



caminos cruzados de la LIBERTAD

SPINOZA, HEGEL, DELEUZE

2

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

RAGIF EDICIONES

Caminos cruzados de la libertad : Spinoza, Hegel, Deleuze / Claudia Aguilar...
[et al.] ;
editado por Verónica Kretschel ; Claudia Aguilar. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.
Libro digital, PDF - (Caminos cruzados / 2)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47425-5-1

1. Filosofía. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Filosofía Moderna. I. Aguilar, Claudia,
ed. II. Kretschel, Verónica, ed.
CDD 190

RAGIF EDICIONES

ragif.com.ar/ragif-ediciones/

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

Diseño: Juan Pablo Fernández

Este libro ha sido financiado por el
UBACyT 2018 20020170200008BA

"Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena"



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

caminos cruzados de la LIBERTAD

SPINOZA, HEGEL, DELEUZE

2

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

RAGIF EDICIONES

Sumario

| | | |
|---|----------------|---|
| Prólogo | Pág. 8 | |
| Abreviaturas | Pág. 14 | |
| Resúmenes | Pág. 18 | |
| Artículos | Pág. 34 | |
| | | |
| Libertad y necesidad | Pág. 36 | |
| ¿Por qué decimos “autonomía” cuando queremos decir “libertad”? Una reflexión latinoamericana desde la individualidad relacional spinoziana CLAUDIA AGUILAR | Pág. 41 | |
| ¿“Un mismo tra-la-la”? Escisión y distancia, entre el joven Hegel y Deleuze GONZALO SANTAYA | Pág. 51 | |
| Dualismo en Spinoza, ¿una cuestión de perspectiva? ANTONIETA GARCÍA RUZO | Pág. 63 | |
| Algo que pasa, siempre, en un cruce de caminos VIRGINIA EXPOSITO | Pág. 74 | |
| | | |
| Libertad y servidumbre | Pág. 88 | |
| Un fundamento ambiguo: algunas pistas deleuzianas para pensar la servidumbre en <i>El Anti-Edipo</i> RAFAEL MC NAMARA | Pág. 93 | |
| | | La crítica de Hegel a Fichte en el <i>Differenzschrift</i> y en <i>Glauben und Wissen</i> . El retorno a la servidumbre dogmática desde el idealismo LUCAS DAMIÁN SCARFIA |
| | | Pág. 103 |
| | | Hegel, la servidumbre voluntaria y el sentido común MARIANO GAUDIO |
| | | Pág. 120 |
| | | Libres o Muertos Jamás Esclavos. Una lectura en clave deleuziana de <i>La Patria Fusilada</i> ANABELLA SCHOENLE |
| | | Pág. 148 |
| | | La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad NATALIA SABATER |
| | | Pág. 159 |
| | | |
| | | Libertad, filosofía y buen sentido / sentido común |
| | | Pág. 172 |
| | | Spinoza y el hombre común LUCÍA GERZSENZON |
| | | Pág. 179 |
| | | El único héroe de la filosofía: Spinoza según Hegel en el escrito de la <i>Diferencia</i> MARÍA JIMENA SOLÉ |
| | | Pág. 190 |
| | | “¡No, Cristina, así es el neoliberalismo!” Una aproximación deleuziana a los medios masivos de comunicación MATÍAS SOICH |
| | | Pág. 204 |
| | | Ante la ley. Hegel y la filosofía práctica de Jacobi en Fe y saber FEDERICO VICUM |
| | | Pág. 223 |

| | | | |
|--|-----------------|--|-----------------|
| Entre el caos y la doxa: el Pensamiento RANDY HAYMAL ARNES | Pág. 241 | Discusiones | Pág. 396 |
| Deleuze en Jena – contra el buen sentido de la libertad JULIAN FERREYRA | Pág. 254 | Discusión: libertad, filosofía y sentido común 1, tras la mesa integrada por SOLÉ, SOICH, VICUM Y HAYMAL ARNES | Pág. 398 |
| La reforma del entendimiento, o acerca del comienzo de la filosofía en el <i>Tratado de la reforma del entendimiento</i> de Spinoza GUILLERMO SIBILIA | Pág. 272 | Discusión: libertad y necesidad, tras la mesa integrada por SANTAYA, GARCÍA RUZO Y EXPOSITO | Pág. 418 |
| Sentido común, futuro y felicidad: algunas derivas spinozista-deleuzianas SOLANGE HEFFESSE | Pág. 300 | Discusión: libertad y servidumbre, tras la mesa integrada por GAUDIO, SCHOENLE Y SABATER | Pág. 436 |
| La noche de la reflexión y el mediodía de la vida. Escepticismo, sentido común y especulación en el Hegel de Jena BRUNO DEL PIERO | Pág. 317 | Discusión: Libertad, filosofía y buen sentido/sentido común 2, tras la mesa integrada por FERREYRA, SIBILIA, HEFFESSE Y DEL PIERO | Pág. 459 |
| Necesidad de la filosofía. La cuestión de la relación finito-infinito en el primer Hegel de Jena SANDRA V. PALERMO | Pág. 331 | Discusión: ejes cruzados, tras la mesa integrada por MC NAMARA, AGUILAR, SCARFIA Y GERZSENZON | Pág. 473 |
| El cine de Vertov, el ojo de Deleuze y la libertad de la percepción PABLO ZUNINO | Pág. 353 | Discusión: Libertad, filosofía y sentido común 3, tras la mesa integrada por PALERMO, ZUNINO, BERTAZZO Y FERNÁNDEZ MOUJÁN | Pág. 493 |
| Sobre la construcción del sentido común, el sistema democrático y la libertad GEORGINA BERTAZZO | Pág. 371 | Acerca de lxs autorxs | Pág. 518 |
| El problema con la noción de cuerpos más simples: Spinoza, Deleuze y la física cuántica RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN | Pág. 381 | | |

La reforma del entendimiento, o acerca del comienzo de la filosofía en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza

Guillermo Sibilía (UBA-CONICET)

1. Introducción

Mi propuesta se inscribe en el primer eje sobre filosofía y sentido común, filosofía y libertad. Sin embargo, bien podría pertenecer asimismo al segundo eje sobre libertad y necesidad. Para prolongar la metáfora que da nombre al Encuentro, diré para comenzar que voy a seguir un camino. Pero uno particular: no voy a interrogar el cruce posible entre las filosofías de Spinoza, Hegel y Deleuze, sino que voy a concentrarme en Spinoza, más específicamente en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la forma en que allí es presentada la experiencia de la conversión filosófica.¹ Es decir, me voy a centrar en algunos aspectos de lo que podemos llamar la cuestión del comienzo de la filosofía o, para ser más precisos, del filosofar, actividad que aparece en el discurso de Spinoza inmediatamente asociada a una práctica liberadora.

