALQUILER DE NUESTRO TIEMPO

En el capítulo ocho de la obra que nos ocupa de Séneca, expresa los negocios que hay en torno al tiempo en el sentido de poder prolongarlo algo más. Es curioso porque en función del tiempo puede haber mucho dinero por medio, pero, sin apreciar el caudal que supone el tiempo mismo. Se queja de que se juegue con lo máspreciado del mundo: "Y lo que engaña es ser el tiempo incorporal, que ni impresiona la vista, y por eso se la tiene por cosa despreciadísima, o mejor, de valor nulo" (14).

Se puede deducir de esta frase el problema del conocimiento que hay entre ellas, la diferencia y a la vez la importancia que hay entre tener claro la apariencia y la realidad, entre dejarse impresionar por los sentidos o por esa razón que hay y preside la filosofía estoica.

"Con suma complacencia perciben los hombres sueldos anuales y por ellos alquilan su trabajo, sus servicios, su diligencia; nadie estima el tiempo, todos lo malversan como si fueran cosa gratuita. Más a estos míralos enfermos, los cuales si los ronda la muerte rondera, se abrazan a las rodilas de los médicos, si tienen la pena capital, muéstrense dispuestos a dar sus bienes a trueque de prorrogar su vida; tanta es la contradicción de sus sentimientos" (15).

Séneca remarca algo que ya se ha visto anteriormente, la no pertenencia o disfrute del propio tiempo y con ello la reducción de la vida de la persona en cuestión. Pero aquí lo plantea únicamente en función del trabajo y éste es importante reseñarlo sobre todo si se intenta relacionar con lo que después habló Marx acerca de la alienación del trabajo. Claro que el enfoque es distinto, Séneca lo plantea desde el punto de vista del tiempo que le quitan al hombre y en este sentido lo "desposeen" de su vida. Para Marx es más bien el carácter "maquinista" que el hombre



adquiere al no realizar él mismo y comportarse como una pieza más de la máquina que forma.

Es cosa fácil, dice Séneca, administrar aquello que aunque sea pequeño, es seguro. Sin embargo, "con ahorro mayor debe guardarse aquello que ignoras cuándo ha de faltarte... Nadie restituirá los años; nadie te los devolverá" (16).

Esta última sentencia preside el planteamiento de la concepción moral del tiempo en Séneca, de ahí el símbolo que se recoge en "De la brevedad de la vida" y éste es el grito, la súplica desesperada por la valoración del tiempo, éste es irrepitible e irreversible y los hombres no tiene conciencia de ello. Tal vez porque es suave y no hace ningún ruido a pesar de que su incansable carrera no se detienen, y mientras tanto "se presentará la muerte, a cuyo poder, lo quieras o no, has de pasar".

## VII. CONCEPCIÓN PRESENCIAL DEL TIEMPO

En el capítulo nueve Séneca parece introducir una forma distinta de la valoración del tiempo y con él el de la vida.

Expone cómo algunos pasan de la vida organizándola y programándola pero sin vivirla "ordenan la vida a expensas de la misma vida" (17). Entendemos aquí que la vida es algo más que organizaciones o metodologías, éstas en todo caso constituirán unos medios para conseguir el fin que se desprende del filósofo cordobés: vivir realmente nuestro tiempo.

No se trata, pues, de proyectos sino de vivificarlos. De ver, por ejemplo, que no es cuestión de esperar a terminar la carrera de filosofía para empezar a vivir, para comenzar a filosofar, sino que desde el momento en que el estudiante se pone en marcha ya está viviendo,

participando de la información que le llega y por tanto contrastando y filosofando con ella (18).

¿Cómo podríamos entender la "intensidad" de esta concepción ética del tiempo en Séneca?. Quizá intentando exponer algo acerca de la personificación de cualquier hecho que el individuo realiza, en el sentido de que tiene conciencia de ello.

Supongamos que a un profesor le toca dar idéntica materia a diversas clases del mismo curso de BUP en el mismo día. Podría adoptar varias posturas, señalaremos sólo dos. Una que sería la de "modernización" en el sentido de ir y exponer sin más la materia, aquí los alumnos "soportan" y aprenden el contenido por obligación. Otra forma sería la de que el profesor expusiese el tema personalizando con entusiasmo, como si fuese la primera vez que hablase de él.

