



# diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

FRANCISCO JOSÉ RAMOS

La ciencia intuitiva y el concepto de beatitud

CHANTAL JAQUET

La consciencia y sus figuras en Spinoza

MARÍA-LUISA DE LA CÁMARA

El conocimiento de los procesos mentales,  
en la diana de la educación moral

RICCARDO CAPORALI

The (failed) education of the *lector philosophus*

ANDREA B. PAC

Spinoza educador: El ingenio del hombre libre

CRISTINA ZALTIERI

Non frangere sed firmare: Spinoza,  
A Teacher without Pedagogy

MIRIAM VAN REIJEN

Practical Philosophy as an Alternative to  
Psychotherapy. The relevance of Spinoza's  
philosophy for education, psychology and  
psychotherapy

---

Año XLVIII

---

Número 100

---

Diciembre, 2016

---

COPYRIGHT 2014  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

Tipografía y montaje  
Revista Diálogos  
Universidad de Puerto Rico

*Diálogos* es la revista del Departamento de Filosofía de la  
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico.

*Presidente de la Universidad de Puerto Rico*

Dra. Celeste Freytes

*Rectora del Recinto de Río Piedras*

Dra. María de los Ángeles Castro

*Decana de la Facultad de Humanidades*

Dra. Agnes Bosch

*Director de la Revista*

Carlos Rojas Osorio

*Junta Editora*

Pierre Baumann

Étienne Helmer

Anayra Santory Jorge

Raúl de Pablos

*Miembros Consultivos*

Carla Cordua

Roberto Torretti



# diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad  
de Puerto Rico

## SUMARIO

---

PRESENTACION .....	7
FRANCISCO JOSÉ RAMOS La ciencia intuitiva y el concepto de beatitud .....	13
CHANTAL JAQUET La consciencia y sus figuras en Spinoza .....	43
MARÍA-LUISA DE LA CÁMARA El conocimiento de los procesos mentales, en la diana de la educación moral .....	67
RICCARDO CAPORALI The (failed) education of the <i>lector philosophus</i> .....	101
ANDREA B. PAC Spinoza educador: El ingenio del hombre libre .....	127
CRISTINA ZALTIERI Non frangere sed firmare: Spinoza, A Teacher without Pedagogy .....	159
MIRIAM VAN REIJEN Practical Philosophy as an Alternative to Psychotherapy. The relevance of Spinoza's philosophy for education, psychology and psychotherapy .....	195



## PRESENTACIÓN

### LOS EFECTOS PSICOLÓGICOS Y EDUCATIVOS DEL ESFUERZO POR ENTENDER EN SPINOZA

La filosofía de Benedictus Spinoza puede comprenderse desde la simple pero difícil tarea de no juzgar, deplorando o burlándose de las acciones humanas, sino esforzándose en entenderlas.<sup>1</sup> Tarea que se liga al esfuerzo de cada vida por perseverar en la existencia. Desde un punto de partida que sitúa el ser humano como parte de la naturaleza, el núcleo central de la complejidad de la vida humana se cifra en el deseo, es decir, en la consciencia de nuestro apetito.<sup>2</sup> Que seamos conscientes de nuestro apetito— de la búsqueda de nuestra propia utilidad —no implica para Spinoza que tengamos un conocimiento adecuado, no parcial, de las causas que nos determinan a obrar. Es aquí donde se inserta el entendimiento como estrategia de esclarecimiento y reconocimiento de lo que puede un ser humano a partir de su constitución corpóreo-mental y en medio de un escenario de múltiples encuentros que pueden aumentar o disminuir su potencia de actuar.

Al esfuerzo de toda vida por perseverar en la existencia, Spinoza le llamó *conatus*, palabra latina que justamente quiere decir esfuerzo,

---

<sup>1</sup> Cfr. Cap. 1, sección 4 del *Tratado político* y «Prefacio» de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza.

<sup>2</sup> Cfr. «Prefacio» y escolio de la novena proposición de la tercera parte de la *Ética*.

empeño, tentativa.<sup>3</sup> Siendo el deseo la esencia actual del ser humano para el filósofo holandés, nuestro esfuerzo consciente por perseverar puede estar determinado por la espontaneidad de un conocimiento parcial y fragmentario o puede determinarse desde la razón, esto es, desde lo que Spinoza llama nociones comunes; las cuales se ocupan de las propiedades comunes a todos los cuerpos, por lo tanto, también a las ideas de estas propiedades.<sup>4</sup> Yirmiyahu Yovel ha insistido en la importancia –presente en los textos mismos de Spinoza– de percatarse que el *conatus*, como esfuerzo por perseverar en la existencia, trasciende la mera búsqueda de la sobrevivencia y guiado por el entendimiento va unido a la búsqueda de una vida ennoblecida que se esfuerza con ahínco en ser más consciente de sí, de los demás y de la naturaleza entera.<sup>5</sup> Se trata de un *conatus intelligendi*, esto es, de un esfuerzo por entender.<sup>6</sup>

La filosofía de Spinoza es un pensamiento comprometido con la inmanencia, es decir, con la idea de que no hay otra instancia dadora de sentido ni de densidad ontológica sino es esta vida misma. Dicho en un lenguaje más propio a Spinoza, Dios, o la naturaleza, es absolutamente infinito y es la causa inmanente de todos sus efectos, permaneciendo en estos.<sup>7</sup> Hay solo una realidad sustancial para Spinoza, a la que nada le falta. Las carencias responden a seres que no son sustanciales y necesitan de muchos otros cuerpos para existir pero respecto de la realidad de la naturaleza de las cosas, entiende Spinoza, nunca falta nada. Es desde esta afirmación plena de la existencia que Diego Tatián ha escrito recientemente y de modo muy certero que: «La pregunta spinozista

---

<sup>3</sup> Cfr. Propositiones sexta y séptima de la tercera parte de la *Ética*.

<sup>4</sup> Cfr. Lema segundo después del escolio de la proposición 13 y proposiciones 37 a 40 de la segunda parte de la *Ética*.

<sup>5</sup> Cfr. Yovel, Y. (2004). «Incomplete Rationality in Spinoza's *Ethics*: Three Basic Forms» en Yovel, Y. and G. Segal (ed.). *Spinoza on Reason and the «Free Man»*. New York, Little Room Press, 15-35 y Yovel, Y. (1999). «Transcending Mere Survival: From *Conatus* to *Conatus Intelligendi*» en Yovel, Y. (ed.). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. New York, Little Room Press, 45-61.

<sup>6</sup> Cfr. Demostración de la proposición 26 de la cuarta parte de la *Ética*.

<sup>7</sup> Cfr. Primera parte de la *Ética*, titulada «De Deo».



fundamental, sea para el proceso de conocimiento, para la transmisión de las ideas y de la ciencia o para la política no es: ¿qué falta? –pues lo que falta es infinito– sino ¿qué hay? Siempre hay algo desde lo que reiniciar el pensamiento...».<sup>8</sup>

En el presente volumen de *Diálogos* se recogen siete trabajos de reconocidos estudiosos de América y Europa, que han hecho de la filosofía de Spinoza, como el mismo pretendió, una guía para pasar de una menor a una mayor potencia de actuar. Ya sea en las presentaciones más generales o en las más específicas, late en todos estos trabajos el deseo de indagar y preguntarle a Spinoza hasta qué punto logró interpelar mediante la escritura a quien busca vivir una vida alegre, deseante y racional simultáneamente. Es el propio Spinoza quien defiende el valor práctico del conocimiento de su doctrina; su pensamiento, utilizando una expresión suya, es útil y favorable *ad usum vitae*. A partir de estas consideraciones previas, se extendió una invitación a los autores y las autoras a reflexionar sobre las implicaciones psicológicas y educativas de la filosofía de Spinoza, en particular desde el mentado *conatus intelligendi*.

El primer texto, de Francisco José Ramos, sirve de introducción al volumen, situándonos en la meta misma del pensamiento spinociano, donde entendimiento y libertad van unidos. El autor estudia importantes diferencias que se han de tomar en consideración a la hora de leer a Spinoza, entre estas, los diversos géneros de conocimiento y la crucial distinción entre eternidad y duración, además de aclarar la manera en la que Spinoza concibe a Dios. El segundo texto, de Chantal Jaquet, es un escrito sumamente clarificador que versa sobre el lugar de la consciencia en la filosofía de Spinoza. Una de las enseñanzas capitales de este escrito es que aunque la consciencia sea algo derivado para Spinoza, su importancia no es secundaria sino decisiva en la búsqueda de la salud o salvación (*salus*) a la que las proposiciones de la *Ética* aspiran guiarnos.

---

<sup>8</sup> Tatián, D. (2015). «*Homo cogitat*. Igualdad spinozista de las inteligencias». Presentación en el XI *Coloquio Spinoza*, Córdoba, diciembre de 2015.

Siguiendo la lectura, se encontrarán tres sólidos textos que trabajan diversas vertientes del tema Spinoza y la educación. El escrito de María Luisa de la Cámara recupera la fuerza práctica del conocimiento en Spinoza, dirigiendo sus argumentos a una aproximación de la filosofía de Spinoza al pragmatismo. Destacan en este escrito aclaraciones sobre lo que es una idea y lo que es una percepción en Spinoza, teniendo como trasfondo la diferencia entre imaginación y entendimiento. La comparación con el pragmatismo permite sacar a relucir una fuerte crítica al solipsismo e instalar al pensamiento spinociano en el entramado de lo común.

Los artículos de Riccardo Caporali y Andrea Pac llevan a cabo cuestionamientos muy internos al corpus de Spinoza sobre el alcance y los límites de una educación spinozista. Caporali explica con precisión las tensiones entre la apuesta democrática de Spinoza en el *Tratado teológico-político* y el destinatario de esta obra, es decir, el *lector philosophus* (lector filósofo), interpelado directamente en el prefacio. La enseñanza en forma de interrogante de este escrito es pertinente y vigente: ¿cómo puede mantenerse una experiencia democrática sin integrar al «*vulgus*»? El escrito de Andrea Pac trae una mirada refrescante al problema de la educación desde el concepto medular de ingenio. De modo conciso y con claridad, Pac introduce al lector a la problemática de esta noción —enfática por estudiosos como Pierre-François Moreau y François Zourabichvili— que llega a identificar como «la identidad afectiva de cada hombre singular». Es desde este punto de partida, que la autora analiza varios encuentros en la vida y en la obra de Spinoza que denomina como relaciones de educación.

Por último, los dos artículos que cierran el volumen nos van desplazando hacia un Spinoza cada vez más actual. El trabajo de Cristina Zaltieri presenta un Spinoza educador desligado de cualquier pretensión universalista respecto de normas y estrategias pedagógicas. El arriesgado texto de Zaltieri se basa en la noción de forma y en el rol determinante de la noción de singularidad. En este artículo, si bien se parte de una lectura profunda y cercana de los escritos de Spinoza, resuenan con intensidad autores como Foucault, Deleuze y Zourabichvili. Finalmente, y como una invitación a múltiples debates contemporáneos, el escrito de Miriam

van Reijen parte de un Spinoza práctico que ha de medirse con las diversas tentativas científicas y terapéuticas que intentan dar cuenta de la acción humana. Además del valor de contrastar las enseñanzas de Spinoza con figuras como Freud o Sartre o con algunas corrientes de la neurociencia, cabe resaltar el empeño de van Reijen en serle fiel –en medio de los debates actuales– al pensamiento spinociano, aclarando nociones centrales y volviendo a sus obras.

El origen de la invitación-propuesta compartida a los participantes del volumen está vinculado al proyecto titulado *Dimensión ética y realidad afectiva en la filosofía moderna y contemporánea* (Fondo Institucional para la Investigación (FIPI 2015-2017), otorgado por el Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras). Entre los objetos de estudio de esta investigación se encuentra el rol de los afectos y las pasiones en la filosofía moderna con el propósito de pensar y responder una serie de preguntas que surgen de la interacción entre la filosofía, la psicología y la educación. Gracias a los fondos indicados he podido contar con la inestimable ayuda del alumno Christian Ayala Cruz (Programa de experiencias académicas formativas), quien ha llevado a cabo un importante trabajo de corrección, en particular de los textos en inglés, y de traducción de resúmenes. El alumno Michael Román Aponte (también parte del programa indicado), llevó a cabo una lectura del presente volumen que benefició significativamente el trabajo de edición. Damos constancia del compromiso de ambos y agradecemos su trabajo y apoyo.

Agradezco muy sinceramente a las autoras y a los autores que han colaborado en este volumen, por sus respectivos artículos y la apertura a la discusión de los mismos. Debo agradecer la gentileza de mi colega y amigo, Étienne Helmer, quien leyó con sumo cuidado la traducción al castellano que llevé a cabo del artículo de Chantal Jaquet, originalmente escrito en francés; claramente sus observaciones mejoraron la traducción. Le agradezco al también amigo y colega, Carlos Rojas Osorio, que me haya brindado la confianza de ser el editor de este volumen. Por último, agradezco tanto a Rojas como a Helmer la orientación brindada en la preparación de este número de *Diálogos*, dedicado a uno de los filósofos

más libre, tanto de cualquier coacción externa autoritaria como de los prejuicios sostenidos y fortalecidos en nuestro seno mismo, que se esforzó según sus propias palabras en «vivir para la verdad».<sup>9</sup>

*RAÚL DE PABLOS ESCALANTE*

---

<sup>9</sup> Cfr. Carta 30.

## LA CIENCIA INTUITIVA Y EL CONCEPTO DE BEATITUD

### INTUITIVE SCIENCE AND THE CONCEPT OF BEATITUDE

FRANCISCO JOSÉ RAMOS

#### Resumen

*El presente escrito es una lectura de algunos pasajes cruciales de la Ética de Spinoza. Se intenta demostrar que en esta obra se lleva a cabo una profunda transformación del concepto moderno de razón, una recuperación estrictamente filosófica (es decir, no teológica) del concepto de Dios y una todavía sorprendente elaboración del concepto de substancia. Todo ello se hace partiendo de la premisa de que lo que llamamos mente y cuerpo en nada difieren de lo que llamamos naturaleza. Sin embargo, a la hora de pensar, analizar y entender las multiplicidades, o las infinitas diferencias que constituyen ese mismo y único plano de lo real, se abren dos perspectivas distintas: la perspectiva de la eternidad y la perspectiva de la temporalidad. A su vez, ambas confluyen en el punto álgido en el que la experiencia filosófica es una práctica de la escritura y un modo de vida, no ya sólo un asunto de interés especulativo. Desde ahí entonces se aborda el trayecto de los conceptos de ciencia intuitiva y de beatitud que dan título a este trabajo.*

**Palabras clave:** ciencia intuitiva, beatitud, naturaleza, Dios, inmanencia, entramado, escritura, experiencia, verdad.