Es cierto que se podrían seguir otros caminos para interrogar esta cuestión en Spinoza. La única obra publicada en vida con su nombre en 1663, los *Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, nos ofrecería en efecto un valioso ejemplo. En ese escrito temprano, a través de una estrategia de escritura que Spinoza repetirá

en otros lugares, Descartes ocupa un papel fundamental, de introducción a la verdadera filosofía; algo así como Spinoza en relación con la filosofía de Hegel. El filósofo holandés lee a Descartes y reescribe su filosofía para dar forma a su propia filosofía, y por eso el lector percibe inmediatamente en la literalidad del texto que conviven dos tendencias. Por un lado, Descartes es para Spinoza, según la expresión de Meyer, el astro “más brillante de nuestro siglo [...] que abrió los cimientos in-conmovibles de la filosofía”². Pero, por otro lado, la filosofía cartesiana representa el desafío que Spinoza debe enfrentar para que, como se dice en ese mismo Prefacio, “el entendimiento humano sea conducido a la búsqueda de la verdad y al conocimiento de las cosas por un camino distinto del abierto y allanado por Descartes”³. En la presentación spinoziana de la filosofía de Descartes, precisamente porque en ella se expresan críticas que sugieren su insuficiencia, vemos por lo tanto emerger un pensamiento nuevo, irreductible. Pero no por ello se deja de considerar al pensamiento cartesiano como un puente que es necesario transitar. Es decir, entonces, que Descartes es quien comenzó algo que debe sin embargo ser mejorado, y para eso es necesario abandonar (o reformar) ciertas tesis de su filosofía. Otra vez, algo similar al lugar que ocupa Spinoza según Hegel: comienza algo que debe ser superado. También el *Tratado teológico político* podría ser interpretado como una introducción a la filosofía de Spinoza; es decir, como un texto que, además de liberar a la filosofía de la teología, busca esotéricamente convertir a la filosofía a los creyentes capaces de acceder a ella.⁴ En fin, incluso la *Ética* podría ofrecerse como testimonio de la reflexión de Spinoza sobre la cuestión que presentamos. Muchos interpretes, entre ellos Deleuze, han subrayado el hecho de que Spinoza, en ese escrito, no comienza —como se pretende, como pretende Hegel— por el Dios-sustancia absoluta, sino que llega allí

¹ A partir de ahora, el *Tratado* se cita de la siguiente manera: TIE, seguido por el número de párrafo de la edición canónica, y cuando consideramos necesario también la página de la traducción de A. Domínguez (Alianza, Madrid, 2006).

² Meyer, L., “Prefacio”, en: Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 2006, p. 135.

³ *Ibidem*, p. 141

⁴ Sobre esta lectura del *Tratado teológico político*, véase: Strauss, L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, pp. 142-202; Tosel, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris, 1984.

luego de un rodeo necesario caracterizado por una crítica inmanente de ciertos conceptos heredados.⁵ Por lo tanto, la obra póstuma tendría ella misma una introducción, un comienzo.

Como indiqué antes, yo quiero referirme a otro comienzo posible de la filosofía que habilita la obra de Spinoza. Me refiero a la experiencia de conversión filosófica descrita al inicio del TIE. Para ello, había elegido el primer párrafo de ese texto inconcluso, en donde el filósofo holandés, antes de estudiar la naturaleza del método, enuncia la determinación que tuvo que adoptar en el pasado, después de que la experiencia le enseñó que todas las cosas que suceden frecuentemente en la vida son vanas y fútiles:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.⁶

Como percibe inmediatamente el lector, en las antípodas del *Discurso del método* de Descartes, el TIE se abre con el relato de la decisión (del narrador) de investigar la eventual existencia de un “bien” cuya naturaleza fuera tal que, en caso de ser poseído, produjera una alegría suprema y continua. El párrafo § 1 presenta, entonces, al lector dos acontecimientos fundamentales: por un lado, la enseñanza de la experiencia relativa a la futilidad y banalidad de los bienes ordinarios; por el otro, la resolución adoptada, a saber: la búsqueda de un bien verdadero, idéntico al amor por una cosa eterna y a la felicidad suprema. El resto del llamado “prólogo” describe —a través de una

escritura sinuosa— los obstáculos que, durante un tiempo de su vida, impidieron a Spinoza no sólo gozar de esa verdadera alegría eterna sino asimismo determinarse a buscarla. Dicho de otra forma, entonces, en los primeros 11 o 14 párrafos del TIE Spinoza ofrece al lector el itinerario de una conversión profunda y las dificultades que se presentan en la institución de una nueva forma de vida que, desde el inicio del relato, identifica la felicidad con la reforma del entendimiento. La narración —o, mejor dicho, la experiencia narrada— sirve de esa manera al propósito de introducir a la filosofía. Ahora bien, en el TIE los argumentos se suceden en función de la “experiencia” del narrador —y no, por lo tanto, en “deducciones” racionales como en la *Ética*. En otras palabras, en el texto que nos ocupa prevalece el orden de los descubrimientos por sobre el orden de las razones. Antes de describir las etapas de esa conversión filosófica, consideremos para comenzar el escrito subrayando sus características distintivas, puestas sobre la escena narrada en los primeros párrafos.

2. Las características del *proemium*

Como se desprende del primer párrafo citado antes, en esta obra de juventud, motivado por la intuición de la unidad de la teoría y la práctica, y por la preeminencia filosófica de la cuestión del buen vivir en relación con la de la verdad teórica, la reflexión de Spinoza relativa a la enmendación del entendimiento inicia su rodeo haciendo referencia de un modo flagrante al carácter “existencial” que supone la empresa promovida. Ese breve párrafo es quizás el más decisivo de todo el texto. Spinoza se dirige al lector para mostrarle las razones por las que ha decidido rechazar los bienes que se le presentaban (y que se le presentan) cotidianamente; es por ello el relato de una conversión profunda, vivida con dramatismo por el narrador, como el final de una manera de ser y el comienzo de otra. Hay entonces una suerte de desdoblamiento de la experiencia: por un lado, la experiencia que constituye la trama existencial y afectiva de los seres finitos, y que porta una enseñanza (*experientia docuit*); y por el otro, en el marco de esa trama, la experiencia (subjética) que es narrada y que sirve de

⁵ Deleuze, G., SPE, 123, trad. cast.:132.

⁶ TIE § 1, trad. cast.: p. 77.

introducción a la conversión promovida, o al menos a su aspiración. El primer párrafo del TIE, entonces, es el original modo que encuentra Spinoza para resumir la *decisión vital* que tomó por la filosofía, insatisfecho de la vida dominada por la búsqueda de bienes vanos y fútiles (*vana et futilia*), es decir de una vida que corona como *summum bonum* las riquezas, el honor y el placer sensual. Una decisión, por cierto, que no puede sino responder a una experiencia singular, dramática pero emancipadora, y cuyo verdadero goce incluye necesariamente el deseo de que “muchos” alcancen el mismo fin.

Ahora bien, para que sea capaz de comunicar esa experiencia, y con ella la necesidad de producir la transición ética que envuelve, el *proemium*, con su retórica persuasiva y su vocabulario técnico, despliega tres rasgos que determinan, en palabras de P.F. Moreau, su “tono” específico, y que pueden ayudarnos en nuestro intento por comprender mejor la concepción del método de Spinoza en el TIE: simplicidad, tensión y singularidad.⁷

Simplicidad del relato. El narrador no comienza por una de las enseñanzas decisivas del TIE, esto es, no inicia la investigación diciendo que lo máximo a lo que puede aspirar (y eventualmente alcanzar) el ser humano es el conocimiento de la unión que tiene su mente con toda la Naturaleza. Tampoco describe la felicidad suprema (*summa felicitas*) como la modalidad de existencia (eterna) caracterizada por el saber intuitivo de la *conexión* que articula necesariamente a todas las cosas. Las primeras páginas del TIE ni siquiera se consagran a precisar que la identidad del método y de la idea reflexiva (o idea de la idea) es una deducción lógica (esto es, una consecuencia necesaria) del principio fundamental de la inteligibilidad integral de lo real; al contrario, establecen esa identidad por una de sus consecuencias, a saber, por el paralelismo entre la realidad formal y la realidad objetiva de las ideas, que bien puede ser admitido y comprendido en términos psicológicos por los lectores cartesianos.⁸ La obra no está, sin embar-

go, destinada únicamente a los cartesianos. De hecho, al lector que aún no es filósofo (¡y puede haber cartesianos que no son filósofos!) le resultaría difícil asir exhaustivamente todas esas verdades y construir con ellas inmediatamente una experiencia salvadora, emancipadora. Por eso, por la naturaleza del proyecto que promueve, y teniendo en cuenta sus probables destinatarios, el relato edifica desde el inicio una escena cuya significación puede ser comprendida por muchos, o sea por todos aquellos que viven una vida “común”, “ordinaria”, y que experimentan o han experimentado tristeza y temor alguna vez en su vida. Esa escenificación se logra utilizando un vocabulario técnico pero simple, que apela a un orden “familiar”, es decir, a un mundo cercano al potencial lector, y que, a su vez, acerca a éste último al autor/narrador del relato.⁹