Sin duda, las consecuencias son harto diferentes ya que de un lado el profesor está viviendo la clase y esa misma vida, por decirlo de alguna forma, la está contagiando a los alumnos quienes a su vez viven la clase dentro, durante el tiempo de la misma, y fuera del aula puesto que el tema les ha inquietado y les ha llevado un poco más allá de la mera recepción de información.

Sigue exponiendo Séneca en el capítulo nueve: "Urden sus planes para un plazo largo, siendo así que la dilación es la quiebra máxima de la vida. Ella suprime el día actual y bajo promesa de tiempos futuros, defrauda los presentes. La rémora mayor de la vida es la espera que depende del día de mañana y pierde el de hoy" (19).

Aquí exponen desde otro ángulo la desposesión del "tiempo real" del hombre y su engaño ante el mismo. Pretende autojustificarse creyendo que porque se esté ocupado de su futuro ya está viviendo.

Con el tono con el que parecen deducirse estas expresiones de Séneca, es como si este filósofo no perdonase al hombre el no enfrentarse

con su propio tiempo actual, viviendo el instante. Un prestigioso pedagogo actual dice que uno de los problemas del hombre es que se pasa la vida "pre-ocupándose" en lugar de "ocuparse" de los quehaceres. Esto quiere decir que en lugar de realizar las cosas nos preocupamos de ellas.

En última instancia el problema creo que radica en una falta de voluntad, en el fondo es incómodo enfrentarse con algo y vale más huirlo, de ahí se desencadenan, a mi entender, todo tipo de justificaciones y cuanto sea necesario.

Mas veamos lo que señala el propio Séneca "¿Adónde miras? ¿Hasta cuántos haces cuentas vivir? Todo lo que está por venir, se asienta en terreno inseguro: *vive desde ahora...* ¿Por qué vacilas? ¿Por qué te detienes?... Hay que contender en rapidez con la celebridad del tiempo útil" (20).

## VIII. EL CONOCIMIENTO COMO ALTERNATIVA PRÁCTICA

Hasta ahora podríamos decir que Séneca trata de concienciarnos de la importancia de no malgastar el tiempo, y, en el apartado anterior, expone lo que en terminología kantiana denominaríamos un imperativo categórico cuando dice "vive desde ahora".

En este capítulo parece sugerir un método práctico que ayude a lograr el objetivo propuesto y así lo entendemos cuando dice "Acostumbraba a decir Fabiano, que era todo un filósofo, no de los profesionales que sientan cátedra, sino de los auténticos y antiguos, que contra las pasiones se ha de luchar no con impetuoso denuedo, sino con astucia sutil, pero que su muerte ha de ponerse en fuga no con pequeños ataques, sino con amplias cargas; que no bastan las estratagemas, pues es

menester aplastarlas, no pellizcarlas. No obstante para reprobarnos a los hombres su error hay que ilustrarles y no simplemente complacerlos” (21).

Se observa el ideal del sabio estoico en esta última fase. El hombre necesita saber, sin conocimiento no puede discernir ni ver qué tiene que hacer, por dónde debe caminar ni hacia qué lugar se tiene que dirigir. La vida se divide en tres etapas, a saber:

1. La que fue.
2. La que es.
3. La que será:

*”De estas tres, la que vivimos es breve; la venidera es dudosa; la que hemos vivido es cierta e irrevocable... Nadie, nunca, sino aquel que siempre obró su propia censura que no se engaña jamás, de grado se tuerce a mirar el tiempo que pasó... Es propiedad del alma segura y sosegada discurrir por todos los tiempos de la vida... El tiempo presente es brevísimo, por manera que algunos han negado su existencia, pues siempre está en curso, siempre fluye y se precipita; antes que llegue ya deja de ser y no admite parada” (22).*

Séneca señala el carácter práctico de la filosofía, ésta nos enseña a obrar, no a hablar. El sabio es para él el “educador del género humano” (23). “No busca el saber intelectual por sí mismo, sino que persigue la filosofía como un medio de adquirir la virtud” (24).