### Abstract

*The present essay is based on a reading of a few crucial passages of Spinoza's Ethics. I will try to show that in this work, Spinoza makes a profound transformation to three key concepts. 1) The modern era's notion of reason; 2) a strictly philosophical (meaning, not theological) recovery of the concept of God; and 3) a surprising re-elaboration of the concept of substance. This is all done by taking as our point of departure and rule of thumb that what we call 'mind and body' does not in the slightest differ from what we call 'nature.' However, when it comes to thinking, analyzing, and understanding the manifold or infinite differences that constitute the one and only plane of reality, two different perspectives open up before us: that of eternity and of temporality (that of the temporal). At the same time, both converge in their decisive and critical point in which philosophical experience is assumed as a writing practice and an honorable way of life that is not only concerned with speculative thinking. From there I will tackle the trajectory of the concepts of intuitive science and of beatitude, which gives name to this essay.*

**Keywords:** intuitive science, beatitude, nature, God, immanence, entanglement, writing, experience, truth.

\* \* \*

Spinoza muere el 21 de febrero del año 1677. La *Ética, demostrada según el orden geométrico*, fue publicada ese mismo año como parte de su *Opera posthuma*.<sup>1</sup> La *Ética* es una obra insólita en la gran tradición del pensamiento europeo. Insólita tanto por razón de su escritura como por lo que en ella se realiza en términos conceptuales. No se trata, sin embargo, de un mero asunto de forma y contenido. Más bien habría que

---

<sup>1</sup> El texto en latín que hemos seguido está publicado en la edición de la *Ética*, a cargo de Bernard Pautrat (1999), *Éthique*, Paris, Éditions de Seuil. Las traducciones al español son nuestras. Se han consultado la traducción de Atilano Domínguez (2009) Madrid, Editorial Trotta y la de Gustavo Sidwell (2005), Buenos Aires, Terramar Ediciones.

decir que la experiencia filosófica que en ella se plasma da lugar a una acción o práctica de la escritura. El esfuerzo consiste en compenetrarse con dicha práctica para poder apreciar en su justa medida la poética del pensamiento, es decir, la creación conceptual que ahí se despliega y la forma de vida que la nutre. Podemos afirmar que la práctica de la escritura es una prolongación de la práctica de la sabiduría.

Quizá por esa razón sea raro hoy en día encontrar una obra filosófica digna de ese nombre. No tanto porque, al decir de Heidegger, la filosofía haya llegado a su fin sino porque resulta muy difícil vivir hoy a *tono* con, ni a la *luz* de, la experiencia filosófica y, en definitiva, del legado ancestral de la sabiduría. No es frecuente encontrarse en estos tiempos con el *ejercicio de paciencia* que es lo propio de la filosofía, como nos recuerda Kant.

No es de extrañar entonces que se pierda de vista, o ni siquiera se plantee, lo que implica una *ética* del pensar, tal como la entiende Spinoza. Hay que tener en cuenta que la *Ética* es no solamente una poética sino también una *estética* del pensamiento, es decir: un llamado a la atención, al *cuidado* y a la *cautela* como manera de «ordenar sabiamente la vida» (Parte II, Prop. XLIX, Escolio). Sólo desde esa amplitud de miras tiene sentido abordar las implicaciones de esta doctrina de cara a la vida política, es decir, en el ámbito donde la condición humana se muestra más confusa y menos razonable.

Así, pues, resulta reconfortante y genera una gran atmósfera de libertad acercarse, una y otra vez, a una obra como la *Ética*, más de trescientos años después de haber sido escrita. La fuerza del pensamiento no caduca nunca, pues la potencia del entendimiento y el tenaz combate contra la ignorancia y la servidumbre exigen una persistente actualización.

El punto de partida para lo que nos proponemos elaborar en este ensayo es lo que Spinoza llama el «amor intelectual hacia Dios» (*Amor Dei intellectualis*). En el Corolario a la Proposición XXXII de la Parte V, dicha fórmula, a primera vista un tanto enigmática, se define así: «Del

tercer género de conocimiento emerge (*oritur*) necesariamente el amor intelectual hacia Dios. Pues de ese género de conocimiento brota [*oritur*] una jovialidad [*laetitia*] que es concomitante a la idea de Dios como causa; es decir, no en tanto que nos lo imaginamos como presente, sino porque entendemos [*intelligimus*] que Dios es eterno, y a esto es a lo que yo llamo amor intelectual hacia Dios». La *ciencia intuitiva* es la experiencia directa e inmediata de lo real, para lo cual nos prepara el tercer género de conocimiento. La *beatitud* es el concepto que nombra dicha experiencia. Aunque la expresión «ciencia intuitiva» está inspirada en Descartes<sup>2</sup>, en la *Ética* adquiere una significación propia y muy particular. Sin embargo para llegar a ello hay que hacer un paciente recorrido que ahora iniciamos.

Recordemos que Spinoza distingue tres géneros de conocimiento (P. II, Prop. XL, Escolio II). El *primer género* es el conocimiento por «experiencia vaga», pues depende de las percepciones y de las imágenes que nos hacemos de las cosas a tono con los usos asociativos o la estructura metonímica del lenguaje y la opinión o formas habituales de pensar. Este conocimiento depende del *exceso* o *sobreabundancia* de *imágenes* que se inscriben en los cuerpos, a partir de aquello que se siente y se percibe, forjándose de esta manera los vestigios de la memoria. Téngase en cuenta aquí el Postulado IV acerca de la naturaleza de los cuerpos que forma parte de la Prop. XIII de la Parte II: «El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, como si estos lo regenerasen continuamente.». Y el Postulado II de la Parte III: «El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas [*seu vestigia*] de los objetos (ver acerca de esto el Postulado 5 de la Parte II) y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas (para cuya Definición ver el Escolio de la Proposición XVII de la Parte II)».

---

<sup>2</sup> Véase al respecto la Regla III de las *Reglas para la dirección del espíritu*: «En los objetos considerados hay que indagar no los pensamientos de los demás o nuestras propias conjeturas, sino lo que podamos intuir con claridad y evidencia o deducir con certeza, pues la ciencia no se adquiere de otro modo». Ezequiel de Olaso (1967), *Descartes, Obras escogidas*, Biblioteca de Filosofía, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.



Puede en consecuencia afirmarse que hay una estrecha relación entre este conocimiento por experiencia vaga y las «fluctuaciones de la imaginación» o, como también podría decirse, entre las cualidades afectivas de la experiencia y la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado por otros cuerpos. La expresión *imago seu affectus* (Parte V, Prop. XI, Demostración) parecería resumir este aspecto fundamental. También podría establecerse un importante vínculo entre este primer género de conocimiento y el *deseo*, entendido como *desiderium*, el aspecto anhelante de la *cupiditas*, que se define así: «un deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez coaccionado [*coërcetur*: retengamos esta expresión verbal] por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida» (P. III, Def. XXXII). A raíz de todo lo anterior, se podría acuñar el siguiente aforismo: *cuerpo mutante, mente anhelante*.

En efecto, *desiderium* es el deseo entendido como anhelo de poseer aquello que no se tiene o que se evoca con el recuerdo. El anhelo es la añoranza de lo que se ha perdido, o de lo que nunca se ha tenido. Este es el deseo entendido como origen de la insatisfacción. Puede pensarse aquí en términos de la penuria de la insaciabilidad, la cual es proporcional a la abundancia del anhelo. El deseo así entendido evoca un aspecto importante del mito de Eros, expuesto por Diotima en el *Simposio* de Platón.

Hay que dejar claro que los afectos, las afecciones, las acciones y las pasiones surgen y cesan en virtud del entramado infinito de los cuerpos, esto es: en función de las ideas de las afecciones de los cuerpos que la mente percibe y a través de las cuales la mente se conoce a sí misma.<sup>3</sup> En

---

<sup>3</sup> Léanse, al respecto, las Proposiciones XX a XXIII de la P. II. Este el punto clave que ha dado pie al interés de las neurociencias por la filosofía de Spinoza. Véase el libro de Antonio Damasio (2003). *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Felling Brain*. New York, Harcourt. Consúltese al respecto también en *Themata. Revista de Filosofía*, Num. 39, 2007, el artículo de Alfredo Martínez Sánchez, «La mente como idea del cuerpo. Spinoza en el proyecto de Antonio Damasio». Finalmente, remitimos a nuestro libro *La invención de sí mismo* (2008). Madrid, Fundamentos, donde se elabora ampliamente este asunto, en términos de lo que allí se llama la *mente corpórea* y el *cuerpo mental*.

base a esta unidad radical de mente/cuerpo, puede hablarse de una *geometría variable de los afectos*. Lo que destaca aquí es el dinamismo, la actividad, la intensidad y la magnitud de las relaciones de los modos infinitos de ser o existir, que están continuamente transformándose en un mismo plano de existencia en función de su finitud e insubstancialidad. Téngase en mente que los afectos primarios (deseos, alegrías y tristezas) no son realidades substanciales sino modalidades de los atributos de la mente y del cuerpo que remiten, en última instancia, a la substancia única que es Dios o la Naturaleza.

En definitiva, digamos que el primer género de conocimiento es la fuente de la discordia, de la falsedad y del error. La razón de esto es evidente: puesto que depende de la diversidad de las opiniones, y puesto que cada cual no hace más que «abundar en su opinión», la cual depende, a su vez, de las «fluctuaciones de la imaginación» y, no necesariamente del entendimiento de lo que se experimenta, resulta «que los cerebros son tan variables como los paladares». (Parte I, Apéndice) De ahí la grave advertencia de nuestro filósofo: «advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto de la mente, y las imágenes de las cosas que imaginamos» (Parte II, Prop. XLIX, Escolio). Sin embargo, no hay que perder de vista este género o forma básica de conocimiento corresponde al orden natural o espontáneo de la mente *humana*, es decir, del animal que habla y cuya esencia es el deseo (*cupiditas*).

A la luz de esta advertencia, podemos pasar al *segundo género* del conocimiento. Este se formula a partir «del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas». Spinoza remite aquí al Corolario de la Proposición XXXVIII, a la Proposición XXXIX con su Corolario y a la Proposición XL de la Parte II en cuestión. Sin embargo, podemos ir aún más atrás y leer la contundente Proposición XXXIV: «Toda idea que en nosotros es absoluta, o sea, adecuada y perfecta, es verdadera.». Recordemos que la *perfección* es una *cualidad de lo real*, y no solamente un asunto de apreciación axiológica o epistemológica: «Por realidad entiendo lo mismo que por perfección». (Def. VI, P. II). Lo real o la realidad no es otra cosa que la Naturaleza,

es decir, las cosas tal como son y la experiencia que de ellas tenemos en virtud de dicha *talidad*. De esa manera, la perfección deja de ser un atributo moral y teológico para transformarse en lo que realmente significa: la cabal y persistente actualización de una esencia o potencia eterna e infinita.

En la Naturaleza no hay ganancia ni pérdida; nada de más ni nada de menos. Se trata de una *absoluta* plenitud y, por lo tanto, libre o *absuelta* de toda causa o principio exterior a su propio desenvolvimiento. Esto explica el rechazo de Spinoza del vacío como realidad física y su adopción del principio cartesiano de que «la nada no tiene propiedades».<sup>4</sup> Esto explica también su concepción de la materia como siendo la misma siempre en todo lugar, por más que nos veamos en la obligación lingüístico-conceptual, por así decirlo, de distinguir las partes del todo. La *distinción* que el entendimiento, y no ya la imaginación, puede hacer de las partes que constituyen la Naturaleza es estrictamente modal, pero no real en última instancia, ya que la materia y, por lo tanto, los cuerpos remiten a una única realidad substancial, continua e indivisible.