De esta manera, la investigación verdadera de las cosas naturales (la filosofía) no rechaza como punto de partida suyo la vida ordinaria o común (*communis vita*); así como la *emendatio* tampoco expulsa a la *experientia*. Lo que leemos en las primeras líneas del TIE es la descripción de una experiencia (singular y paradójicamente también transversal o universal) y, simultáneamente, la descripción de un deseo de producir un régimen en el que la propia vida no se halle atada a los bienes perecederos, a la variabilidad temporal que su búsqueda imprime sobre la existencia singular. Deseo (inmanente) de producir un *novum institutum vitae*. Sin dejar de aludir a su carácter irreductible a la vida “vulgar”, a lo que apunta Spinoza en el TIE es a que no es posible un “comienzo” para la filosofía, para el filosofar, para la enmendación del intelecto, sino “en” y “a través de” ese “nosotros”. El TIE es por eso premeditadamente una invitación a ejercitar el entendimiento y a experimentar su potencia natural (o innata), descubriendo así la felicidad que esa operación conlleva de manera necesaria.

⁷ Moreau, P., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, pp. 17-63.

⁸ Mathéron, A., “Pourquoi le Tractatus de intellectus emendatione est-il resté inachevé”, en:

Revue des sciences philosophiques et théologiques, N. 1, 1987; reeditado en. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011.

⁹ Moreau, P., *op. cit.*, pp. 18-19.

Tensión trágica. El lector descubre también que la simplicidad del discurso va acompañada de dramatismo. El narrador parece resistirse, por las condiciones mismas de la empresa, a tomar una decisión. Al inicio, en efecto, no se trata de una alternativa cualquiera sino de una disyuntiva fundamental: “dejar una cosa cierta por otra todavía (*tunc*) incierta” sería imprudente (*inconsultum*).¹⁰ El dilema que presenta el relato se exterioriza (en un primer momento y de manera parcialmente inadecuada) como una alternativa total, como una decisión vital y, por eso, sumamente riesgosa. El narrador no oculta el carácter pasional que la empresa de enmendación supone inicialmente. Al contrario, lo expresa a través del lenguaje, haciendo referencia a la situación descrita en los términos del riesgo que supone la decisión latente: “me encontraba ante el máximo peligro, por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio”.¹¹ Drama, riesgo, enfermedad: a eso parece reducirse la experiencia subjetiva inicial que es narrada. Es necesario entonces un *remedium* que, tal como presenta las cosas el narrador, es reclamado por las mismas circunstancias a que da lugar la duda práctica, y que por eso mismo se constituye en objeto de “esperanza” para el individuo. El sentido de la metáfora, cuidadosamente pensada en el nivel de las palabras, es reiterada con fuerza en el parágrafo §16: allí Spinoza afirma que “hay que excogitar el modo de curar el entendimiento” (*modus medendi intellectus*).¹² El lenguaje es, pues, deliberadamente médico: *remedium* se corresponde con *medendi*, de manera que la *emendatio* es pensada como una intervención específica, cautelosa y purificadora; es la auto-conducción (del entendimiento) hacia el “camino recto” (*rectam viam*), como se lee en TIE § 17.

Singularidad del relato. Finalmente, y éste quizás sea el aspecto más importante de la materialidad del *proemium*, subrayemos la originalidad con la que Spinoza utiliza en el relato la primera persona. ¿Es

¹⁰ TIE § 2, trad. cast.: pp. 77-78.

¹¹ TIE § 7, trad. cast.: p. 79. Subrayado nuestro.

¹² TIE § 16, trad. cast.: p. 83.

acaso de la misma naturaleza que la descrita en la *fable* cartesiana? Para tener un punto de comparación detengámonos un momento en Descartes; lapsus legítimo puesto que la cuestión del uso del “yo” es un tema esencial de su filosofía. Comencemos por el *Discours de la méthode*: allí el filósofo francés hace de su historia personal una cuestión filosóficamente decisiva, o al menos necesaria para la presentación general que hace del camino que tuvo que seguir hasta alcanzar los cimientos válidos para la ciencia nueva que buscaba fundamentar. Se trata de un texto deliberadamente “autobiográfico”, esto es, de un escrito en el que “habla” un individuo determinado: “Mi propósito no es enseñar el método que cada uno debe adoptar, para conducir bien su razón; es más modesto; *se reduce a explicar el procedimiento que yo he empleado para dirigir la mía*”.¹³ El texto está, pues, plagado de referencias personales, de datos específicos y hechos concretos, que se suceden mientras el hilo del discurso construye y justifica con ellos sus enunciados teóricos. Por otro lado, también es posible distinguir en el *Discours* la “tensión” y el dramatismo de la situación personal, que Descartes ilustra tanto con la puesta en escena de la personificación del genio maligno, como también con el resumen de las condiciones en que se encontraba: separado del conocimiento del mundo, dice, vivía necesariamente separado del mundo y de sí mismo.¹⁴ Ahora bien, aunque Descartes reconozca que se dirige a “otros” que eventualmente podrán encontrar útil su *fable*,¹⁵ como ha señalado P.F. Moreau, “en ningún momento hay circulación en el seno de la enuncia-

¹³ Descartes R., *Discurso del método*, trad. por Manuel García Morente, México, Editorial Porrúa, 1979, p. 10 [AT VI, p. 4]. Traducción modificada. Subrayado nuestro.

¹⁴ Se encontraba, en efecto, como él mismo dice, “como un hombre que marcha solo y en las tinieblas” (*comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres*) [AT VI, p. 16].

¹⁵ Dice, en efecto: “proponiendo este escrito solo como una historia, o, si usted prefiere, como una fábula en la que, entre algunos ejemplos que pueden ser imitados, quizás también podemos encontrar muchos otros que no tendremos motivo de seguir, espero que sea útil para algunos, sin ser perjudicial para nadie, y que todos me estén agradecidos por mi franqueza” (*ne propositum cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que' comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile a quelques uns, sans être nuisible a personne, & que tous me sauront gré de ma franchise*) [AT VI, p. 4].

ción misma”; esto significa, en otras palabras, que *nadie* es invitado a re-correr el mismo camino, aunque *todos* sean convocados a “recoger sus frutos”.¹⁶

El texto de las *Meditaciones* nos presenta las cosas de otra manera. A primera vista, desde las primeras líneas, pareciera que el relato nos entrega también una historia personal, autobiográfica: “He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas...”; “...me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos”.¹⁷ Sin embargo, hay que cuidarse de leer ese comienzo como el indicio exhaustivo de la necesidad de la historia privada en relación con los argumentos filosóficos avanzados. Para decirlo con las palabras de M. Wilson, “[a]un cuando, quizás, el orden de los argumentos que se presentan en las *Meditaciones* refleja el progreso propio de Descartes en la investigación filosófica, no es obvio que esto sea así, y no es pertinente en manera alguna si lo es o no, para el propósito filosófico de las *Meditaciones*”.¹⁸ Esto significa que la figura o personaje “Descartes” no es relevante para la “construcción” de la epistemología racionalista a la que aspira el texto. ¿Cómo comprender entonces el estatuto de la singularidad que contiene? ¿A “qué” remite la primera persona del relato? A grandes rasgos, podría decirse que lo que intenta el filósofo francés con la utilización del “yo” es promover la *identificación* del lector con el procedimiento (racional) y con los resultados de su especulación metafísica. Y para ello, el sujeto de la narración se vuelve paradójicamente anónimo. El “yo” que conduce la duda y que se hace reflexivo en el *cogito*, en efecto, *no es nadie*: desde el momento que Descartes responde *lo que es* en los términos de ser una cosa que piensa (*res cogitans*), consume y lleva a su radicalidad extrema la afirmación del anonimato

¹⁶ Moreau, P., *op. cit.*, p. 60.