## IX. LA PERFECCIÓN COMO FRUTO DE LA ELECCIÓN DEL CONOCIMIENTO

Séneca insiste en que la postura del sabio es la más inteligente, éste es el único que vive largamente, el que hace de su vida algo más digno, nada se perdió por su negligencia lo que conlleva que no tenga que lamentarse ni reprocharse nada, sólo hay tiempo para vivir y no para ver cómo lo he hecho o lo he dejado de hacer, en el momento en que se vive esto ocupa todo el espacio y no queda, por tanto, sitio ni para las lamentaciones ni para las preocupaciones acerca de la vida que se escapa y la muerte que llega "por ello, cuando viniere el postrer día, el sabio no titubeará en caminar a la muerte con paso recto y firme"(25).

En el capítulo doce hace una exposición espeluznante de la diferencia que hay entre la persona ociosa y aquella que malgasta su tiempo. La primera tiene conciencia de su ocio y por tanto hace determinadas cosas porque realmente le gustan. La personas que malgastan su tiempo y se lo dejan quitar tontamente por los demás son "medio cadáveres" porque necesitan que otros les indiquen las disposiciones de sus cuerpos para saberlas. "¿Cómo puede ser señor de algún tiempo?" (26).

Aquí queda claro a qué tipo de sabiduría se quiere referir Séneca, no es, por cierto, a la que se da en la discusión, en el razonamiento por el razonamiento, sino a aquella sabiduría que le permite al hombre vivir en veracidad y le aporta un mayor grado de conocimiento, posibilitándole explorar más profundamente su propia intimidad y avanzar por este camino que tiene como fruto el reposo del espíritu o la paz.

"Manía fue de los griegos averiguar el número de remeros que tuvo Ulises, si primera fue escrita la *Ilíada* que la *Odisea*, si son del mismo autor y otras cosas de igual monta que si las reguardares para tí en

nada ayudan tu íntima conciencia, y si las revelares, no parecerás más docto, sino más enfadoso. He aquí que también a los romanos ha invadido el estéril afán de adquirir conocimientos inútiles" (27).

Séneca está de acuerdo con Fabiano quien decía que dudaba si era mejor abstenerse de todo estudio que enredarse con averiguaciones de esta suerte. Ninguno de estos conocimientos van a solucionar los problemas de las pasiones en el hombre, ni le van a hacer más fuerte, más justo o más liberal.

## X. LA ATEMPORALIDAD DEL SABIO

Séneca vuelve y recalca la sabiduría, parece que quisiera hacer una metafísica de ella; se va adentrando de cada vez más en su significado y en la medida que profundiza se aproxima a descubrir el "en sí" que diría Kant, el propio ser que se encuentra en la "verdadera sabiduría".

En el capítulo catorce dice "los únicos ociosos son los que se consagran a la sabiduría; éstos son los solos que viven, pues no solamente aprovechan bien el tiempo de su existencia, sino que a la suya añaden todas las otras edades... y si nuestra grandeza de espíritu se huelga de salir de las estrecheces de la debilidad humana, mucho tiempo tenemos donde campear y esparcirnos... ¿Por qué no entregarnos con toda el alma desde este breve y caduco tránsito del tiempo a aquellas cosas que son inmensas, que son eternas, que nos son comunes con los mejores espíritus?" (28).

En contraposición al hombre que malgasta su tiempo, el hombre sabio no sólo puede vivir su época, sino que además en la medida en que conoce otras generaciones, tiene la posibilidad de compartirlas y dividir las. En este sentido podríamos decir que el sabio es aquella persona

que viviendo se pasea por el tiempo, en cierto modo, es como si estuviera por encima de él puesto que puede volver, ir y venir mientras que el tiempo únicamente se sucede, tiene una sola dirección y es irreversible.

Sólo el sabio es feliz, se caracteriza por su autodominio, constancia y sencillez. Estas virtudes lo hacen imperturbable frente a la desgracia y el destino (29).

Los estoicos interpretan la naturaleza humana especialmente como razón y en este sentido vivir de acuerdo con la naturaleza es vivir de acuerdo con los dictados de la razón, ésta lo determina todo.