Si leemos la Proposición XV a la luz de su Demostración y Escolio, su formulación («Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse»), ella puede reformularse así: «Todo cuanto es, es en la Naturaleza, y sin la Naturaleza nada puede ser ni concebirse». Sería muy fácil apresurarse y ver en esta reformulación la confirmación del supuesto «panteísmo» (o pan-en-teísmo) de Spinoza. Sin embargo, hay que insistir, una y otra vez, en que la substancia única, los infinitos atributos y la

---

<sup>4</sup> Puesto que la naturaleza se entiende como indivisible, en ella no puede haber vacío, lo cual se identifica con división, separación y discontinuidad. Se trata, por lo tanto, del vacío físico o material en el contexto de la *res extensa*. La nada no tiene propiedades porque el vacío con el que podría identificarse carece de cualidades espaciales. En términos ontológicos, el vacío supone que la naturaleza está, de alguna manera, separada de sí misma, lo cual es incompatible con su perfección e integridad. Véanse, al respecto, entre otras, la importante Carta VI, y su crítica a los experimentos de Robert Boyle, en *Correspondencia completa* (1998), a cargo de J. D. Sánchez Estop, Madrid, Hiperión. Consúltese también los interesantes y valiosos comentario del libro de Albert Rivas (1997), *Biografía del vacío*, Barcelona, Destino.

finitud de los modos componen una *unicidad* realmente inseparable e indivisa, y no una relación jerárquica en términos de la *unidad* de las partes entre sí subordinadas a un todo superior con el que ellas se identifican. Por estas razón, las leyes de la Naturaleza se siguen, espontáneamente (*sponta sua*), del hecho de que «el ser eterno e infinito que *llamamos* Dios o Naturaleza (*Deus seu Natura*) obra en virtud de la misma necesidad por la que existe.» (Parte IV, Prefacio).<sup>5</sup>

Resaltamos la expresión «*llamamos*» para indicar que si bien lo que está en juego es una manera de *nombrar* lo que hay, de lo que se trata es de *vislumbrar* con los *conceptos del entendimiento* lo que es evidente de suyo, esto es: «que en la naturaleza no existe sino una única substancia, y que ésta es absolutamente infinita» (Parte I, Proposición X, Escolio). De nuevo, sería fácil apresurarse y ver en esta afirmación un supuesto «monismo». Ante lo cual, hay que afirmar que en Spinoza no hay ni monismo ni tampoco, claro está, dualismo alguno. Este esfuerzo consiste en pensar de una manera libre de toda tendencia antropomórfica y antropocéntrica. Con Spinoza la filosofía se libera de manera decisiva de la teología. En efecto, una de las grandes hazañas de Spinoza es la de llevar a cabo, en los albores de la modernidad europea, una genuina e irreversible *des-teologización* del pensamiento, empezando por el propio concepto de «Dios». Leamos con atención para sostener esto el siguiente pasaje del Prefacio a la Parte III:

---

<sup>5</sup> «Para entrar finalmente en el tema que nos habríamos propuesto, afirmo que no puede haber sino un único Ente cuya existencia pertenece a su naturaleza. Tal es el único que posee en sí todas las perfecciones, y le daré el nombre de Dios.» (Carta XXXV). De esa manera, Spinoza decide bautizar el universo con el *nombre* de Dios. No obstante, ¿quién dice que no pudo haber usado otro nombre? En efecto, Spinoza zanja la célebre disputa medieval de los universales precisamente con el concepto de las *nociones comunes* que hereda de los estoicos. Podría incluso argumentarse que hay en Spinoza un *nominalismo estratégico*, apoyado en un potente *realismo de fondo* que se eleva a la superficie. Lo que Deleuze afirma de los estoicos, podría también afirmarse de Spinoza: «Y he aquí que ahora todo sube a la superficie. Es el resultado de la operación estoica: todo sube. El devenir-loco, el devenir-ilimitado ya no es un fondo que gruñe, sube a la superficie de las cosas, y se vuelve impasible.» *Lógica del sentido* (1994), Madrid, Planeta-Agostini, 30.

Nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Puesto que la naturaleza es siempre la misma, una y la misma ha de ser en todas partes su virtud y potencia de obrar. Esto quiere decir que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas. Por tanto, una y la misma debe ser la razón de entender la naturaleza de las cosas, sean las que fueran, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza.

Esto explica también la afirmación de que en Dios y, por lo tanto, en la Naturaleza no hay otra finalidad que la afirmación de una esencia o potencia infinita. La eternidad es, pues, la propia existencia. Estamos ante lo que Gilles Deleuze habrá de nombrar como el *plano común de la inmanencia*. La afirmación de este «plano de inmanencia o consistencia», dice Deleuze, es aún más importante que la afirmación de una única substancia.<sup>6</sup> En efecto, en dicho plano se recogen de la misma manera todos los cuerpos, las mentes y los individuos, humanos y no humanos. Es así como nos percatamos de que la naturaleza es un único y mismo «individuo» que varía de infinitos modos, sin origen ni fin alguno, pues la Naturaleza (o Dios) es causa de sí misma y actúa libremente, con la misma necesidad con que existe, sin propósito ni finalidad alguna. Lo que dice Yves Bonnefoy, al referirse al haiku, se puede afirmar también de la concepción spinozista de la naturaleza: «En esta aglomerada inmanencia todas las cosas se conocen bien, se frecuentan».<sup>7</sup> Percatarse de ello, entender y vislumbrar lo real tal cual, supone concebir una «idea adecuada» de la naturaleza y, por ende, de todas las cosas.

El concepto clave para apreciar dicho plano común de inmanencia es, a nuestro entender, el de *envolvimiento*. En su forma verbal *–involvere–* aparece una y otra vez en el texto de la *Ética*. En las versiones

---

<sup>6</sup> Spinoza: *Philosophie pratique* (1981). capítulo VI, «Spinoza et nous», Paris, Éditions de Minuit. La traducción es nuestra.

<sup>7</sup> Yves Bonnefoy (1990), *Entretiens sur la poésie*. Paris, Mercure de France.

a nuestra lengua española, dicho verbo se suele traducir por «implicar». Sin embargo, la implicación es básicamente un concepto lógico; mientras que el envolvimiento es estrictamente *ontológico*. La substancia envuelve a los atributos, los atributos envuelven a los modos y estos, a su vez, envuelven a la substancia. He ahí la eterna *envoltura* de un *desenvolvimiento* infinito. Este detalle nos parece importante y revelador para explicar el concepto de «noción comunes» en Spinoza, lo cual nos devuelve al segundo género de conocimiento.

Lo que es *común* a todas las cosas es necesariamente una *idea adecuada* de lo que las cosas realmente son. Una idea adecuada no es, pues, la adecuación de una idea *in mens* con aquello que hay en una cosa (*in res*). Una idea adecuada es el concepto que la mente, en tanto que cosa pensante da a luz, crea o forma, en virtud del reconocimiento de una idea verdadera que es común a todo lo que existe. Se entiende entonces que en la definición de las ideas adecuadas (Parte II, Definición IV), Spinoza diga que se trata de ideas «sin relación de objeto». Y añade en la Explicación que dichas ideas son «denominaciones intrínsecas, para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella». El énfasis no es, pues, en el *cogito* o sujeto que piensa sino en el hecho o fenómeno *impersonal* de que dado que hay mente, «el hombre piensa» (*Homo cogitat*, Axioma II, Parte II).<sup>8</sup> No puede haber un contraste mayor con la sentencia cartesiana del *cogito* o del «yo pienso».

Las nociones comunes son el «fundamento de nuestro raciocinio», se afirma en el Escolio I de la Proposición XL de la Parte II. Es mucho lo que se expresa en esas cuatro palabras. El concepto moderno de razón (*ratio*) se transforma profundamente con la escritura de la *Ética*. La razón no es ya solamente una luz natural o una facultad que calcula,

---

<sup>8</sup> No deja de sorprender, al respecto, esta afirmación de Deleuze: «El yo, las cosas y Dios son las tres ideas del tercer género». *Spinoza y el problema de la expresión* (1975), Barcelona, Muchnik, p. 299. Frase que hace pensar más en Kant («el alma, el mundo y Dios») que en Spinoza. Pero más desconcertante aún es esta frase en el mismo libro, que parece evocar, no a Spinoza, sino a Hegel y su reivindicación filosófica del cristianismo: «De manera que jamás Dios, ni el Cristo que es la expresión de su pensamiento, piensan por nociones comunes.» (303).

cuantifica, rectifica y se autorregula. La razón es inseparable de la potencia del entendimiento para lidiar con el dominio de los afectos y realizar el noble ejercicio de la genuina libertad, el cual atañe a la liberación o emancipación de la mente por sí misma. Todo el Prefacio de la Parte V está dedicado a tales efectos. De ahí que leamos estas frases finales: «Así, pues, dado que la potencia de la mente, como antes he mostrado, se define por la sola capacidad de entender [*solâ intelligentiâ definitur*], los remedios contra los afectos –remedios que todos conocen por experiencia, pero que, según creo, no observan ni distinguen cuidadosamente– los determinaremos con el solo conocimiento de la mente, y de dicho conocimiento deduciremos lo que concierne a la beatitud».

Ha de quedar claro que no se trata aquí de oponer la razón a lo irracional; o el intelecto a los afectos. Por el contrario: se trata de entender la dimensión singular y afectiva de la *experiencia* del pensar. El énfasis que Spinoza pone en la *experiencia* atraviesa toda la *Ética*. En este sentido, el concepto de beatitud que culmina esta obra es el desentrañamiento de una experimentación en la que se funden los conceptos, la respiración y la forma de vida. Se explica así que el latín se transforme aquí «no solamente en la lengua del saber», sino también en «la invención de un pensamiento» y pase de ser «una lengua muerta» a una «lengua plenamente *viva*».<sup>9</sup>

Habría que añadir que la propia composición de la *Ética* da cuenta, en el despliegue de su escritura, del entramado infinito de lo real. La intensidad, el ritmo, los silencios, intervalos y las líneas melódicas de su escritura hacen que la *Ética* de Spinoza pueda concebirse, al igual que los *Diálogos* de Platón o el *Zaratustra* de Nietzsche, como una gran composición (ποίησις) musical. Un filósofo no escoge uno u otro género literario para expresar su pensamiento. Habría que decir, más bien, que la propia escritura da pie a la irrupción de una creación ya no sólo

---

<sup>9</sup> Henri Meschonnic (2015). *Spinoza poema del pensamiento*. Buenos Aires, Dispaes/Cactus, 235.

conceptual sino también literaria, es decir, a la singular manera de organizar el fulgor anímico de las palabras a tono con una determinada experiencia filosófica.

En el contexto de las nociones comunes y del segundo género de conocimiento, hay que tener en cuenta que las ideas inadecuadas y confusas son tan *necesarias e ineludibles* como las ideas adecuadas, claras y distintas. No se trata, pues, de repudiar o rechazar a aquellas sino de entenderlas a la luz, precisamente, del hecho de que la «verdad es norma de sí misma», puesto que «nuestra mente, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento divino de Dios». (Parte II, Proposición XLII, Escolio). Percibir las cosas tal como son implica entenderlas *sub specie aeternitatis*, es decir, bajo una cierta forma o aspecto de la eternidad.

Esta percepción de lo que hay tal cual es o está siendo supone traspasar nuestra supuesta individualidad hasta reconocer lo que es común a todas las cosas en función, precisamente, de que todas las ideas son en Dios o en la Naturaleza, o en un único plano común de inmanencia. Hay ahora que precisar que este plano no es un plan o designio en la mente de un ser o entidad omnipotente. Se trata de «plan» en el sentido *geométrico* de un diagrama, dice Deleuze en su ya citado texto; o de un entrelazamiento *topológico*, añadiríamos nosotros, que está continuamente entrelazándose en términos de sus infinitas configuraciones.

La substancia única, Dios o la Naturaleza es lo real en un sentido estrictamente *impersonal*, como lo es también el acto de pensar. Impersonal significa que lo real no está confinado ni se puede reducir a la esencia o potencia singular de los modos de ser. Puesto que lo singular es la expresión de los infinitos atributos que son también la envoltura de la substancia única que es Dios o la Naturaleza, cada modo de ser es también la *abertura* a lo ilimitado, a lo absolutamente infinito: «Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerado en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita». (Proposición XXIII, Parte I). Quiere esto decir que los modos de ser no están reclusos



en sí mismos, a la manera de las mónadas de Leibniz, sin puertas ni ventanas. Esa interioridad o subjetivación, de profunda herencia cristiana, es extraña a Spinoza. Como bien ha recalado Pierre Macherey, «los modos finitos son de alguna manera el lugar donde se anuda esta unidad [de lo real], donde se lleva a cabo la transformación, o también la determinación, de lo infinito en lo finito».<sup>10</sup>

El plano común de inmanencia no cesa de transformarse en base a una imperturbable actividad que rebasa nuestras particularidades, a la vez que no cesa de *resarcirlas* en virtud de la unicidad de lo real, es decir, del *infinito en acto*. A la luz de esto, estamos en condiciones de adentrarnos en el tan comentado pasaje del Escolio a la Proposición XXIII de la Parte V: «Sin embargo, no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, ya que de ello no hay vestigio alguno en el cuerpo, y debido a que la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con el tiempo relación alguna. Aún así, sentimos y experimentamos que somos eternos [*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*]. Porque la mente no siente menos las cosas que concibe con el entendimiento que las que las que tiene en la memoria».<sup>11</sup>

La *experiencia* de la eternidad no puede definirse por el tiempo ni relacionarse con la temporalidad, entendida ésta como duración, medida abstracta o representación imaginaria, es decir, en función de las ideas inadecuadas del primer género de conocimiento. Por lo tanto, no se trata aquí de una experiencia personal del yo. El yo no se devora por la sencilla razón de que es una mera abstracción imaginaria. Lo que importa no es la idea confusa del yo sino las ideas adecuadas por las que la mente se percata de la propia naturaleza de lo real. Aún así, tengamos en cuenta, sin embargo, que se trata siempre de una manera de conocer o entender,

---

<sup>10</sup> Hegel ou Spinoza (1990). Paris, Éditions La découverte, 181.

<sup>11</sup> Son quizá pasajes como el citado, donde sale a relucir la impersonalidad o des-individualización de lo singular, los que animan a Hegel a formular, a la hora de referirse a la filosofía de Spinoza, aseveraciones como estas: «el Yo desaparece, es absorbido completamente aquí, no hace sino devorarse.». *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1955), México, FCE, 308.

por más confusa o ansiosa que sea. Para Spinoza, la potencia del entendimiento es infinita y obra, en consecuencia, no en función de la ignorancia sino de una menor o mayor perfección.

La memoria es el vestigio de nuestras percepciones y sensaciones corpóreas. La mente no se limita, sin embargo, al ámbito de las experiencias corpóreas. Así la experiencia más o menos duradera de la alegría apasionada del amor o la libidine no puede compararse con la experiencia del amor intelectual hacia Dios. Leamos al respecto el Corolario: «De aquí se sigue que ningún amor es eterno salvo el amor intelectual.». Y el Escolio: «Si nos fijamos en la opinión común de los hombres, veremos que tienen consciencia, ciertamente, de la eternidad de su mente, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte».

La mente *siente* la potencia de un entendimiento que envuelve y rebasa su esencia singular. A su vez, puesto que «sentimos que un cuerpo es afectado de muchas maneras» (Parte II, Axioma IV), «el cuerpo humano existe tal como lo sentimos». (P. II, Prop. XIII, Corolario) Este enjambre del *sentimiento* está necesariamente ligado al esfuerzo y al *deseo* de entender la naturaleza de las cosas. Puesto que el deseo (*cupiditas*) es la esencia del hombre, y puesto que la esencia o potencia de la mente es el entendimiento, queda claro entonces que el amor intelectual hacia Dios no es otra cosa que la capacidad de la razón para realizar o llevar a cabo la íntima compenetración con lo real en virtud de lo que implica la unidad de la mente y del cuerpo.