¹⁷ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, p. 17 [AT IX-, p. 13]

¹⁸ Wilson, M., *Descartes*, México, UNAM, 1990 [1978], p. 28.

del narrador; “el <yo> pierde definitivamente toda determinación singular y se hace pensamiento, es decir, entendimiento”.¹⁹ Despojado de sus referencias espacio-temporales, el “yo” que entrega la narración supone que *cualquiera*, si se toma la molestia, puede reiterar el camino de la duda metódica. Por cierto, para que las *Meditaciones* puedan ser efectivamente una guía para el lector, la situación descrita es la de una fábula dramática, cargada de tensión, como deja entrever el comienzo de la segunda meditación.²⁰ Ahora bien, no obstante eso, desde el inicio del relato el narrador está identificado positivamente con un objetivo preciso, a saber: “establecer algo firme y constante en las ciencias”.²¹ De manera que si plantea la duda metódica es con el fin de conmover al lector y justificar una decisión ya tomada.

Antes dijimos que una parte importante del *proemium* del TIE también está escrito en primera persona, y que eso sirve para “singularizar” la situación precisa que es enunciada, es decir, para darle a la escena construida la fuerza que la tercera persona del singular no puede darle. Al igual que los textos cartesianos, entonces, el opúsculo spinoziano no elude el problema de la escritura filosófica, el problema de la inserción de la identidad del narrador en lo universal. Sin embargo, el TIE no plantea (ni resuelve) esta cuestión en los mismos términos que Descartes. Para empezar a comprender mejor esta irreductibilidad, preguntémosnos quién es el narrador de la experiencia subjetiva. Es decir: ¿quién dice “yo”? ¿Quién vive la enseñanza de la experiencia con la que se abre el texto, y que incita la búsqueda de un bien verdadero? Ciertamente hay que decir que quien escribe es Spinoza. Pero el narrador, a través de movimientos sutiles del lenguaje y la escritura, no se deja encerrar en la persona real “Spinoza”. A diferencia del *Discours*, y en apariencia del mismo modo que las

¹⁹ Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2003, p. xxviii.

²⁰ “Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. (...) como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pie en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie” (Descartes, R., *op. cit.*, p. 23).

²¹ Descartes, R., *op. cit.*, p. 17 [AT IX-, p. 13]

Meditaciones, la primera persona remite allí paradójicamente a un sujeto anónimo. Spinoza, en efecto, no reviste su propuesta con datos biográficos, con anécdotas personales que podrían de alguna manera justificar los momentos del itinerario. Por más que el lector se esfuerce no hallará nada que refiera inmediata y necesariamente a la figura “Spinoza”: holandés nacido en Amsterdam en 1632, de origen sefardí, excomulgado, etc. Ahora bien, esa carencia no excluye que el texto haya sido escrito con mucho cuidado; al contrario, es un signo de que la neutralidad del “yo” sirve al propósito buscado de *confrontar al lector consigo mismo*, con lo dado en la *vita communis*, de manera que pueda operar la “misma” transición ética que es narrada. En otras palabras, la “historia” del “yo” es presentada deliberadamente como un “paradigma” en el que, en virtud de su anonimato, cualquier lector puede identificarse. La experiencia narrada del prólogo funciona, por eso, como un espejo que refleja la situación de *todo* individuo, a saber: la de una decisión existencial en latencia, todavía no superada, pero que es necesario sobrepasar. Y en la medida en que cumple esa función, opera como una invitación a la filosofía. ¿Quién es, entonces, el sujeto de la experiencia narrada? En principio es *cualquier ser humano*. No se trata sólo de Spinoza; ni siquiera de un “yo” impersonal que filosofa en primera persona (como por ejemplo sucede en algunas partes de la *Ética*). En el TIE, el “yo” —unido desde la primera frase a la noción de *experientia*— remite a un “nosotros” que expone una experiencia común a todos los hombres. El narrador es por eso únicamente aquél que *ya* ha hecho el camino de la *emendatio*; y el lector, aquél al que se le ofrece la ocasión de realizarlo.

Si esto es así, si el relato spinoziano —al igual que el de Descartes en las *Meditaciones*— utiliza la primera persona en su forma anónima, ¿dónde reside la diferencia entre ambos? El contraste consiste fundamentalmente en lo siguiente: el narrador expone su experiencia subjetiva *en el seno de la vida común*; el filosofar toma como punto de partida la vida cotidiana, es decir, la experiencia ordinaria de la vida. Por eso la “duda” o dilema del narrador no es “metódica”, es la descripción de una situación *real*; y también por eso el bien verdadero

se descubre aquí al interior de la vida común misma —no es un “don” milagroso y trascendente. Esto explica, en fin, el hecho de que el narrador spinoziano no esté identificado inmediatamente con una decisión; al contrario, ésta llega al final, luego del movimiento afectivo que el dilema genera. Tanto por su “fin” (esencialmente “ético”) como por su singular “comienzo” (en la *experientia*), entonces, el TIE se revela como un texto irreductible al de las *Meditaciones* cartesianas.

3. Las etapas de la *emendatio*

En el *proemium* Spinoza describe, entonces, los estados de ánimo que atraviesa el narrador (o que lo atraviesan a él), y que marcan las etapas de un itinerario dirigido a la consagración a la vida filosófica, y que puede ser repetido por “cualquiera”. Al cabo de un proceso de cuatro etapas, distinguibles cada una en función de la “certeza” inmanente que las caracteriza, el narrador llega a reconocer la potencia del entendimiento y a operar una conversión profunda en su modo de vida. Tan profunda que, en el momento de la decisión, las trazas que caracterizaban su antiguo modo de existencia y de relación con el mundo son completamente invertidas. Ahora bien, como ya señalamos, los momentos del itinerario no coinciden con la progresión de la materialidad del texto. Intentemos, entonces, una reconstrucción del itinerario.

La primera etapa concierne a la *vita communis*, esto es, a la vida “común” en su sentido más amplio. En estricto sentido no forma parte del itinerario, pero su importancia en el orden de la argumentación es tal que no habría itinerario si no fuera por la existencia de este momento. Se trata de una manera “inmediata” de relacionarse con el mundo y con las cosas. En esta etapa, las cosas —nos dice Spinoza— “suceden” (*occurrunt*), es decir, se producen, advienen, están ahí; lo cual significa que pueden afectar al individuo y eventualmente suministrar ventajas (*commoda*).²² Ya hemos mencionado que, según P.F. Moreau cada etapa del itinerario detenta una “certeza” propia. ¿Cómo

²² Cf. TIE § 2, trad. cast.: p. 78

comprender entonces la *certitudo* de esta etapa preliminar? Si seguimos la conclusión del intérprete francés, la “certeza” no puede sino consistir en la “accesibilidad” o disponibilidad y en la “eficacia visible” de las cosas, y no necesariamente en su posesión. Una suerte de estructura ontológica, de fondo común sobre el que se inscribe cualquier actividad, cualquier deseo.²³ En síntesis, podríamos decir que este momento preliminar es el de la donación misma del mundo, con una de sus características más importantes, aunque inadecuada: la fugacidad. Si, como dijimos antes, el itinerario realiza una inversión profunda de (y en) la relación del individuo con el mundo, resulta claro —aunque el narrador no sea aún consciente de ello— que en esta etapa el “bien verdadero” es lo más incierto, mientras que la inmediatez del mundo de las cosas, al contrario, aunque pre-reflexiva, constituye una primera y fugaz *certitudo*.