*"Sólo el sabio está exento de las leyes del género humano; todos los siglos le están sumisos como a un dios. ¿Un tiempo es ya pasado? El, por el recuerdo, lo actualiza. ¿Es presente? Lo utiliza. ¿Es venidero? El lo disfruta por anticipación"* (30).

Los necios, en cambio, sólo aumentan sus vicios y con ellos pierden su tiempo "pierden el día en la expectación de la noche, y pierden la noche con el temor del día" (31).

## **XI. DETERMINISMO ESTOICO**

Recordemos que el estoicismo se volvió en gran medida a la filosofía de Heráclito y predicó el determinismo más riguroso. Al igual que quien nada contra corriente sólo consigue cansarse para terminar siendo arrastrado por ella, el necio que se revela contra el destino sólo alcanza desesperación y sufrimiento. Por tanto, la verdadera sabiduría consiste en aceptar el destino serenamente.

Aunque el pensamiento de Séneca denota un cierto eclecticismo, común a todos los filósofos de su época, sostuvo en sus líneas maestras las doctrinas del estoicismo antiguo. Su atención se centró fundamentalmente en cuestiones de tipo práctico, desentendiéndose en gran medida de las doctrinas lógicas y físicas de la Stoa. Esta fue fundada en Atenas, en consciente oposición a Epicureo, alrededor del año 300 a.de C. por Zenón de Citio y su figura más importante fue Crisipo (32).

Junto al moralismo puro de Séneca, es de destacar su tendencia a alejarse del panteísmo y a acercarse a una concepción personalista de Dios.

## XII. EL DESTINO DEL ALMA

En el capítulo decinueve aparece por primera vez la noción de Dios. Aquí aconseja a Paulino que acerque el alma a las ocupaciones santas y elevadas por las cuales pueda saber cual es la naturaleza, cuál su gusto, su condición y su forma.

También hace unas consideraciones acerca del destino del alma "en dónde nos coloca la naturaleza cuando nos desata de los cuerpos" (33).

Se sabe que para los estoicos el sabio verá el alma suya sobrevivir a la muerte individual y confundirse con el alma de Zeus, pero conservando su conciencia personal, mientras que el alma de los necios y de los malos se disipará a la hora de la muerte para no revivir de manera impersonal más que en las llamas del incendio cósmico.

Se hace innecesario remarcar la gran influencia socrática tanto en Séneca como en los anteriores estoicos. El intelectualismo moral del maestro de Platón está presente en toda la ética estoica.



En los Tratados Morales dice Séneca "de la manera que las cosas divinas están exentas de las manos de los hombres, sin que la divinidad reciba lesión de aquellos que ponen fuego a sus templos, ni de los que forman sus simulacros: así todo lo que se intenta contra el sabio, proterva, insolente y soberbiamente, se intenta en vano" (34).

El sabio nos lo pinta Séneca como inmune al mundo, éste es incapaz de poder o vencer a la sabiduría, la cual, parece estar por encima de todo.

En "De la brevedad de la vida", Séneca termina haciendo una reflexión acerca de la necesidad humana que, en lugar de vivir su tiempo, se dedica a perderlo hasta en ocupaciones que están más allá de su propia vida, tales como son aquellas que están encaminadas a "conseguir la construcción de grandiosos mausoleos, monumentos públicos, fúnebres ofrendas y suntuosos funerales" (35).

Sin duda resulta muy expresiva la exposición del tiempo desde el punto de vista de la concepción ética que Séneca hace en esta obra, sobre todo, si la situamos en nuestro siglo, donde la ciencia y la técnica, como increíble paradoja, en lugar de devolver al hombre su tiempo de ocio, por el contrario, se lo ocupan sibilinamente.

## NOTAS

(1) BRUGGER, W.: *Diccionario de Filosofía*. Editorial Herder. Barcelona 1965. Pág. 464-466.

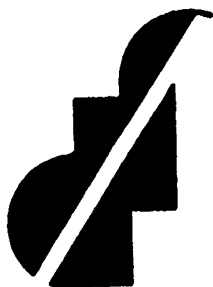
(2) SÉNECA, L.A.: *De la brevedad de la vida*. Ediciones Aguilar. Buenos Aires 1980. Décima Edición. Pág. 27.