Hemos llegado a un punto clave en la escritura de la *Ética* que abarca una especie de movimiento pendular que va de la Parte II a la V, y de ésta a la I, hasta revertirse entre las Partes III y IV, y volver a la V. Más aún, se podría afirmar que la *escritura* de la *Ética*, al desembocar en la Parte V, ilustra con su propio *desenvolvimiento* lo que significa la *envoltura* de lo real. Todo ocurre como si se quisiese poner en evidencia, con un gesto de *ficción literaria*, al decir del propio Spinoza, que si bien el amor intelectual hacia Dios y, por ende, el tercer género de conocimiento, es eterno, «posee, sin embargo, todas las perfecciones

del amor, tal y como si hubiera nacido en un momento determinado, según hemos supuesto ficticiamente en el Corolario de la Proposición anterior». (Proposición XXXIII, Escolio).

El asunto que en este punto hay que abordar puede plantearse así: ¿cómo hacer compatible el entendimiento de la experiencia de la eternidad con la experiencia de la temporalidad en un plano común de inmanencia? Esto quiere decir: ¿cómo concebir y experimentar la eternidad, sin caer ni en el extremo del *dualismo* y la separación substancial de mente/cuerpo, ni en el extremo del *monismo* y la *reducción* de la mente al cuerpo o a la identificación de la mente con el cerebro (a la manera del materialismo cientificista contemporáneo)? ¿Cómo concebir la potencia infinita del entendimiento sin caer en el más tosco idealismo, reduciendo el cuerpo y la materia a una construcción ilusoria de la mente?

En la *Ética* los extremos del monismo y del dualismo se sobrepasan desde el momento en que se afirma un mismo orden y origen para la mente y el cuerpo en base a los atributos infinitos de una única substancia que el entendimiento humano percibe adecuadamente cuando se comprende a sí mismo como una expresión de esos mismos atributos. Puesto que la eternidad no se explica por la duración, no hay relación entre el tiempo y la eternidad. Pero, al mismo tiempo –valga la redundancia–, tanto la eternidad como el tiempo se entienden a la luz de la misma causa, el mismo orden, el mismo plano de inmanencia, como se sigue de la célebre proposición VII de la Parte.

A su vez, en el Corolario, Prop. XXXVIII, Parte II leemos: «De ahí se sigue que hay unas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues (por el Lema 2) todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales (por la Proposición anterior) deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente». Las nociones comunes son «eternas» porque permiten constatar una dimensión ontológica primordial: que lo que es común a todas, y «está igualmente en las partes y en el todo», puede ser concebido adecuadamente, una vez nos percatamos del hecho de que la mente y el cuerpo no son más que expresiones de la Naturaleza o de los atributos de Dios como cosa pensante (*res cogitans*) y como cosa extensa (*res extensa*).

En definitiva: las ideas adecuadas no son otra cosa que el reconocimiento *directo* de la naturaleza de las cosas tal cuales son. En este sentido, lo *común* de dichas ideas o nociones se distinguen de manera evidente de la confusa «opinión común» del primer género de conocimiento. Puesto que ningún modo de existir es en sí y se concibe por sí mismo, se sigue de ello que hay una *experiencia común* de los cuerpos. Esta *concordancia* de los cuerpos es una manera de referirse al hecho de que un cuerpo es afectado de múltiples maneras en virtud de su interdependencia con otros cuerpos, y así *ad infinitum*. A su vez, *sentimos* que somos eternos, no en tanto que modos particulares de ser, sino en cuanto estamos compuestos por lo que podríamos llamar la *travesía de lo infinito*.

Hay que insistir en que, a pesar del equívoco que pueda dar lugar la expresión «sentimos y experimentamos que somos eternos», que esta eternidad no es la de un yo o individuo particular. Menos aún, la eternidad significa una duración infinita o indefinida. En la Carta XII, escrita el 3 de abril de 1663 y dirigida a L. Meyer, luego de afirmar que toda substancia no puede entenderse sino como infinita, pasa a definir los modos de ser o existir de la siguiente manera: «A las afecciones de la Substancia las denomino Modos, y la definición de éstos, al no ser la Substancia misma, no puede implicar existencia. Pues aunque existan los podemos concebir como inexistentes, de donde se sigue que cuando atendemos sólo a la esencia de los modos y no al orden de toda la Naturaleza, no podemos concluir de ella que éstos existan ya, que hayan de existir o no, que hayan existido alguna vez con anterioridad o que nunca hayan existido. De donde se ve claramente que concebimos la existencia de la Substancia de una manera totalmente distinta de cómo concebimos la de los Modos. De ahí nace la diferencia entre Eternidad y la Duración; por la última sólo podemos explicar la existencia de los Modos, pero la de la substancia ha de ser explicada por la primera, esto es, por la infinita fruición de existir (*existendi*) o, permitiéndonos una licencia en la coerción de estilo, de ser (*essendi fruitionem*)».

Estas valiosas precisiones hay que entenderlas a luz del Axioma VI de Parte I, donde se dice que «La esencia de todo lo que puede

concebirse como no existente no envuelve la existencia.». Hay que recordar que para Spinoza la esencia de algo es lo mismo que su potencia; y que la potencia es inseparable del acto o de la plena realización. Siendo la eternidad la existencia misma, la esencia o potencia de algo no existente, pero que en todo caso, podría existir, sólo es concebible desde la perspectiva modal de la duración, y no de la eternidad. Desde la perspectiva de la eternidad, *nada existe* en términos del pasado, presente o futuro. Más bien, *todo existe* en la pura intensidad del infinitivo ser o existir; o como también podría decirse del participio activo o gerundio del verbo ser en griego (εἶμί), es decir, ὄντος, que bien puede traducirse en nuestra lengua por lo que *está siendo*. Se explica así la paradoja de que los modos, por ser finitos, aunque existan los podemos concebir como inexistentes.

Se puede ahora apreciar la profunda transformación que Spinoza lleva a cabo de los conceptos de la filosofía medieval *Natura naturans* (Naturaleza naturante) y *Natura naturata* (Naturaleza naturada), en el Escolio a Proposición XXIX de la Parte I. En el lenguaje de la escolástica, esta distinción nos refiere a Dios como principio creador (*Creatrix*) y universal (*Universalis*) que trasciende necesariamente la contingencia de sus creaturas. Puesto que en la composición del puro plano de inmanencia de la filosofía de Spinoza, el supuesto de un Dios creador, separado de lo creado no tiene sentido ni validez ontológica, la *naturaleza naturante* se entiende como «lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, o sea, Dios considerado como causa libre». En cambio, «por la *naturaleza naturada* se entiende todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden concebirse».

Salta a la vista, una vez más, que la manera de concebir o entender la existencia de la substancia y la manera de concebir o entender la existencia de los modos no debe confundirse. *La eternidad es la existencia misma*, pero ella no puede *explicarse* por el tiempo o la duración, lo cual es, para Spinoza, una continuidad *indefinida* de la existencia. Esto no implica

negar la temporalidad sino dar a entender que el tiempo, así visto, no es más que un concepto abstracto e imaginario, aunque igualmente natural, espontáneo y necesario, para determinar la duración a tono con el primer género de conocimiento. En cuanto tal, el tiempo no puede dar razón de lo que no tiene medida, división, ni separación. Ahora, si bien la eternidad no se puede definir por el tiempo, el tiempo sólo se entiende y se explica a la luz del concepto o idea adecuada de la experiencia *inmanente* de la eternidad.

La eternidad no es para Spinoza la negación del tiempo ni el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, al decir de Platón. La eternidad es lo *real* en primera y última instancia, y de la que nada está excluido. Por eso cabe afirmar que la eternidad es la envoltura del tiempo y que el tiempo, bien entendido, remite a la desenvoltura de la eternidad, es decir, a la íntima compenetración de todas las cosas, en virtud de lo cual nada está separado de nada. He ahí el *traspaso* del devenir (a no confundir con su trascendencia); pero también la confirmación de su perfección e inocencia (*der Unschuld des Werdens*, de lo que nos hablará Nietzsche tres siglos después), pues Dios, o sea la Naturaleza, siendo causa de sí mismo, es también necesariamente la causa *eficiente e inmanente*, pero no transitiva, de todas las cosas.

Entramos así de lleno en el *tercer género de conocimiento*. Esto implica comprender que sólo la abstracción y separación imaginaria del «fluir de las cosas eternas», da «lugar al tiempo para determinar la duración y la medida para determinar la cantidad», como se afirma en la referida correspondencia. Por esta razón es importante distinguir entre la eternidad y las distintas concepciones de lo infinito. Algunas cosas, dice Spinoza, «son infinitas por su naturaleza» (Dios, por ejemplo); y otras «lo son en virtud de la causa a la que son inherentes» (los modos humanos de ser o existir, por ejemplo), las cuales, «concebidas abstractamente», son divisibles y «se pueden contemplar como finitas».<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Las citas pertenecen a la ya citada Carta XII, *Correspondencia completa* (1998).

Spinoza llama también la atención sobre la distinción, ya vislumbrada por Descartes, entre lo infinito y lo indefinido.<sup>13</sup> Se trata de las magnitudes indefinidas, que no pueden igualarse a ningún número, pero que pueden concebirse como más grandes o más pequeñas. Se podría pensar aquí en términos de un infinito máximo y un infinito mínimo, cuyas cualidades no se podrían cuantificar o determinar numéricamente. De esta manera, Spinoza alude a la *continuidad indefinida* de la materia (lo cual, de hecho, la hace insondable) por ejemplo, y ofrece el ejemplo de la naturaleza del espacio situado entre dos círculos de centros distintos. Este interesante asunto no nos compete desarrollarlo en este contexto, pero es importante mencionarlo.

Tengamos en cuenta ahora el encadenamiento de las siguientes proposiciones de la Parte V, a la manera de un *vivace e molto allegro*: «La mente no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo.» (Prop. XXI); «Sin embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva (*specie*: especie, aspecto, forma) de la eternidad».<sup>14</sup> (Prop. XXII); «La mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno». (Prop. XXIII); «Cuanto más entendamos las cosas singulares, más entendemos a Dios». (Prop. XXIV); «El supremo esfuerzo [*conatus*] de la mente y su virtud suprema es entender las cosas de acuerdo con el tercer género de conocimiento». (Prop. XXV).

---

<sup>13</sup> Léase el hermoso libro de Paolo Zellini (2003), *Breve historia del infinito*, Madrid, Siruela. Sin embargo, llama la atención que aquí sólo hay una escueta y cuestionable, referencia a Spinoza vinculándolo con Hegel: «La exposición de Spinoza y la de Hegel afirman ya esa exigencia de estaticidad que el infinito debe satisfacer para dejar de existir como puro sinónimo del devenir temporal». (162).

<sup>14</sup> ¿Cómo traducir *specie* en la frase *sub specie aeternitatis*? Sea como sea, lo fundamental estriba en entender que la especie, forma o perspectiva de la eternidad no es el punto de vista de un particular sino el aspecto de la eternidad que envuelve a la mente como modalidad expresiva de una única potencia absolutamente infinita en acto. Las nociones de participación de lo particular en lo universal; o del principio de individuación son ajenas a una filosofía en la que sólo hay una única *individualidad* que es Dios o la Naturaleza. Recuérdese: la eternidad en Spinoza es una pura actividad indivisible, idéntica a la existencia y, por lo tanto, inmanente a su propio desenvolvimiento.

Queda así claro que el cuerpo no es una limitación sino un límite indefinido. Una limitación es un impedimento; un límite es una condición de posibilidad, «pues el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea y qué es lo que puede hacer salvo que la mente lo determine» (P. III, Prop. II, Escolio). Queda claro también que la muerte o destrucción del cuerpo, no implica la muerte o destrucción *absoluta* de la mente ni del cuerpo, dado que la mente y el cuerpo humano, en tanto que modificaciones del entendimiento infinito, envuelven y expresan necesariamente la eternidad. Queda claro, finalmente, que de la suma potencia o la infinita naturaleza de Dios, que es lo mismo que la Naturaleza, «fluyen (*effluxisse*) infinitas cosas de infinitos modos» (P. I, Prop. XVII, Escolio).

El empleo en este contexto del verbo *fluir* es muy revelador, pues expresa de manera contundente la inmanencia absoluta de lo real. Esta inmanencia no es interna a otra cosa que no sea su propia actualidad. Por esta razón, lo que hay o está siendo no emana de Dios o de la Naturaleza, a la manera de las jerárquicas epifanías de lo Uno, tal como se exponen en las *Enéadas* de Plotino. La Naturaleza consiste pura y simplemente en el *ser así* de los infinitos modos de ser en sus constantes variaciones o transformaciones: «una Naturaleza para todos los cuerpos, una naturaleza para todos los individuos, una naturaleza que es ella misma un individuo que varía de infinitas maneras».<sup>15</sup>

En efecto, dice Spinoza: «aunque la faz de todo el universo varíe de infinitos modos, permanece sin embargo siempre igual» (Carta LXIV, a G. H. Schuller). Digamos, de paso, que esta afirmación trae a la mente, no a Parménides y a la tradición eleata, con la que se suele asociar a Spinoza, sino a Heráclito, como se desprende de este maravilloso fragmento de solo dos palabras: «transformándose reposa» (Frag. DK.

---

<sup>15</sup> G. Deleuze, *Ethology: Spinoza and Us*, revista citada, 625.



84).<sup>16</sup> De la misma manera que Spinoza lleva a cabo una *des-teologización* del concepto de Dios, como ya se ha dicho, así también el concepto de substancia única es una manera de demostrar la naturaleza *inmanente* de la eternidad y de lo infinito. Se entiende entonces que el tiempo, la medida, la duración y la cantidad se consideren una abstracción y, por ende, una separación de la substancia única y «del modo en que *fluyen* las cosas eternas» (Carta XII, cursivas nuestras).