La segunda etapa del itinerario o de la cronología subjetiva de la *emendatio* es aquella que inaugura la enseñanza de la experiencia, también en el seno de la *vita communis*. El núcleo de la lección empírica no es otro que la revelación fundamental de la vanidad/banalidad y futilidad de las cosas que suceden con frecuencia en la vida común. Esto supone principalmente el hecho de que, por su misma naturaleza, los bienes ordinarios son “percederos”, esto es, tienden a desaparecer, a dejar de existir; lo cual implica, asimismo, que pueden escapar del alcance de quien eventualmente puede buscarlos. Una característica esencial de esta etapa, entonces, concierne a los efectos de los bienes percederos sobre el ánimo. De esta manera, a grandes rasgos, la revelación es en sí misma una *cierta* desilusión que arriba normalmente en la vida, y que es vivida con tristeza, temor y decepción. Lo cual no significa que los bienes percederos pierdan su certeza propia, es decir, su disponibilidad (tal como aparecía fugazmente ya en la primera etapa); ellos conservan en este momento un poder de seducción que trasciende considerablemente la revelación de su carácter vano y fútil. Ahora bien, la enseñanza de la experiencia

²³ Moreau, P., *op. cit.*, p. 78.

no se limita sólo a esto. Concomitante a la revelación del hecho de que las cosas que suceden con frecuencia en la vida común son vanas y fútiles, el narrador experimenta (o vive la experiencia) del anhelo de otra cosa, de un bien que no sea ni vano ni fútil. Todavía no hay, por cierto, decisión o resolución en el orden de la temporalidad del itinerario. Por el momento, sólo hay una aspiración ligera, negativa, por otro bien, por un “bien verdadero” cuya naturaleza el narrador desconoce. La fugaz aspiración por esta otra cosa distinta de los bienes *vana et futilia*, entonces, es formada en esta etapa exclusivamente por la imagen y efectos de aquellos bienes de la *vita communis* que el narrador “conoce”, y que lo decepcionan; es decir, por una especie de prolongación de su deseo más allá del límite del carácter positivo (es decir, de las ventajas) de aquellos bienes.

La tercera etapa concierne al espacio temporal o duración que inaugura la enseñanza de la experiencia, y se caracteriza por el dilema vivido por el narrador. Si existe esta etapa es porque la revelación empírica del carácter vano y fútil de los bienes percederos no alcanza para determinar su rechazo —que en el parágrafo § 1 se presentaba, sin embargo, como una renuncia necesaria de la *emendatio*. El parágrafo § 2 vuelve, por eso, sobre las reservas de la decisión, justamente para que el lector advierta las dificultades de pasar del anhelo de un bien verdadero a la resolución de buscarlo: “Digo, *me decidí finalmente*: porque, a primera vista parecía imprudente querer dejar una cosa cierta por otra todavía incierta”.²⁴ El dilema es *a priori* riesgoso: no parece una buena autodeterminación abandonarse a la búsqueda de algo cuyo logro no es seguro. En apoyo de eso, el narrador recuerda²⁵ luego que los bienes ordinarios ofrecen ventajas (*commoda*). Por lo cual se comprende (el lector comprende) que el sujeto del relato se encontraba efectivamente en una situación difícil, en la que *le parecía*

²⁴ “Digo, *me decidí finalmente*: porque, a primera vista parecía imprudente querer dejar una cosa cierta por otra todavía incierta” (*Dico, me tandem constituisset: primo enim intuitu inconsultum videbatur propter rem tunc incertam certam amittere velle*) (G II, p. 5).

²⁵ TIE § 2, trad. cast.: p. 78: “En efecto, yo veía (*videbam*; en pasado) las ventajas que se derivan del honor y de las riquezas...”. Subrayado nuestro.

arriesgar “todo” (los bienes perecederos, pero ciertos) por “nada” (la mera promesa futura de otro bien, del que sabe poco y nada). Para agregarle todavía más dramatismo a la cuestión, el narrador precisa que lo que está en juego en la elección es la *summa felicitas*; de manera que —argumenta— si ésta consistiese hipotéticamente en el gozo de aquellos bienes ordinarios —y recordemos: perecederos—, forzosamente estaría privado de ella.²⁶ Pero si no residiese en ellos (como ya se sugería en el parágrafo § 1), y se optase de todas formas “exclusivamente” por su búsqueda, eso también comprometería las posibilidades de alcanzar el bien supremo.²⁷ Podemos entonces extraer dos corolarios: por un lado, advertimos que lo que caracteriza en un primer momento a esta etapa es la constatación de la ignorancia respecto de aquello que constituye la felicidad suprema; y por el otro, que el dilema (pero también todo el itinerario) es esencialmente práctico-existencial.

Justamente porque desconoce en qué consiste la felicidad suprema, entonces, el narrador intenta (o recuerda haber intentado) una vía intermedia, conciliadora: ajustar su antiguo modo de vida, al cual la fuerza de la repetición del tiempo lo había acostumbrado, con el *novum institutum* —o al menos con su certeza.²⁸ Sin embargo, no es sólo aquella ignorancia lo que moviliza la tentativa; con ella, podemos suponer, el narrador *espera* poder mantener en el futuro las ventajas de la vida común (*commoda*), mientras se dirige a otro fin y agrega un nuevo bien a su vida. En otras palabras, la eventualidad del compromiso simultáneo con ambas formas de vida (*instituta vitae*) estimula en el sujeto la esperanza de que, en última instancia, no tenga que elegir. Ahora bien, no obstante el empeño dedicado, la conciliación entre esos fines (y los bienes que suponen) parece al comienzo imposible:

²⁶ *Ibidem.*: “...si la felicidad suprema residía en ellos, yo percibía que debía estar privado de ella...”. Subrayado nuestro. Traducción española modificada.

²⁷ *Ibidem.*: “...y si, por el contrario, no residía en ellos y yo me entregaba exclusivamente a su búsqueda, carecería igualmente de la felicidad suprema”.

²⁸ TIE § 3, trad. cast.: p. 78: “Así que me preguntaba una y otra vez si acaso no sería posible alcanzar esa nueva meta o, al menos, su certeza, aunque no cambiara mi forma y estilo habituales de vida”.

“...muchas veces lo intenté en vano”.²⁹ ¿A qué se debe ese fracaso? ¿Y cómo se resuelve?

Antes que nada, subrayemos el hecho de que la *imposibilidad* de la conciliación, bajo la forma pretendida por el narrador en un primer momento, no es aprehendida gracias a un razonamiento teórico anticipado, tampoco a causa de una “predicción” de lo que adviene; es el resultado de la *experiencia* misma del fracaso la que le suministra esa enseñanza, y lo instruye por eso acerca de la *necesidad* de modificar el modo de vida previo.³⁰ Sin embargo, aquello va acompañado de una ponderación —en retrospectiva— de los motivos del fracaso (§ 3-5), que se abre con una frase que recuerda el inicio del relato: “Porque *lo que es más frecuente en la vida* y [...] lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: las riquezas, el honor y el placer”.³¹ La conclusión de ese balance, esto es, lo que aprende el narrador de aquella experiencia irreductible, es que esas tres cosas (*divitias, honorem, libido*) “distraen” (*distrahitur*) tanto la mente, que no puede pensar seriamente en otro bien, esto es, en el bien verdadero.³² Es decir, la vida dedicada a esos bienes acapara tanto la *mens* que, arrebatándole el tiempo que podría ocupar meditando asiduamente, la desvía de una posible existencia filosófica. ¿Qué sucede entonces cuando (o mejor: *mientras*) opera la *distractio*? Como la misma palabra indica,³³ la mente por cierto está separada, desgarrada, del *eventual*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Se trata pues de una segunda enseñanza de la *experientia*, irreductible a la primera: ya no aquella que revela que las cosas que suceden con frecuencia en la vida “ordinaria” (o mejor, común) son vanas y fútiles, sino una que, con los elementos de la primera, determina la “necesidad” del fracaso de cualquier vía conciliadora. Es decir, entonces, es la dinámica misma de la experiencia la que muestra la “universal inhibición” que producen aquellos bienes respecto de la posibilidad de pensar en el bien verdadero. Cf. Moreau, P., *op. cit.*, pp. 126-127. Cf. asimismo: Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 71; Suhamy, A., *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 50.