(3) Según la nota número uno del libro *Diálogos* de la edición preparada por Carmen CODOÑER, Pompeyo era un pariente de la mujer de Séneca.

- (4) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 27.
- (5) Ibid. pág. 29.
- (6) Para entendernos mejor, podemos convenir en denominar "tiempo real" en Séneca a aquella porción de tiempo que en realidad el hombre vive porque se dedica a realizar sus propios proyectos y no los de las otras personas.
- (7) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 30.
- (8) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 30.
- (9) Carmen Codoñer aquí aclara que el rostro es como el reflejo de las pasiones, sólo permanece impassible cuando está libre de ellas (nota siete de los Diálogos, pág. 399).
- (10) SÉNECA, L.A.: Op. cit., pág. 30-31.
- (11) SÉNECA, L.A.: Op. cit., pág. 31.
- (12) Ibid. pág. 34.
- (13) Ibid págs. 35-36.
- (14) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 37-38.
- (15) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 38.
- (16) Ibid. pág. 38.
- (17) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 39.
- (18) El significado de la vida en Séneca lo podríamos entender en el mismo sentido en el que Hegel critica a Kant su teoría del conocimiento. Kant considera que para poder conocer lo primero que tenemos que hacer es establecer unas categorías en las cuáles ir "distribuyendo" el saber. Hegel, por el contrario, piensa que desde el momento en que el hombre se predispone y se pone en marcha ya hay un conocimiento.
- (19) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 39.
- (20) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 39.
- (21) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 40-42.
- (22) Ibid págs. 40-42.

- (23) ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía*. Montaner y Simón S.A. Barcelona 1973. segunda edición. Págs. 202-202.
- (24) COPLESTON, F.: *Historia de la Filosofía*. Editorial Ariel. Barcelona 1979. Volumen I, pág. 422.
- (25) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág 42.
- (26) Ibid. pág 45.
- (27) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág 45-46.
- (28) Ibid pág 48-49.
- (29) ABBAGNANO, N.: Op. cit. pág. 202-203.
- (30) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 51.
- (31) Ibid. pág 52.
- (32) O'CONNOR, D.: *Historia Crítica de la Filosofía Occidental. I La Filosofía en la Antigüedad*. Editorial Paídos. Buenos Aires 1967. Pág. 230.
- (33) SÉNECA, L.A.: Op. cit. pág. 56.
- (34) SÉNECA, L.A.: *Tratados Morales*. Editorial Espasa Calpe. Madrid 1972. Quinta Edición. Colección Austral núm.389. Pág 88 (Capítulo IV de la Carta a Sereno).
- (35) SÉNECA, L.A.: *De la brevedad de la vida*. Pág. 56-58.

# DIÁLOGO



# FILOSÓFICO

CONOCER LA MARCHA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL  
DEBATIR LOS PROBLEMAS CLAVES DE LA EXISTENCIA HUMANA  
CONSTRUIR UNA CULTURA FAVORABLE AL HOMBRE

En tres números al año (unas 400 pp. en total) DIÁLOGO FILOSÓFICO ofrece un contenido amplio e interesante, organizado en cinco secciones:

- **Selecciones:** traducción-síntesis de artículos extranjeros.
- **Reflexión y crítica:** sobre problemas claves de la filosofía.
- **El Estado de la cuestión:** situación actual de un problema, corriente filosófica o investigación histórica.
- **Didáctica:** teoría y práctica de la enseñanza de la filosofía.
- **Informaciones:** acontecimientos, notas, reseñas.

Suscripción anual: España: 1.500 Pts.

Extranjero: Europa: 15\$.

Resto: 20\$.

Número suelto: 580 Pts.

Administración y suscrip.: Ed. Encuentro. Cedaceros, 3-2o. 28014 MADRID. tf: (91) 232 26 05.

Dirección y Redacción: DIÁLOGO FILOSÓFICO. Apdo. 121.

28770. COLMENAR VIEJO (Madrid).