Parecería incluso que la substancia se «des-substancializa», por así decirlo, en el sentido de que se vacía o queda *absuelta* de toda propiedad o aseidad que no sea su esencia o potencia y, por lo tanto, de la existencia concebida como una «verdad eterna». Sea, por ejemplo, y muy a propósito, el agua: «concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia ni se genera ni se corrompe». (P. I, Prop. XV, Escolio). Está claro que no tiene sentido decir aquí que el agua es «Dios»; sino que el agua, como cualquier otra forma material incluyendo el cuerpo humano, no solamente es un modo de ser, sino también la expresión de un atributo infinito de la Naturaleza que, en cuanto tal, no tiene origen ni fin.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Hay que precisar, al respecto, que puede hacerse una lectura del *Poema* de Parménides no tan contraria al pensamiento de Heráclito como suele afirmarse. A parte de la ya muy conocida posición de Martin Heidegger al respecto, léase la traducción y los comentarios de Arnaud Villani (2011) en su libro *Parménide, Le poème*, Paris, Hermann Éditeurs. Véase también el segundo volumen de la *Estética del pensamiento, La danza en el laberinto* (2003), «La iluminación», Madrid, Editorial Fundamentos.

<sup>17</sup> Desde la perspectiva de la duración, se podría afirmar: *nada en sí mismo*, ya que «Lo mismo es, en efecto, componer la duración de momentos que componer un número por una mera suma de ceros» (Carta XII). Desde la perspectiva de la eternidad, habría que decir: *todo en cada cosa*. Hay, en este sentido, y a pesar de las obvias diferencias históricas y culturales y, sobre todo, del orden del lenguaje, una interesante tangente de Spinoza con el pensamiento del gran maestro Zen japonés Dōgen (1200-1253). En su escrito «Sutra de las montañas y de las aguas» (*Sansuikyo*), aparece esta pertinente pregunta, a la manera de un *kōan*: «¿Son varias las maneras de ver una cosa o es que nos equivocamos al ver muchas formas en una sola cosa?» [*ichi kyo o miru ni shoken shinajina nari to ya sen shozu o ichi kyo nari to go.*]. Texto tomado de una publicación interna del *Zen Mountain Monastery* en Mt. Tremper, estado de Nueva York, Octubre de 2006. Véase al respecto nuestro escrito «La plenitud del vacío. El pensamiento de Eihei Dōgen.» *Diálogos* (Año XLVI, número 97, julio de 2015), Revista del Departamento de Filosofía. Universidad de Puerto Rico.

Hay que recordar que los atributos envuelven y expresan la actividad *impersonal* de Dios o de la Naturaleza. Un atributo es «aquello que el entendimiento percibe de una substancia en tanto que constituye su esencia» (Definición IV de la Parte I). Como substancia única, Dios o la Naturaleza no es otra cosa que la *actualidad* de una potencia que siempre ha estado en acto, sin un *cuándo*, un *antes* o un *después* (P. I, Prop. VII, Escolio). El entendimiento es aquello que permite constatar la naturaleza de Dios en virtud de los atributos que constituyen su esencia o potencia. Por su parte, la voluntad, que para Spinoza no se distingue del entendimiento, no es otra cosa que aquello que está determinado por el *deseo* de entender. Por eso el entendimiento y la voluntad, sean finitos o infinitos, deber ser referidos a la Naturaleza *naturada*, y no a la *naturante*, es decir, a lo que es en sí y por sí misma. (P. I, Prop. XXXI).

Siempre hay que tener en cuenta esta doble vertiente de la Naturaleza para no caer en el error de asignarle una realidad substancial a los infinitos modos de ser; o, en su caso, para no disolver esos mismos modos en una unificación mística, trascendente y sobrenatural. El racionalismo de Spinoza toma el relevo de la gran enseñanza de Descartes, rebasa su dualismo y eleva la filosofía europea a un plano completamente insospechado por el gran filósofo francés.<sup>18</sup>

Sólo a la luz de dicha doble vertiente podemos percatarnos de lo que implica la afirmación de que «cuanto más entendamos las cosas singulares, más entendemos a Dios». Recordemos la Definición VII de la Parte II: «Entiendo por *cosas singulares* las *cosas* que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan en una sola acción de

---

<sup>18</sup> Escribe Hegel en las referidas *Lecciones* (ed. cit., 280-281): «Por tanto Spinoza, como judío que es, levanta totalmente el dualismo que lleva consigo el sistema cartesiano. Como judío que es, decimos, pues la profunda unidad de su filosofía, tal y como a través de él se manifiesta en Europa, la concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios, sin ver en éste un tercer término, es en realidad un eco del pensamiento oriental. Con Spinoza penetra por primera vez en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más concretamente se incorpora directamente a la filosofía europea, cartesiana».

tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los consideramos a todos ellos, en este aspecto, una cosa singular». La singularidad nos refiere a la *acción*, a la *actividad* de los modos de ser o existir; y no a la entidad abstracta que subyace a un individuo en particular.

Dos conceptos de la filosofía antigua entran aquí en juego: ἐνέργεια (*energía*) y κίνησις (*kinesis*), que se podrían traducir por fuerza, actividad o intensidad y movimiento o agitación, respectivamente. Se trata precisamente de lo que constituye la esencia o potencia de los cuerpos, sea que estén en reposo o en movimiento. Spinoza lo aprendió de la *Metamorfosis* de Ovidio: cada cuerpo se compone de una multiplicidad de otros cuerpos, y todos ellos están en continuo proceso de transformación e interacción, a la manera de un entramado infinito, coligados en el esfuerzo (*conatus*) común de todo modo de ser por perseverar en su singularidad, la cual es tan puntual y potente, como limitada y fugaz. En el plano humano, no hay que olvidar nunca lo siguiente: «la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por consiguiente, no tenemos la potestad absoluta de acordar a nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros». (Parte IV, Capítulo XXXII).

Queda claro entonces que las cosas singulares y finitas no son en sí ni por sí mismas; a su vez, todas ellas están entrelazadas en la enredadera de sus infinitas y mutuas determinaciones. El «determinismo» de Spinoza consiste en el reconocimiento de que de determinados efectos se siguen necesariamente determinadas causas, y que todas estas determinaciones remiten a la causa primera e *inmanente* que es Dios, o sea, la Naturaleza. Se explica así que entender la razón de ser de las cosas singulares implica necesariamente entender a «Dios», es decir, a las condiciones reales de la existencia, contempladas desde la perspectiva de la eternidad. Se explica así también que lo contingente o lo fortuito no tiene aquí cabida, pues ello supone afirmar que lo determinado está sujeto a la indeterminación, lo cual sería absurdo. Se explica además que de lo que se trata es de persistir en nuestro entendimiento para *perseverar* en él de acuerdo con la integridad del universo. (Véase de nuevo el Capítulo

XXXII de la Parte IV que, nada casualmente, está dedicada a la servidumbre humana y la fuerza de los afectos).

Una «causa» no es otra cosa que la *ocasión* para que algo ocurra; y un «efecto» no es otra cosa que el *designio* de dicha ocurrencia. Esa es, precisamente, la marca o el vestigio de los cuerpos que generan los modos de pensar y, por lo tanto, las ideas de los cuerpos. Toda la doctrina de los afectos está contenida en esta persistente actividad psicofísica que puede llegar a ser tan clara y distinta como ofuscada y confusa. Por eso tiene sentido hablar de causas *adecuadas* y de causas *inadecuadas*. Cuando somos «causa adecuada» es porque algo ocurre, en o fuera de nosotros, que se sigue directamente de nuestra naturaleza o *potencia de obrar*, es decir, del esfuerzo (*conatus*) por perseverar en un singular modo de ser. En tal caso se dice que *obramos* o actuamos. Cuando, al contrario, somos «causa inadecuada» de algo que ocurre, se dice que *padecemos*, puesto que no somos sino *causa parcial* de algo que ocurre, dentro o fuera de nosotros. Precisemos que la parcialidad consiste, sencillamente, en el hecho de que «no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros» (P. IV, Capítulo XXXII).

Sea, por ejemplo, un afecto de tristeza, el cual ocurre contrario a nuestra naturaleza, es decir, a nuestro *conatus* y potencia de obrar. Dicho afecto está necesariamente determinado por una causa exterior, y sólo parcialmente por una condición propia o singular. Hay ahí una causa inadecuada que puede, sin embargo, ser destruida en base al *entendimiento* de esas mismas causas o condiciones que hicieron posible el entristecimiento. Puesto que compartimos en función de la razón las mismas nociones comunes o ideas adecuadas de las cosas, hay una *experiencia radical de lo común* que abre el horizonte de inteligibilidad de la razón de ser de la existencia que es una verdad eterna.

En este sentido, el concepto de razón y de eternidad en Spinoza está mucho más cerca del *lógos* (λόγος) y el *aión* (αἰών) en Heráclito que de la *ratio* y la *aeternitas* medieval y cartesiana; o incluso que la divinización de la razón y de la naturaleza en la tradición estoica romana.

La razón es inseparable del entendimiento, al igual que el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  lo es del *nous* ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), o más precisamente, del *phrónein* ( $\phi\rho\acute{o}\nu\epsilon\iota\nu$ ) que, como dice Heráclito, es «común a todo» (Frag. DK. 113). El acto de pensar está ligado a la potencia de obrar del cuerpo, pues tanto el pensamiento como el cuerpo son expresiones de la *natura* o *physis* ( $\phi\acute{\upsilon}\omicron\iota\varsigma$ ). La necesaria distinción conceptual entre mente y cuerpo no implica separación real alguna.

En definitiva: cuando somos causa adecuada de las afecciones, al efecto de dicho *afecto* se le denomina *acción*; cuando no, se le denomina *pasión*. (Véase P. III, Definición de los afectos). Estamos ante una diáfana *geometría de los afectos*, cuyo entendimiento nos conduce al tercer género de conocimiento y, por lo tanto, a la beatitud. Es así como «El supremo esfuerzo [*conatus*] de la mente y su virtud suprema es entender las cosas de acuerdo con el tercer género de conocimiento».

Entender significa *compenetrarse* con las condiciones reales de la existencia en tanto que una *verdad eterna*. La dimensión *ontológica* de la verdad es inseparable de la *ética*, bien entendida como la manera íntegra de habitar este mundo. Esto quiere decir que entender lo real implica necesariamente vivir a la altura de ello, dado que «la beatitud no es el premio a la virtud sino, por el contrario, la virtud misma» (P. V, Prop. XLII). Recuérdese que virtud significa fuerza o potencia. La beatitud implica, por lo tanto, *mantener a raya* la impotencia, es decir, el dominio o la tiranía de los afectos mediante la *recta contemplación* de nuestras acciones y padecimientos; de nuestras causas adecuadas y de las inadecuadas.

Esta confluencia de la dimensión ontológica y la ética es lo que distingue a la ontología de la metafísica y de la teología, de una parte; y a la ética de la moral y de la religión, de otra. En lo que sigue, para concluir, recogemos a modo de resumen todo lo anterior, a la luz del concepto de beatitud que se define de esta manera: «La beatitud no es el premio a la virtud, sino la virtud misma. De esa manera no nos regocijamos [*gaudemus*] de ella porque contenemos la libido [*coërcemos libidines*] sino, al contrario, porque de ella nos regocijamos podemos contener la libido». (P. V, Prop. XLII).

No deja nunca de sorprender la manera en que se desemboca en esta sobria y somera, a la vez que intensa y conmovedora, definición. Es como si todas las páginas anteriores estuviesen compelidas y preñadas para dar a luz a una luminosa conquista. Recordemos la distinción entre *desiderium* y *cupiditas*; entre el anhelo de los deseos en virtud de lo cual se padece, y el deseo de entendimiento que se asienta en el esfuerzo por perseverar en la existencia, y en virtud de lo cual se actúa. Según Spinoza, la inmensa mayoría o el vulgo se cree libre porque da riendas sueltas al deseo de poseer aquello que se anhela, y a los impulsos de la sensualidad y el disfrute sexual (*libidine*).

De esa manera, puede que cedan en su libertad cuando son compelidos a obrar por el mandato de la moral o de la religión, con la expectativa de una recompensa espiritual o, mejor aún, de una liberación de futuros castigos o suplicios, luego de la muerte. En este contexto, se define la moral y la religión como el premio a la esclavitud, es decir, al reino de la impotencia y al reconocimiento de una autoridad superior. En el caso de que «no hubiese esa esperanza y ese miedo, y se creyera que no hay vida después de la muerte, y que las mentes mueren con los cuerpos, se sigue de ello una vida desenfrenada, puesto que querrían ordenar todo según sus apetitos libidinosos y obedecer a la fortuna más que a sí mismos» (P. V, Prop. XLI, Escolio).

Recordemos que el orden infinito del universo es impasible e imperturbable, puesto que Dios o la Naturaleza no padece ni alegrías ni tristezas. En este sentido, las «leyes de la naturaleza» no remiten a otra cosa que al hecho de que las cosas sean como son: a la *talidad* de lo que hay. La existencia no es un predicado de Dios o de la Naturaleza. Más bien, habría que decir que *entender* las condiciones reales de la existencia implica una manera de *nombrar* lo que se sigue necesariamente de la naturaleza de las cosas (*de rerum natura*).

Puesto que no hay un Ser o una Entidad que trascienda dicho orden y dicha naturaleza, podría afirmarse que los infinitos modos de ser son, efectivamente, instantáneas fulguraciones de lo infinito que no cesan de recogerse en el infinito goce o fruición de existir. Este goce o fruición,

por ser infinito, no es un sentimiento o una emoción; ni siquiera un pensamiento. Se trata, una vez más, de la *experiencia impersonal* en virtud de la cual se constata el fugaz esplendor de la existencia y la verdad eterna que sirve de trasfondo palpitante al violento tumulto del devenir.

La actualidad (*actualitas*) en Spinoza no tiene el sentido de realidad operante y efectiva. Se trata de lo real en tanto que verdad *eterna, insondable e inmarcesible*: lo absolutamente infinito. Se entiende y se explica así la articulación o confluencia *espontánea*, y no problemática, de la naturaleza *naturante* y la naturaleza *naturada*. De esa manera, el *amor intelectual* hacia Dios no es más que una parte o un aspecto del «amor infinito con que Dios se ama a sí mismo». El *sí mismo* de Dios no es otra cosa que su actualidad; y en nada difiere ese amor de la *ciencia intuitiva* por la que brota (*oritur*) la beatitud.