³¹ TIE § 3, trad. cast.: p. 78. Subrayado nuestro.

³² “Tanto distraen estas tres cosas la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien” (*His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare*) (TIE § 3; G II, trad. cast.: p. 6).

³³ El verbo latino *distrahere* se compone del prefijo *dis* (que significa “separación”, “divergencia”, “dispersión” en múltiples direcciones) y del verbo *trahere* (que significa “arrastrar”, “tirar”).

pensamiento de un bien distinto al que la ocupa, esto es, del pensamiento de una *nueva* forma de vida. No es inexacto por eso referir ese estado de la mente a la representación de un espacio abierto entre aquello que puede y aquello que no puede. Sin embargo, si se quiere comprender adecuadamente el itinerario y el dilema vivido por el sujeto, es necesario no exagerar el significado etimológico de la palabra y tener en cuenta lo que efectivamente ocurre cuando somos atraídos por los bienes ordinarios. El relato es bastante claro al respecto: *durante el tiempo* de la distracción, esto es, mientras la mente está *actualmente* ocupada por la búsqueda de los bienes ordinarios, el narrador *no puede* acceder al bien verdadero. Pero no sencillamente porque le falten —o le hayan faltado, según el orden del itinerario— las fuerzas para ello. Si no piensa (con claridad) *todavía* en el *novum institutum vitae* (como podemos suponer es el caso del vulgo), o si *ya no* piensa *más* en el mismo (como creemos es el caso del narrador, quien deseaba, en vano, conciliar simultáneamente los dos *instituta*), eso se debe a que en el tiempo irreductible de la distracción no experimenta el padecimiento de estar separado o desgarrado del bien verdadero.³⁴ No hay, pues, división real interna al sujeto; no hay dos fuerzas antagónicas luchando por determinar su felicidad.

La comprensión de la manera en que opera la distracción nos permite, entonces, concluir lo siguiente: si el narrador fracasó tantas veces en su intento de conciliar simultáneamente los dos *instituta vitae* es porque éstos son incompatibles; su mente, de hecho, se hallaba suspendida como efecto de la atracción de los bienes de la *vita communis*, lo cual le impedía *pensar seriamente* en el *novum institutum*. En este sentido, como ha señalado Zourabichvili, la “tentación psicológica” de la conciliación interviene en el relato como la “ocasión” para subrayar la incompatibilidad de los *instituta vitae*.³⁵ Pero sobre todo, el rodeo “descriptivo” en torno a los objetos de la *distractio* (§ 3-5), nos permite comprender la *necesidad* que experimenta el sujeto de

³⁴ Severac, P., *op. cit.*, p. 239.

³⁵ *Ibid.*, trad. cast.: p. 71.

cambiar de modo de vida. Por lo tanto, podríamos decir que es a partir del fracaso repetido de la vía conciliadora, y por la manera en que la mente está ocupada durante la distracción, que el narrador aprende —poco a poco— que fracasará *siempre* que intente ajustar el modo de vida antiguo al nuevo. De esta manera extrae una conclusión fundamental: tiene que cambiar de *institutum vitae*; ya no puede mantener la vida que llevaba hasta entonces.

El narrador llega, así, a la última etapa, al momento en que la “resolución” es tomada. Se cierra, de este modo, el espacio temporal abierto entre la primera enseñanza de la experiencia y la decisión misma. Spinoza explica que la resolución requiere fundamentalmente dos cosas: por un lado, invertir la tendencia y el apego respecto de los bienes ordinarios o precederos; y por el otro, meditar seriamente. Antes dijimos que lo que marca la transición hacia la última etapa es la conciencia por parte del narrador de la necesidad de cambiar su hábito de vida, a la que llega cuando es evidente la incompatibilidad de los *instituta*. El comienzo del párrafo § 6, que retoma ese momento del itinerario para acelerar el ritmo del relato, es sugestivo: “Como veía, pues, que estas cosas [placer, honores y riquezas] constituían un gran obstáculo para dedicarme a cualquier otra nueva tarea, y que incluso *eran tan opuestas que necesariamente había de prescindir de una o de otra*, me veía obligado a indagar qué me sería más útil...”.³⁶ Como vemos, la cuestión de la *utilitas* surge cuando la incompatibilidad de los *instituta* se reconoce irreductible, esto es, cuando el narrador toma plena conciencia del antagonismo de esas dos formas de vida. La dinámica misma del dilema lleva, entonces, al narrador a pensar lo útil; y así introduce no sólo un criterio en relación con el cual se oponen los *instituta vitae*, sino también la necesidad en aquello que hasta entonces parecía contingente y resultado de una libre elección. Es el mismo narrador, en efecto, quien *recuerda* que antes creía estar en una situación en la que le parecía querer dejar un bien cierto por otro incierto; es decir, hasta entonces la elección parecía realizarse (o

³⁶ TIE § 6, trad. cast.: p. 79. Subrayado nuestro.

tener que realizarse) entre los bienes ordinarios (que ofrecen ventajas) y el bien verdadero (que promete mucho más que ventajas momentáneas).³⁷ Sin embargo, la meditación, que es posible gracias a que los tres objetos de la *distractio* se “analizan” desde el punto de vista de su naturaleza, revela que en realidad se trata de cambiar un bien incierto por naturaleza por otro incierto sólo con respecto a su consecución.³⁸

De esta manera, poco a poco, comienza a invertirse la tendencia y la balanza se inclina hacia el bien anhelado. La inversión y la determinación se profundizan todavía más cuando, gracias a su meditación asidua (*assidua meditatione*), el narrador comprende que, *si lograra entregarse completamente a la reflexión (serio deliberare)*, en verdad no estaría abandonando un bien cierto presente por un bien futuro incierto, sino que estaría evitando un mal presente cierto por un bien cierto.³⁹ No hay atajos pues, no hay solución al dilema que provenga de un acto puro de fe, como si se tratase de una suerte de salto al vacío: lo que parecía una elección se revela poco a poco como el efecto necesario de una situación concreta y de un proceso de descubrimiento progresivo por parte del narrador. Porque, en efecto, los bienes ordinarios no sólo los descubre como bienes inciertos debido a su carácter perecedero; ahora se le presentan principalmente como objetos nocivos para la necesaria conservación de su ser, que lo fuerzan, por eso, a buscar un remedio, aunque fuera inseguro o incierto respecto de su consecución.⁴⁰ El problema, entonces, ya no es la posible pérdida de aquellos bienes (que ofrecían ventajas), sino la casi segura

³⁷ TIE § 6, trad. cast.: p. 79: “...me veía obligado a indagar qué me sería más útil; *ya que, como dije, me parecía querer dejar un bien cierto por otro incierto...*”. Subrayado nuestro.

³⁸ *Ibidem.*: “Pero, después de haber meditado un poco sobre esta cuestión, descubrí, en primer lugar, que, si dejando esas cosas me entregaba a la nueva tarea, abandonaría un bien incierto por su propia naturaleza (como fácilmente podemos colegir de lo ya dicho) por otro bien incierto, pero no por su naturaleza (pues yo buscaba un bien estable), sino tan sólo en cuanto a su consecución”. Asistimos pues a una división de la certeza, en el sentido de que lo que es cierto en cuanto a su adquisición no lo es necesariamente respecto de su naturaleza.

³⁹ TIE § 7, trad. cast.: p. 79: “Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la reflexión, dejaría males ciertos por un bien cierto. ...”.

⁴⁰ *Ibidem.*: “Yo veía, en efecto, que me encontraba ante el *máximo peligro*, por lo que *me sentía forzado a buscar* con todas mis fuerzas un *remedio*, aunque fuera inseguro...”.

pérdida del propio individuo que (o si) no emplea todas sus fuerzas para rechazar su búsqueda indiscriminada y obsesiva. Mientras el bien verdadero permanece “incierto” en cuanto a su adquisición, es la *esperanza* la que impulsa la decisión de su búsqueda.⁴¹ Como podemos ver, el lenguaje del narrador en el parágrafo § 7 (*sumo periculo, lethali morbo, remedium, spes, mortem certam*, etc.) intensifica el relato de tal manera que, retrospectivamente, percibimos que valorizar los bienes ordinarios como *vana et futilia* (como se leía en § 1) no sólo nos priva de lo mejor sino que nos expone a lo peor. Por lo tanto, no hay dudas de que en este momento el narrador asiste a la percepción de la necesidad de una inversión profunda.

Esta etapa del itinerario, caracterizada por la inversión de la certeza, cumple así una primera fase en la cual la experiencia de la meditación enseña la superioridad del bien buscado en relación con los bienes ordinarios/perecederos, y cuyo criterio es la conservación del ser (*utilitas/esse conservatio*). Ahora bien, ni ese aprendizaje, ni tampoco la esperanza resuelven por sí mismos la situación, porque lo que efectivamente se demanda es una entrega plena a la reflexión, tal como se afirmaba en el parágrafo § 7 : “. . .llegué a comprender que, *si lograra entregarme plenamente a la reflexión*, dejaría males ciertos por un bien cierto”. Sin esa condición los descubrimientos apenas realizados permanecen incapaces de producir la transición ética. Por eso, el narrador vuelve luego sobre este escenario aparentemente aporético en el parágrafo §10, en el cual expresa la oposición que vive entre la percepción clara de la necesidad de amar una cosa eterna e infinita y el persistente deseo de los bienes ordinarios:

Por el contrario, el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas. Pero no en vano utilicé antes la expresión: «*si lograra entregarme seriamente a la reflexión*». Pues, *aunque percibiera estas*

⁴¹ *Ibidem.*: “. . .lo mismo que un *enfermo* que padece una *enfermedad mortal*, cuando prevé la *muerte segura*, si no se emplea un remedio, se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque *en él reside toda su esperanza...*”.

*cosas con toda claridad, no por eso podía deponer toda avaricia, todo deseo de placer y toda gloria.*⁴²

Probablemente, este reconocimiento sea uno de los aspectos más importantes del itinerario y de la naturaleza del proyecto ético que implica la conversión; muestra con lucidez tanto las dificultades de pasar a un régimen de actividad, como también la vacilación (latente) que vive el narrador entre la percepción clara de una verdad (la del mal cierto de los bienes ordinarios) y los afectos que necesariamente lo determinan en un sentido contrario a su potencia de autoconservación. En este sentido, no es azaroso que se pase de una consideración de los objetos de deseo de la *vita communis* (hombres, riquezas y placer en § 6-9) a la consideración específica de su deseo (gloria, avaricia, deseo de placer en § 10). La conjunción *quamvis* (“aunque”), colocada después del recuerdo de la necesidad de entregarse plenamente a la reflexión, deja entrever entonces una reserva importante: percibir con claridad el mal como mal no lo hace desaparecer inmediatamente; es decir, no suprime los afectos persistentes que constituyen los hábitos de la vida común antigua. Para ello, es necesario reprimir las causas reales que determinan la continua y obsesiva atracción por los bienes ordinarios; ello permitirá por su parte reintegrarlos adecuadamente en el seno del *novum institutum*.

Sin embargo, aquella situación aparentemente aporética, y que ilustra en el relato la estructura compleja y ambivalente del deseo humano, no impide reflexionar. Por lo tanto, será en el ejercicio mismo de la reflexión o deliberación que se resolverá la dificultad. En efecto, como leemos al comienzo del párrafo § 11, en el momento en que el narrador se encuentra “desgarrado” por sus contradicciones, constata que la meditación es un “gran consuelo” (puesto que le enseña que los males no son insuperables), y que mientras o durante el tiempo que la mente se entregaba a esos pensamientos (es decir, al pensamiento de la oposición del bien verdadero y de los males ciertos), se mantenía alejada de los objetos de deseo de la vida común y podía en-

⁴² TIE § 10, trad. cast.: pp. 80-81. Traducción modificada. Subrayado nuestro.

tonces pensar seriamente (*serio cogitare*) en la nueva forma de vida.⁴³ Por lo tanto, a pesar de su carácter efímero o su escasa duración, esa meditación y el estado en que coloca al sujeto, constituyen una primera ruptura con la temporalidad cotidiana, o, en otras palabras, una división del tiempo vivido por el narrador: antes eran “bienes”; ahora son “males”; antes creía que no había remedio, ahora tiene la certeza de que la entrega (*versabatur*) de la mente a la meditación significa un gran consuelo (*magna solatio*).

Ahora bien, como se desprende del relato, pensar seriamente (*serio cogitare*) no es exactamente lo mismo que reflexionar o deliberar profundamente (*serio deliberare*). No alcanza con pensar abstractamente en el verdadero bien; la resolución y la inversión completa del modo de vida requieren pensar también —o volver a pensar— en los otros “bienes”, esto es, en aquellos objetos de deseo que distraían antes la mente y que aparecen *ahora* como males.⁴⁴ O que ya no son deseados como fines en sí mismos. Es decir, en otras palabras, es necesario *deliberar seriamente* acerca del “lugar” que les corresponde en el *novum institutum*. Y esto, nuevamente, se muestra en el relato como el resultado de un proceso que no es automático, sino que reviste un carácter progresivo y que requiere un esfuerzo por parte del individuo:

Y aun cuando, al comienzo esos intervalos eran raros y de muy escasa duración, a medida que fui descubriendo el verdadero bien, se hicieron más frecuentes y más largos. Sobre todo, cuando constaté que el conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan *como medios*, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, al contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan [...].⁴⁵

De lo que se trata, entonces, en primer lugar, es de extender la *duratio* de los intervalos de reflexión, puesto que esa conquista pro-

⁴³ TIE § 11, trad. cast.: p. 81.

⁴⁴ Suhamyqa, A., *op. cit.*, pp. 55-ss.

⁴⁵ TIE § 11, trad. cast.: p. 81.

gresiva del uso del tiempo, que desvía la mente de su fijación obsesiva en los bienes perecederos, es contemporánea del descubrimiento progresivo e immanente del verdadero bien y, sobre todo, del papel que asumen los bienes perecederos en la nueva forma de vida. Si *antes* esos bienes se buscaban por sí mismos, constituyendo el núcleo de convergencia del hábito de la antigua *vita communis*, a partir de *ahora* serán buscados como medios (*tanquam media*) del fin que es la *emendatio*. No se trata, por lo tanto, de eliminar la avaricia, el deseo de placer y la gloria. Una reforma que se propusiese esa tarea no correspondería sino a una filosofía intelectualista, o por lo menos utópica. La *emendatio* spinozista no exige aquello que nadie puede. Es necesario, por lo tanto, reintegrar aquellos deseos en la nueva forma de vida y, sobre todo, no confundirlos con la vida común misma. Porque de acuerdo con la perspectiva de Spinoza, la nueva forma de vida (*novum institutum*) no es sino una *nueva forma de ordenar lo común*, que ya no depende de la fortuna o de la variabilidad temporal (esto es, de causas externas incontrollables) sino de la constancia del ánimo y de la “aplicación” de la regla de utilidad a la propia vida. De esta manera, en fin, *la meditación misma aparece como un bien presente*: ya no se trata de una expectación futura sino de una alegría presente y constante. O, dicho con otras palabras, el narrador descubre finalmente en la meditación que no hay diferencia de naturaleza entre *buscar* un remedio y *poseerlo*. En el cierre del “prólogo” asistimos, por lo tanto, a una inversión doble con respecto a la situación previa: por un lado, la reflexión que aparecía como un medio para descubrir los remedios a los males que afectaban al narrador aparece ahora como un fin, ya que se revela como un bien; y por el otro, el peso de la argumentación ya no está puesto sobre los bienes perecederos, en el sentido de que ya no son éstos los que distraen la mente, sino que es la mente misma, meditando y reflexionando sería y actualmente, la que nos distrae de aquellos.