No se trata de una actualidad o eternidad entendida como presencia de Dios en el alma que obliga al desprecio del yo, como en san Agustín, por ejemplo. Se trata del despliegue de una esencia o potencia con la que el entendimiento humano es capaz de compenetrarse por la sencilla razón de que tiene una idea adecuada de la esencia eterna e infinita que es Dios o la Naturaleza (P. II, Prop. XLVII). Ocurre aquí una desinteriorización y des-subjetivación del «sí mismo», tanto en el plano de la substancia única como en el modo humano de ser. De esa manera reluce y se afirma la perfecta, íntegra e impersonal composición de lo real. Conocerse a sí mismo no significa, en este contexto, otra cosa que reconocer lo que siempre ha estado ahí porque siempre está siendo, sin nacimiento ni destrucción: el imperturbable y conmovedor corazón de lo real. Entran aquí en juego el «contento de sí» (*acquiescentia in se ipso*) y la «serenidad de la mente» (*acquiescentia mentis*) que acompañan a la experiencia de la beatitud.

La beatitud es la consecuencia ética del *desentrañamiento* de lo real. Esto explica por qué la *Ética* es, no un tratado de moral, sino una exposición acerca de las condiciones de la existencia que nace de una *práctica de la sabiduría*, y no ya de una «sabiduría práctica», un *savoir faire* o *know how*. Cuando lo real o la naturaleza de las cosas se capta

o entiende clara y distintamente, de manera directa e inmediata, sin cortapisas, la mente humana se libera de sí misma, es decir, de sus propias limitaciones (que no de sus límites), y se lleva a cabo o realiza la perfección de la existencia. Cuando la mente se libera de sus limitaciones, que no de sus límites, decimos. En efecto, la limitación es un impedimento que obedece al predominio de nuestros anhelos y sus afectos concomitantes; los límites son la forma de una finitud que, sin embargo, no cesa de abrirse a lo ilimitado, a lo absolutamente infinito.

De ahí la *tensión* del anhelo de nuestros deseos, el deseo de entender y la realización del entendimiento. Ese sería el sendero de la *contención* del tercer género del conocimiento, propio de un espíritu libre, y que conduce, en definitiva, a la *distensión* o, mejor quizá, a la *disipación* de los anhelos. Eso es lo que el concepto de beatitud saca a relucir. Pensamos que el verbo «contener» es más apropiado que el de «reprimir», por ejemplo, para traducir *coerceo*. Con la idea de *contención* se explica mejor «la potencia de la mente sobre los afectos y la libertad de la mente», las cuales permiten lidiar con las causas externas e inadecuadas y las constantes interacciones afectivas de los cuerpos. Puesto que la esencia o potencia de la mente consiste en el entendimiento, la beatitud es la puesta en vigor o la realización de aquel aspecto en nosotros que es tan actual y eterno como Dios mismo; no ya en tanto que individuos poseedores de una substancia inmortal, sino como expresiones necesarias de la esencia o potencia infinita de la Naturaleza.

*Universidad de Puerto Rico*



## BIBLIOGRAFÍA

- Bonnefoy, Y. (1990). *Entretiens sur la poésie*. Paris, Mercure de France.
- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Felling Brain*. New York, Harcourt.
- Deleuze G. (1992). *Ethology: Spinoza and Us. Incorporations*. Zone, núm. 6.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Madrid, Planeta-Agostini.
- Deleuze G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik.
- Descartes, R. (1967). *Obras escogidas*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Dōgen Eihei (2006). «Sutra de las montañas y de las aguas» (*Sansuikyo*), Publicación interna del *Zen Mountain Monastery*, de Nueva York.
- Domínguez Atilano (2009) traductor, *Ética*. Madrid, Editorial Trotta.
- Hegel G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, FCE.
- Martínez Sánchez, A. (2007). «La mente como idea del cuerpo. Spinoza en el proyecto de Antonio Damasio». *Thematha*, Revista de Filosofía, Num. 39, 2007.
- Meschonnic. H. (2015). *Spinoza poema del pensamiento*. Buenos Aires, Dispares /Cactus.
- Ramos F. J. (2015). «La plenitud del vacío. El pensamiento de Eihei Dōgen». *Diálogos*, Año XLVI, número 97, Revista del Departamento de Filosofía. Universidad de Puerto Rico.
- Ramos F. J. (2003). *Estética del pensamiento II. La danza en el laberinto*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Ramos F. J. (2008). *Estética del pensamiento III. La invención de sí mismo*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Rivas Albert (1997). *Biografía del vacío*, Barcelona, Destino.
- Pautrat, B. (1999) traductor, *Éthique*. Paris, Éditions de Seuil.
- Sánchez Estop, J. D. (1998). *Spinoza, Correspondencia completa*. Madrid, Editorial Hiperión.
- Sidwell Gustavo (2005) traductor, *Ética*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- Villani, A. (2011). *Parménide, Le poème*. Paris, Hermann Éditeurs.
- Zellini, P. (2003). *Breve historia del infinito*. Madrid, Siruela.



## LA CONSCIENCIA Y SUS FIGURAS EN SPINOZA

## CONSCIOUSNESS AND ITS FIGURES IN SPINOZA

CHANTAL JAQUET

### Resumen

*La rareza del concepto de consciencia en la filosofía de Spinoza invita a interrogarse sobre su estatuto y su lugar en el sistema. Lejos de ser algo dado, primero e inmediato, la consciencia es secundaria y es necesario dar cuenta de su aparición. El artículo analiza, pues, la inversión llevada a cabo por Spinoza de la consciencia como principio al principio de la consciencia. En primer lugar, el artículo desea sacar a la luz su génesis y sus causas productoras. El objetivo es mostrar que si bien la consciencia es un fenómeno secundario no es de menor importancia. Esta juega un rol decisivo para la salvación como lo revela el examen de sus diferentes figuras, que se escalonan desde la cuasi-inconsciencia del ignorante hasta el sabio, consciente de sí, de las cosas y de Dios. El grado de consciencia permite medir la perfección de cada uno y, de este modo, constituye, además, un principio de distinción entre los hombres y entre el hombre y el animal.*

**Palabras clave:** consciencia, consciente, inconsciente, ignorante, sabio, conocimiento.

## Abstract

*The rarity of the concept of consciousness in the philosophy of Spinoza invites one to inquire about its stature and place within the system. Far from being a given, primary and immediate, consciousness is secondary and it is necessary to account for its appearance. This article analyzes, then, Spinoza's inversion of consciousness as a principle to the principle of consciousness. In the first place, the article wishes to elucidate its genesis and its productive causes. The objective is to show that even though consciousness is a secondary phenomenon, this doesn't imply that it is of secondary importance. Consciousness plays a decisive role for salvation as revealed by its different figures that spread out between the quasi-unconsciousness of the ignorant to the wise, conscious of himself, of all things and God. The degree of consciousness allows us to measure our own perfection and that of others and in this way constitute, besides, a principle of distinction between men and between men and animals.*

**Keywords:** consciousness, conscious, unconscious, ignorant, wise, knowledge.

## Sumario

1. Introducción – 2. De la consciencia como principio al principio de la consciencia – 3. El deseo o el retorno de la consciencia – 4. Las formas de la consciencia, del ignorante cuasi inconsciente al sabio consciente de sí.

### 1. Introducción

Por más que el hombre en Spinoza esté dotado de un cuerpo y de una mente, este no es definido por la consciencia. Si bien la mente humana está constituida por modos del pensamiento, en primer lugar por ideas, esta no es presentada como un ser pensante consciente. De hecho, el adjetivo «consciente» y el sustantivo «consciencia» son utilizados muy poco por Spinoza, como lo testimonia la rareza de sus ocurrencias en la

*Ética*.<sup>1</sup> Por ejemplo, *conscientia* se encuentra solo en ocho ocasiones, además es necesario precisar que la mitad de las ocurrencias conciernen al remordimiento de consciencia.<sup>2</sup> El término consciencia está totalmente ausente en toda la parte I, aparece por primera vez en el apéndice y de manera poco laudatoria porque se trata de denunciar la ilusión según la cual «los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, [y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer,] puesto que las ignoran».<sup>3</sup> Si apenas hay lugar para sorprenderse en la medida en que la parte I trata de Dios, cuyo atributo pensamiento no tiene una medida común con las manifestaciones antropológicas de la consciencia humana, en cambio es paradójico constatar que en la parte II de la *Ética*, consagrada, no obstante, a la mente y a la explicación de su naturaleza, la consciencia que debería jugar un rol central brilla una vez más por su ausencia. Los conceptos clave que están en un primer plano son los de modo, idea, afección, percepción, idea de la idea, pero la consciencia nunca es el objeto de una proposición. El adjetivo «consciente» se encuentra solo en una única ocasión, de manera fortuita, en el escolio de la proposición XXXV y no aporta nada nuevo en relación con su primera ocurrencia en el apéndice de la parte I, dado que Spinoza retoma la idea de que «[los hombres] son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados». La tercera ocurrencia del término, en el escolio de la proposición II de la *Ética* III, se limita a hacer eco a las precedentes,

---

N. B. Una versión en francés de este texto fue publicado bajo el título «Le problème de la conscience chez Spinoza» en *L'expérience et la conscience*. Editions Actes Sud, 2004, 155-186.

<sup>1</sup> Cf. Lia Levy: *L'Automate spirituel*. Van Gorcum, Pays-Bas, 2000, Apéndice: «Les occurrences des termes «conscientia» et «consciens» dans l'Éthique», 322-324.

<sup>2</sup> *Conscientia*: E, III, IX, escolio; E, III, XVIII, escolio II (2 ocurrencias); E, III, XXX, demostración; E, III, definiciones de los afectos I, explicación (2 ocurrencias); E, III, definiciones de los afectos, XVII; E, IV, XLVII escolio).

<sup>3</sup> *Nota del traductor*: las citas de las obras de Spinoza están tomadas de las ediciones preparadas por Atilano Domínguez de la *Ética* (Madrid, Trotta, 2000) y del *Tratado de la reforma del entendimiento* (Madrid, Alianza, 1988). La única modificación que se ha introducido es traducir 'mens' por mente y no por alma.

dado que Spinoza no hace más que repetir que los «los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados».

Es solamente en la proposición IX de la parte III que el concepto aparece de manera significativa, en cuatro ocasiones, cuando Spinoza demuestra que el esfuerzo por perseverar en el ser es consciente y define el deseo en el escolio como «*el apetito con consciencia del mismo*». Sin embargo, esta referencia a la consciencia pasa fugazmente pues solo la proposición XXX de la parte III alude a esta. Entonces, ¿significa esto que la consciencia en Spinoza no es más que un epifenómeno menor y tardío? La escasez de ocurrencias de este concepto abogaría en favor de esta hipótesis. No obstante, antes de llegar a conclusiones apresuradas en torno a este eclipse de la consciencia, es necesario observar que al término del recorrido ético esta juega un rol decisivo porque deviene un principio de discriminación entre el sabio y el ignorante. El último de todos los escolios de la *Ética* opera una inversión sorprendente porque opone el ignorante, desprovisto de la verdadera satisfacción de la mente y que «vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas», al sabio «consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna», que es superior al ignorante porque puede contener las pasiones por su fuerza y su potencia. La rareza de la palabra es, pues, menos el indicio del carácter especioso que del carácter valioso de la cosa. A partir de estas consideraciones, ¿cómo se debería comprender el silencio paradójico de Spinoza respecto de un fenómeno que resulta en definitiva esencial para la adquisición de la sabiduría? ¿Cuál es, exactamente, el estatus asignado a la consciencia? A este respecto, se tratará de dar cuenta del lugar de la consciencia en la economía del sistema spinocista, examinando su origen y su naturaleza, sus posturas y sus figuras, según se aplique a sí, a Dios o a las cosas, y según concierne al sabio o al ignorante.

## 2. De la consciencia como principio al principio de la consciencia

Contrariamente a la de Descartes, la filosofía de Spinoza no tiene como punto de partida un sujeto pensante que tome consciencia de sí mismo a través del examen de la duda. La prueba está en que la *Ética* invierte el orden de las *Meditaciones* porque lejos de comenzar con las demostraciones de la existencia cierta de la mente [*esprit*] y de seguir con la de Dios, comienza, al contrario, por un *De Deo*, destinado a examinar la naturaleza del ser absolutamente infinito, que precede un *De Mente*, que apunta a esclarecer el origen y la esencia de la mente. Spinoza adopta, pues, a Dios como principio y fundamento de la filosofía y relega la consciencia humana a un segundo plano. El *cogito ergo sum* a partir del cual Descartes construye el árbol de la filosofía implica que la consciencia juega un rol central, dado que el pensamiento para el autor de las *Meditaciones* entraña *de facto* la consciencia. Esto es lo que se pone en evidencia en la definición I de las *Segundas respuestas*:

Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello.<sup>4</sup>

La versión latina es todavía más explícita porque refiere directamente a la consciencia (*ut ejus immediate conscii simus*).<sup>5</sup> Por consiguiente, si desde un punto de vista ontológico, el Dios cartesiano, en tanto que es causa de todas las cosas, es el principio absoluto, desde un punto de vista gnoseológico, el sujeto pensante consciente permanece el fundamento de la filosofía primera.

Nada de esto podría darse en Spinoza, para quien la consciencia es destituida de su rol de principio y no será en ningún caso fundadora. Esta

---

<sup>4</sup> Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (ed. V. Peña). Madrid, Alfaguara, 1977.

<sup>5</sup> A.T., IX, 124. *Nota del traductor*: La versión francesa es la siguiente: «Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants.»

deposición del sujeto pensante de su trono cartesiano no es el resultado de una desgracia o vicio que golpeará la consciencia, sino la consecuencia del racionalismo absoluto de Spinoza. En efecto, la filosofía spinociana obedece al principio de inteligibilidad integral de lo real, según la fórmula de Alexandre Matheron. Esta apunta a dar razón de todo lo que es, exponiendo su modo de producción y engendramiento. Entender es entender por medio de las causas. La buena definición de una cosa es, pues, genética y debe mencionar su causa productora, en la ausencia de la cual la cosa permanece ininteligible y no puede ser concebida en el doble sentido del término. La consciencia no escapa de esta exigencia. Ella no es originaria, ella tiene un origen. Se trata, pues, de sacar a la luz las causas que dan razón de su aparición.