El lector puede seguir a partir de entonces la trama de una escritura lineal, en la que la perspectiva claramente cambia: ahora es el narrador devenido filósofo el que describe los medios de la *emendatio*,

es decir, quien *reflexiona* acerca de la naturaleza del método. El texto va así detallando el camino que lleva de la naturaleza del entendimiento, y de su potencia intrínseca formadora de pensamientos verdaderos, hasta la instancia en que esos pensamientos se ordenan y unen, reproduciendo la formalidad de la Naturaleza.

4. Conclusión

Llegados a este punto, para concluir, podemos retomar la pregunta con que se abre el texto, como si debiéramos cerrar el camino circular que pone en movimiento la reflexión: ¿cómo hay que comprender el itinerario narrado y sobre todo la decisión o resolución que la caracteriza? En función de lo anterior, es posible concluir que no se trata de una decisión de carácter voluntario ni de una duda metódica *à la Descartes*. Spinoza, ciertamente, ya vivió la conversión y ya enmendó su intelecto; es decir, ya atravesó la experiencia de modificar su forma de vida. Ahora bien, el narrador de su relato, es decir, aquél que moviliza y comunica esa conversión singular, no la narra sino *retrospectivamente*, describiendo con dramatismo los obstáculos reales que tuvo que superar. Spinoza utiliza el término *constitui* (“decidir”, ver § 1). Pero, si tenemos en cuenta la dinámica vivida en la tercera etapa, y sobre todo la manera en que llega a la conciencia de la necesidad de cambiar de forma de vida (así como también el lugar que ocupan los bienes perecederos en ella), aquello puede comprenderse en los términos de una utilización estratégica del lenguaje, de manera que sea posible expresar con esa noción una experiencia y un proyecto filosófico irreductibles al cartesiano.

¿Acaso no es el mismo Spinoza quien sugiere esto en la *Ética*? En el escolio de E III, 2, en efecto, el filósofo holandés critica con dureza la noción de una decisión libre de la mente, y afirma que toda decisión —así como cualquier determinación corporal— surge en la mente “*con la misma necesidad* que las ideas de las cosas actualmente existentes”.⁴⁶ En este sentido, podríamos decir tres cosas: por un lado, que el

⁴⁶ E III, 2, esc. [G II, pp. 141-144]. Subrayado nuestro.

término *constitui* describe en el itinerario del TIE la representación del esfuerzo realizado por el narrador durante el proceso de conversión, en su iniciación a la filosofía, antes que la decisión en sí misma. Por el otro, que la actividad del yo en el relato es menos la demostración de una libertad inmediatamente experimentada (o el signo manifiesto de una voluntad rectora) que el indicio —siempre puesto a prueba— del esfuerzo por realizar la libertad prácticamente, esto es, efectivamente.⁴⁷ Y, por último, que ese esfuerzo no se efectúa en el spinozismo al margen de los otros, en un movimiento solipsista; al contrario. Por eso luego el narrador-filósofo, habiendo aclarado la perspectiva que sigue, fija el sentido adecuado de los términos que desde el inicio caracterizan su itinerario: “Todo aquello que puede ser *medio* para llegar a ella [la perfección de la naturaleza humana] se llama *verdadero bien* y el *sumo bien* es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, *con otros individuos*, si es posible, de esa naturaleza”.⁴⁸ Aunque, ciertamente, el TIE no dice mucho acerca del “contenido” de esa idea de naturaleza humana perfecta —que identifica brevemente con el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza—, el narrador suministra un indicio fundamental del mismo: “Éste es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que *a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo[...]*”.⁴⁹ Lo esencial nos parece lo siguiente: el esfuerzo del narrador supone a los otros; no es simplemente su naturaleza individual lo que quiere perfeccionar.

La perspectiva ética implicada en el temprano TIE revela, entonces, un hecho fundamental y constante de la filosofía de Spinoza: no hay ética individual, no hay proyecto filosófico que se despliegue al margen de la vida común (*vita communis*). El bien verdadero descu-

bierto (meditación seria y profunda) opera en realidad como un medio para llegar al sumo bien, a la perfección humana comunicable y colectiva. Por lo tanto, en la perspectiva del TIE, fin y medio (de la filosofía) coinciden en la *emendatio*. Lo que se presentaba aparentemente al inicio del itinerario —y en la imaginación del narrador— como un proyecto o empresa individual y voluntaria, revela, entonces, su carácter necesario y profundamente social.

El TIE es, pues, importante porque nos muestra, retrospectivamente a nivel anímico y epistemológico, la *transición* posible de efectuar para perfeccionar la naturaleza humana. Pero, también, porque presenta de un modo singular, con una clara vocación pedagógica, los elementos “metodológicos” (los caminos y medios) —irreducibles a la metodología cartesiana— que iluminan la exposición futura de su filosofía, expuesta según el método perfecto (*more geometrico*) en la *Ética*. En este sentido, es un texto que, aunque no forma parte del sistema, favorece (por anticipado) su comprensión adecuada. No hay que confundir, entonces, el comienzo de la filosofía en tanto sistema —que se abre camino a través de una importante arquitectónica conceptual que en la *Ética* coincidirá con la “construcción” de la idea verdadera de Dios— y el comienzo —que el sistema mismo no excluye— de la filosofía en tanto que ejercicio de reflexión y adquisición de la perfección humana, es decir, el mismo descubrimiento de la potencia de pensar.

⁴⁷ Moreau, P.-F., *op. cit.*, pp. 173-174.

⁴⁸ TIE § 13, p. 82.

⁴⁹ TIE § 14, p. 82. Subrayado nuestro.

Bibliografía

Chauí, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

De Dijn, H., *The Way to Wisdom*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1996.

---, "Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking", en: *Studia Spinozana* Vol. 2, 1986, pp. 15-24.

Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Descartes, R., *Discurso del método*, trad. por D. Manuel García Morente, México, Editorial Porrúa, 1979.

Harris, E., *The substance of Spinoza*, New Jersey, Humanities Press, 1995.

Jaquet, Ch., *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2008.

Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2007.

Matheron, A., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011.

Moreau, P.-F., *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994.

Rousset, B., *Spinoza. Traité de la réforme de l'entendement* (Établissement du texte, traduction et introduction), Paris, Vrin, 2002.

Severac, P., *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion Éditeurs, 2005.

Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2006.

---, *Principios de la filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2006.

---, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, trad. por L. Fernández y J-P. Margot, Madrid, Editorial Tecnos, 2003.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por V. Peña García, Madrid, Editorial Trotta, 2009

Suhamy, A., *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, Éditions Classiques

Garnier, 2010.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his*

Reasoning, Cambridge, Harvard University Press, 1934

Zourabichvili, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002

Zweerman, Th., *L'introduction a la philosophie selon Spinoza*, Louvain, Van Gorcum, Assen/Maastricht, Presses Universitaires de Louvain, 1993