Es por esto por lo que la filosofía de Spinoza no se define, de primera instancia, como una filosofía de la consciencia. Poner la consciencia en el principio es suponer que es primera y fundadora pero este postulado enmascara su carácter secundario y derivado, y oculta la reflexión sobre su causa productora. El fenómeno consciente es dado, pues, como un hecho de experiencia, como un surgimiento espontáneo, una evidencia bruta. Además, permanece, por lo tanto, tan ininteligible como una consecuencia desligada de sus premisas. Ahora bien, para Spinoza, definir adecuadamente la consciencia es necesariamente reinsertarla en el orden causal que preside la constitución de todas las cosas. Se trata de entenderla como un efecto y exponer las causas que permiten que sea engendrada. De esta manera, la consciencia es menos un principio que un resultado.

La causa de la consciencia al igual que la de todos los modos debe ser buscada, primeramente, en Dios. Esta es la razón por la cual la *Ética* de Spinoza se fundamenta en una filosofía de la sustancia y no en una filosofía de la consciencia y comienza por un *De Deo* más bien que por un *cogito*. El punto de partida de la reflexión es la existencia necesaria de una sustancia absolutamente infinita, principio de toda inteligibilidad, dado que esta no es solo un ser en sí y que se concibe por sí, sino que es causa eficiente de todas las cosas. Por consiguiente, entender la esencia y la existencia de una cosa es determinar la manera en la que esta es



contenida en los atributos de Dios y producida por su potencia. Esto es válido para todas las cosas, incluyendo la consciencia que no es un imperio dentro de otro imperio.

Sobre la base de este principio, se trata de definir la naturaleza y origen de la consciencia, no abarcando la serie infinita de causas finitas por las cuales la naturaleza ha podido producir un ser consciente porque esto rebasa nuestro entendimiento y nos conduciría a una regresión al infinito, sino exponiendo su causa próxima, su causa inmediatamente productora. En el § 92 del *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza precisa, en efecto, que la buena definición de una cosa creada debe proveer su esencia íntima haciéndonos conocer su causa próxima. Por ejemplo, en el caso del círculo esta exigencia no implica la búsqueda de las causas lejanas y de todos los modos de la extensión que puedan explicar su existencia, de la mano que lo traza a la causa de esa mano y así sucesivamente hasta el infinito; la buena definición se limita a poner de manifiesto los elementos necesarios para su génesis, esto es, la rotación de una recta en torno a uno de sus puntos:

El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil (...).<sup>6</sup>

Es necesario, pues, dejar de concebir la consciencia como principio para meditar sobre el principio de la consciencia. Ahora bien, esta tarea no es fácil de cumplir porque en Spinoza la consciencia no es el objeto de una definición formal. ¿De dónde viene, entonces, que la mente humana sea consciente? Desde el comienzo de la parte II de la *Ética* la naturaleza y el origen de la mente son inferidas claramente a partir de los atributos de Dios, pero esto no es el caso de la consciencia. De tal manera que aquí se tratará tanto de deducir una teoría como de reconstruirla sobre la base de las indicaciones provistas por Spinoza en la proposición IX de la *Ética* III, donde afirma por vez primera que: «*Tanto si tiene*

---

<sup>6</sup> *TIE* § 96.

*ideas claras y distintas como si las tiene confusas, la mente se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene consciencia de ese esfuerzo suyo».*

¿Qué significa esto? La consciencia es presentada aquí como un fenómeno solidario del esfuerzo de la mente por perseverar en el ser. Para entender su origen, es necesario comprender, por una parte, por qué la mente persevera en su ser, por otra parte, por qué esta perseverancia es acompañada de consciencia. El primer punto, objeto del inicio de la demostración de la proposición IX, se fundamenta en una aplicación a la mente de la teoría general del *conatus*. En efecto, de acuerdo con la proposición a partir de la proposición VI de la *Ética* III: «Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser.». Por consiguiente, cada cosa, ya sea la mente, el cuerpo o cualquier otro modo, se caracteriza por su esfuerzo, su *conatus*, por afirmar su potencia de existir tanto como pueda. Este principio del *conatus* según el cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser es en realidad una consecuencia del hecho de que todas las cosas singulares o finitas son partes de la Naturaleza y poseen una potencia de actuar que expresa de manera precisa y determinada la potencia mediante la cual Dios es y actúa. En tanto que parte de la potencia de la Naturaleza, cada cosa afirma su existencia, oponiéndose a aquello que la puede destruir.

Este esfuerzo no es más que la esencia actual o dada de la cosa que despliega todas las consecuencias contenidas en su naturaleza. Como la mente está constituida a la vez por ideas adecuadas e inadecuadas, su *conatus*, su esfuerzo por perseverar en el ser, consiste en continuar afirmando tanto las ideas claras y distintas como las ideas confusas por una duración indefinida, es decir, mientras ninguna otra idea la contradiga o destruya. La mente se caracteriza, pues, por la perseverancia de sus ideas en ella, dicho de otra manera, por su voluntad. Este es, al menos, el nombre que toma el *conatus* en tanto que se aplica a la mente sola, si se acepta lo expuesto en el escolio de la proposición IX:

Este conato, cuando se refiere sólo a la mente, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama *apetito*.

Sin embargo, el hecho de que la mente al igual que todas las cosas esté dotada de un *conatus* no implica que sea consciente. ¿Qué es lo que hace que una mente sea consciente de su voluntad? Esto es lo que establece en un segundo tiempo la demostración de la proposición IX de la *Ética* III, cuando Spinoza afirma que «la mente (*por 2/23*) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo» y que, por consiguiente, es consciente de su esfuerzo. Esta demostración requiere dos observaciones: en primer lugar, Spinoza sostiene que la mente es realmente consciente de sí, de su propia esencia, fundamentándose en la proposición XXIII de la parte II. Ahora bien, esa proposición no menciona en modo alguno el hecho de que la mente sea consciente de sí a través de las ideas de las afecciones de los cuerpos. Esta se circunscribe a enunciar que: «*La mente no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.*». Tomado al pie de la letra, el término consciencia de sí no aparece. El remitirse a la proposición XXIII para establecer que la mente es consciente de sí es, pues, particularmente interesante porque esclarece la manera de leerla bajo un nuevo aspecto. Para la mente, conocerse a sí misma equivale retrospectivamente a ser consciente de sí.<sup>7</sup> La consciencia de sí, por consiguiente, no es otra cosa que el conocimiento de sí o la idea de sí. Ahora bien, como la mente es la idea del cuerpo, para la mente, conocerse a sí misma o tener consciencia de sí es tener la idea de la idea del cuerpo.

En segundo lugar, la demostración de la proposición IX de la *Ética* III pone al descubierto la causa de la consciencia y muestra que esta de ninguna manera proviene de un poder de reflexividad inherente a la mente, que se aprehendería a sí misma inmediatamente en una pura transparencia de sí. La causa de la consciencia de sí es en realidad la idea de una

---

<sup>7</sup> Esta observación confirma la idea de que la lectura de la *Ética* no puede verse limitada a un recorrido lineal que sigue el orden de las partes. La comprensión de cada proposición implica no solo la referencia a aquellas que la preceden, sino igualmente a aquellas que le siguen y en las que se fundamentan en estas; supone una reversibilidad de la lectura y requiere un reexamen de cada proposición a la luz de las adquisiciones ulteriores que las van enriqueciendo.

afección del cuerpo. La consciencia de sí no es, pues, innata y directa, sino que se adquiere de modo mediato por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo. La causa de la consciencia proviene, pues, de la doble capacidad de los cuerpos de ser afectados y de la mente de tener la idea de las afecciones del cuerpo. Falta comprender por qué esto es así.

La consciencia de sí se abre paso a través de las ideas de las afecciones del cuerpo porque la mente no se conoce a sí misma directamente. En efecto, si bien *es* la idea de un cuerpo no *tiene* la idea de un cuerpo porque no conoce la naturaleza de todas las partes que entran, en un número indefinido, en su composición.<sup>8</sup> En cambio, cuando el cuerpo es afectado, la mente en tanto que idea del cuerpo percibe de manera más o menos confusa lo que le ocurre a su objeto. Esto es lo que se desprende de la proposición XII de la *Ética* II:

*Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Y así, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por la mente.*

La mente forma, así, las ideas de las afecciones del cuerpo.

¿Pero qué debemos entender, exactamente, bajo el término de afecciones del cuerpo? Si se acepta la explicación de la definición I de deseo, tal y como es dada al final de la parte III, una afección designa un estado innato o adquirido, una modificación que expresa el encuentro de mi cuerpo con los cuerpos exteriores y que es susceptible de hacer variar su potencia. En efecto, por su naturaleza de individuo complejo, el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores de manera diversa y variada y, a su vez, los puede afectar, disponerlos y moverlos, por su parte, de un gran número de maneras. La mente es, pues, más apta para percibir un gran número de cosas en la medida en que su cuerpo puede ser

---

<sup>8</sup> Cf. *Ética* II, XXIV.

dispuesto de un gran número de maneras.<sup>9</sup> Es a través de las ideas de las afecciones del cuerpo que la mente llega a ser consciente de sí y tiene la idea del cuerpo que es. La emergencia de la consciencia se explica y llega a ser inteligible si se comprende que ese cuerpo cuya mente es la idea no es un ser solitario sino solidario de otros cuerpos con los cuales urde relaciones que le convienen más o menos, de modo que, en primer lugar, la consciencia de sí no es más que la narración de los encuentros de cada uno con el mundo exterior. Desde este punto de vista, en Spinoza la consciencia de sí no antecede a la conciencia de las cosas. Si bien esta brinda más indicaciones sobre el estado del cuerpo que sobre la naturaleza de los cuerpos exteriores<sup>10</sup>, toda idea de afección implica a la vez, en efecto, el conocimiento de sí y el de las cosas porque nace de su composición. Así, el origen de la consciencia de sí y el de la conciencia de las cosas no es en el fondo diferente, dado que se enraíza en las ideas de las afecciones corporales. La idea de la afección implica la naturaleza del cuerpo humano y al mismo tiempo la naturaleza del cuerpo exterior porque proviene de sus encuentros. Sin duda esta consciencia de sí es generalmente confusa porque la idea de las afecciones mezcla la naturaleza del cuerpo con la de los cuerpos exteriores.

Sin embargo, no todas las afecciones del cuerpo están unidas necesariamente a una determinación exterior, a un encuentro fortuito, a lo que Spinoza llama el orden común de la naturaleza, que desemboca en un conocimiento mutilado y confuso; estas pueden depender también de una determinación interna, de una disposición innata o no que exprese la naturaleza de su cuerpo. Ahora bien, en este caso, como lo hace constar Spinoza, la mente tiene un conocimiento verdadero de sí misma, de su cuerpo y de los cuerpos exteriores.

Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. *Ética* II, XIV.

<sup>10</sup> Cf. *Ética* II, XVI, corolario II.

<sup>11</sup> *Ética* II, XXIX, escolio.

Desde este punto de vista, la naturaleza de la consciencia depende de la naturaleza del conocimiento de las afecciones del cuerpo, según que dependa de la simple imaginación, de la razón o de la ciencia intuitiva. La cualidad de la consciencia se amolda, por así decirlo, a la jerarquía de géneros de conocimientos y depende de la riqueza de las afecciones del cuerpo. Queda claro, pues, que la consciencia no es un fenómeno primero, pues es menos constitutivo que constituido, ya que se abre camino a través de las ideas de las afecciones del cuerpo. Spinoza recuerda en la proposición XXX de la *Ética* III que «el hombre (*por 2/19 y 2/23*) es consciente de sí mismo por las afecciones con las que es determinado a actuar». Estas afecciones que lo determinan a actuar son, pues, primeras y ninguna consciencia es posible sin estas.

### 3. El deseo o el retorno de la consciencia

Pero si la consciencia no juega un rol ni principal ni como principio, ¿quiere esto decir tanto como que sea simplemente derivada y de una importancia de segundo grado en Spinoza? Lejos de ser así, dado que el surgimiento del deseo, al cual Spinoza asigna un rol central en su antropología, propulsa de nuevo la consciencia contra toda expectativa a un primer plano. En efecto, el deseo (*cupiditas*) se define como un apetito consciente. Es lo que se deduce del escolio de la proposición IX de la parte III de la *Ética*, donde Spinoza afirma que entre el apetito y el deseo «no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la consciencia del mismo*». ¿Significa esto, entonces, que la consciencia con sordina en la parte II de la *Ética* sale tras bastidores y vuelve con fuerza en la parte III bajo los rasgos del deseo? Spinoza sería, pues, aquel que sustituiría el *cogito ergo sum*, por el cual la mente se aprehende como sujeto pensante consciente por un *cupio ergo sum*, erigiendo el deseo como principio de reflexividad. El deseo ocupa un lugar fundamental desde dos aspectos en la filosofía de Spinoza. Por una parte, constituye junto a la alegría y la tristeza uno de los tres afectos primarios o primitivos que forman parte de la composición de todos los otros y que permiten explicar su naturaleza;

por esta razón, tiene el rol de principio de la afectividad. Por otra parte, es la expresión de la esencia del hombre en tanto que es determinada a actuar y a hacer aquello que es útil para su conservación. Según la definición I de los afectos, enunciada al final de la parte III de la *Ética*: «El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo.». Por consiguiente, si el hombre es por naturaleza un ser de deseo, se define necesariamente como un ser consciente. ¿Debemos, entonces, concluir que contrariamente a las apariencias y aun siendo secundaria, la consciencia juega en realidad los primeros roles en virtud de su doble estatus de afecto primario y esencial que le es conferido al deseo en Spinoza?

En realidad, por varias razones este no es el caso. En primer lugar, los términos primarios o primitivos no deben inducirnos a error; en efecto, son relativos y no remiten a una primacía absoluta. Decir que el deseo es un afecto primario no quiere decir que es primero en lo absoluto sino que entra, junto a la alegría y la tristeza, en la composición de todos los afectos. El deseo o el apetito consciente como todo modo de la Naturaleza naturada es siempre secundario, de cierta manera, en tanto que es un efecto producido por causas las cuales se trata de determinar. Es, pues, tanto causa como causado, tanto principio como consecuencia.

En segundo lugar, si el deseo que constituye la esencia humana es asimilado a un apetito consciente<sup>12</sup>, no podría servir de garantía para definir fundamentalmente el hombre por la consciencia. En efecto, no es necesario ampliar la importancia de la consciencia ya que su ausencia no cambia la naturaleza de los apetitos humanos. Spinoza llama la atención sobre este punto en el transcurso de la definición I de los afectos:

...he advertido también que yo no reconozco realmente diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Pues, tanto si el hombre es consciente de su apetito como si no lo es, el apetito sigue siendo uno y el mismo.

---

<sup>12</sup> *Ética* III, IX, escolio.

Esta precisión implica, por una parte, que el apetito, si bien se refiere por naturaleza tanto al cuerpo como a la mente<sup>13</sup>, no se define esencialmente por la consciencia. Ya sea provista o desprovista de esta no cambia en nada el asunto, el apetito permanece idéntico a sí mismo. Por otra parte, implica que la distinción entre el apetito y el deseo no debe ser enfatizada, puesto que Spinoza verdaderamente no reconoce ninguna diferencia fundamental entre estos, de modo que la consciencia no debe ser comprendida como una determinación esencial. Si la consciencia es un componente del deseo, esta no expresa su esencia sino que permanece una determinación secundaria. Spinoza señala que hubiera podido definir el deseo de la misma manera que el apetito en el escolio de la proposición IX de la *Ética* III, como la esencia misma del hombre en tanto que es determinada a hacer algo. Si ahora él se resiste a explicar la una por la otra y si aporta precisiones suplementarias no es para marcar una diferencia esencial sino para evitar una tautología y por incluir la causa de la consciencia:

Porque podía haber dicho que el deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo; pero de esta definición (*por 2/23*) no se seguiría que la mente pudiera ser consciente de su deseo o apetito (*non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis, sive appetitus esse conscia*). Para incluir, pues, la causa de esta consciencia, fue necesario añadir (*por la misma 2/23*) «en cuanto que está determinado por cualquier afección suya dada», etc.<sup>14</sup>

Por consiguiente, si el deseo es el apetito con la consciencia del apetito (*appetitus cum ejusdem conscientia*)<sup>15</sup>, no se trata de interpretar el valor de ese «cum», de ese acompañamiento del apetito por la consciencia, como la expresión de una esencia. Es necesario señalar a

---

<sup>13</sup> *Ética* III, IX, escolio.

<sup>14</sup> *Ética* III, definición de los afectos I, demostración.

<sup>15</sup> *Ibid.*



este respecto que Spinoza escribe: «no se seguiría que la mente *pudiera ser consciente*» y no: «no se seguiría que la mente *sea consciente*». La consciencia es, pues, una aptitud pero esto no implica que esté plenamente actualizada en todos los deseos, al punto de constituirlos como deseos. Decir que el deseo es un apetito acompañado de consciencia no implica en modo alguno que este acompañamiento tome la forma de una percepción totalmente clara y distinta. La prueba está en que Spinoza insiste en el hecho de que la mayoría de las veces los hombres son conscientes de sus apetitos pero ignoran las causas que los determinan. La consciencia no es, pues, sistemáticamente plena y completa de manera que su presencia no excluye que los apetitos sean en gran parte inconscientes.

Por último, es sin duda excesivo definir el deseo por la consciencia y darle a esta propiedad un rol decisivo, ya que no acompaña sistemáticamente todo deseo. La prueba está en que Spinoza utiliza de modo flexible el concepto de deseo y distingue un sentido estricto de un sentido amplio. El deseo no designa solo el apetito consciente sino que puede tomar un significado más general y englobar todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre. Es en este sentido que entiende este término al final de la explicación de la definición I de deseo:

Aquí entiendo, pues, con el nombre de deseo cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones...

Ahora bien, si la volición siempre es consciente, dado que es una modalidad del pensamiento, si el apetito puede serlo, dado que se refiere a la mente y al cuerpo, en cambio el impulso (*impetus*), por su cuenta, no parece implicar la consciencia, ya que se refiere primero que nada al cuerpo. Por consiguiente, si el término deseo tomado en su significado amplio comprende todos los esfuerzos del hombre sin excepción, incluye también las determinaciones del cuerpo que, por definición, no implican la consciencia, porque son modos de la extensión y no del pensamiento.

¿Significa esto que puede haber deseos, por lo tanto afectos, inconscientes? Spinoza no llega hasta ese punto. Él considera la hipótesis

según la cual el hombre no es consciente como una eventualidad sin afirmar positivamente que efectivamente tiene apetitos inconscientes. La inconsciencia total parece imposible, como se enfatiza en la demostración de la proposición IX de la *Ética* III:

Pero, como la mente (*por 2/23*) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo, se sigue (*por 3/7*) que la mente es consciente de su conato.

Así, para Spinoza, «el ignorante vive casi inconsciente (*quasi inscius*) de sí mismo y de Dios y de las cosas»<sup>16</sup>, sin embargo esta cuasi-inconsciencia del ignorante permanece siempre una forma de consciencia en grado mínimo, de tal manera que no hay afectos totalmente inconscientes. La consciencia se manifiesta a veces a duras penas a través de las emociones del ignorante, al punto que pueden ser consideradas como casi inconscientes. En cambio, acompaña necesariamente los afectos del sabio. La consciencia juega, así, el rol de principio distintivo entre los hombres porque expresa los grados de potencia y de perfección que se escalonan desde la cuasi-inconsciencia del ignorante a la consciencia clara y distinta del sabio.

#### **4. Las formas de la consciencia, del ignorante cuasi inconsciente al sabio consciente de sí**

El itinerario ético que conduce al hombre a la beatitud se muestra entonces como un tránsito a través de diversas figuras de la consciencia, señalado en sus extremos por el ignorante y el sabio. El ignorante y el sabio son menos seres singulares que nociones universales formadas a partir de propiedades comunes a los hombres. El ignorante es la figura de todos los hombres al nacer y el sabio el modelo del hombre libre en acto.

El concepto de ignorante casi inconsciente remite, por una parte, al niño como demuestra el escolio de la proposición XXXIX de la *Ética* V:

---

<sup>16</sup> *Ética* V, XLII, escolio.; *Nota del traductor*: A. Domínguez traduce «vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas ».

Y, realmente, quien tiene un cuerpo como un niño o un chico, apto para muy pocas cosas, y muy dependiente de las causas exteriores, tiene una mente que, considerada en sí sola, apenas es consciente de sí misma ni de Dios ni de las cosas; ...

Por otra parte, incluye de modo más general a todos los que permanecen en el estado pueril de la superstición, esa infancia ciega de la humanidad, siendo presa del prejuicio finalista que Spinoza describe en el apéndice de la parte I de la *Ética*. Es en este texto donde se bosqueja uno de los retratos más sorprendentes del hombre ignorante cuasi inconsciente. En efecto, la condición primera del hombre no es la inconsciencia total. Spinoza parte del principio que «los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello (*cujus rei sunt consci*)». <sup>17</sup> Ahora bien, es desde aquí, precisamente, que surge la desgracia. Si el hombre que nace ignorante de las causas de las cosas fuera totalmente inconsciente de sí mismo, no formaría aquel sistema antropomorfo, en el que hace delirar la naturaleza consigo. Así, al principio, la forma primera bajo la cual la consciencia se manifiesta parece peor que la inconsciencia. Lejos de ser la linterna que ilumina el yo, el mundo y Dios, la consciencia es, primeramente, lo que oscurece la mente y la sujeta a un cúmulo de prejuicios que terminan formando un sistema. En lugar de ser pura transparencia de la mente para sí misma, esta se presenta como una percepción confusa, como una fuente de ilusiones. Llama la atención constatar que las primeras tres ocurrencias del concepto de consciencia en la *Ética* conciernen al mecanismo por el cual los hombres se complacen en la ilusión del libre arbitrio. En el apéndice de la parte I de la *Ética*, el término aparece por primera vez, cuando Spinoza se propone explicar las causas del prejuicio de la finalidad que está en el origen de todos los errores que conciernen la naturaleza de Dios. El error proviene de una consciencia parcial; es el resultado de la unión entre la inconsciencia de las causas y la consciencia del apetito. ¿Qué significa esto?

---

<sup>17</sup> *Ética* I, apéndice, 81, G. II, 78.

La inconsciencia de las causas se debe al hecho de que el hombre no es más que una parte de la naturaleza, un modo finito y determinado, de modo que su mente no es omnisciente y no domina de una vez el encadenamiento causal infinito que precede a la constitución de cada cosa. La ignorancia nativa es el lote común de los hombres. La antropología de Spinoza no es una antropología de la consciencia sino de la nesciencia. Si esta ignorancia primera es una necesidad debido al estatuto ontológico de los hombres, no por esto es una fatalidad porque la mente dispone del poder de formar ideas adecuadas obteniendo las nociones comunes de las cosas gracias a la razón.

Sin embargo, esta nesciencia no debe comprenderse como inconsciencia total, dado que la ignorancia masiva de las causas no encierra el hombre en una oscuridad total, sino que viene acompañada de una vislumbre de consciencia, que constituye un patrimonio común y un hecho antropológico fundamental. Todos son ignorantes de las causas de las cosas pero todos tienen un apetito consciente de buscar aquello que le es útil. El apetito, recordémoslo, «no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación».<sup>18</sup> Los hombres son pues seres de apetito en tanto que se esfuerzan por conservar su naturaleza y de llevar a cabo las cosas necesarias para su perseverancia en el ser. Al mismo tiempo, el apetito es completamente regido por el principio de utilidad, dado que se trata de buscar aquello que sirva a la conservación y de descartar aquello que sea perjudicial. Además, los hombres tienen consciencia de su apetito en tanto que perciben las afecciones del cuerpo, el hambre, la sed, el dolor... y son, pues, fundamentalmente seres de deseo a partir de este hecho. Poco importa en este nivel que la consciencia sea plena y completa o confusa y parcial, no deja de ser un primer islote de consciencia que aflora de modo natural y concierne de primera instancia al hombre mismo.

---

<sup>18</sup> *Ética* III, IX, escolio.

Sin embargo, la primera figura de la consciencia no es una consciencia distinta de sí, de las cosas y de Dios, dado que la percepción se efectúa a través del prisma de los apetitos humanos que proyectan su modo de funcionamiento sobre toda la naturaleza, dando lugar a un sistema de ilusiones. La conjugación de la consciencia del apetito con la nesciencia de las causas va a desembocar así en una cuasi-inconsciencia de sí, de Dios y de las cosas.

– En primer lugar, cuasi-inconsciencia de sí porque el hombre se percibe como un ser de deseo que no busca más que fines útiles para su conservación, ignorando totalmente las causas que lo determinan a apetecer. Llegando a creer, pues, que el deseo es el motor y el principio de sus actos, que es la causa primera libre y fundadora de todas las cosas y a ignorar su estatuto de efecto causado y determinado. Esta ilusión sobre sí mismo toma, pues, la forma de una creencia en el libre arbitrio y alcanza su acmé a través de esta idea.

– A continuación, cuasi-inconsciente de Dios porque el hombre ignorando las causas eficientes de las cosas va a proyectar su modo de comportamiento utilitarista sobre la naturaleza y a erigir la causa final en principio. Llegando a concebir a Dios, pues, según el modelo de un rector de la naturaleza que ha dispuesto todo para los hombres en vistas de un culto y a imaginarlo según los rasgos de un monarca todopoderoso reinando sobre los hombres según su capricho.

– Finalmente, cuasi-inconsciencia de las cosas porque el hombre totalmente movido por sus apetitos a penas se preocupa por sus esencias sino que se preocupa únicamente por su utilidad. No busca determinar lo que son las cosas sino lo que valen y las considera solo como medios o como obstáculos para su conservación. Esta visión finalista e instrumental de las cosas deja su naturaleza verdadera en la sombra y las reduce a cosas convenientes o inconvenientes.

Al contrario del ignorante cuasi inconsciente, el sabio es consciente de sí, de Dios y de las cosas. Es consciente de sí porque no se percibe como un imperio dentro de otro imperio y no confunde la libertad con el libre arbitrio. Comprende la necesidad de su naturaleza en el seno de la

necesidad de la Naturaleza y entiende su libertad como una determinación interna activa distinta de la determinación externa pasiva. Esta consciencia de sí es solidaria del desarrollo de las aptitudes del cuerpo y de sus acciones. En efecto, «quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente que, considerada en sí sola, es muy consciente de sí misma y de Dios y de las cosas.»<sup>19</sup> Esta consciencia de sí culmina con la comprensión de la eternidad de la mente que el sabio, contrariamente al ignorante, cesa de confundir con la duración y de atribuir a la memoria.

El sabio es consciente de Dios porque deja de imaginar y de confundir su potencia con la de los reyes. Lo concibe como una sustancia causa de sí y de todas las cosas en virtud de la necesidad de su esencia. Esta consciencia de Dios se manifiesta del modo más elevado a través del conocimiento del tercer género y del amor intelectual eterno que le acompaña.

Finalmente, al contrario del ignorante, el sabio tiene consciencia de las cosas porque las concibe en Dios y por Dios. Conoce su esencia y sus propiedades por las causas próximas y las deduce de la idea de la esencia de los atributos de Dios de acuerdo con la ciencia intuitiva. Queda por saber cómo se realiza el paso de la cuasi-inconsciencia del ignorante a la consciencia del sabio. Ante la ausencia de un análisis completo de las etapas del camino que lleva de la servidumbre a la libertad que implicaría una reconsideración de toda la *Ética*, es necesario enfatizar que Spinoza elabora una figura intermedia entre la cuasi-inconsciencia del ignorante y la consciencia del sabio, la del modelo de la naturaleza humana (*naturae humanae exemplar*) evocada en el prefacio de la *Ética* IV, que corresponde al retrato del hombre que vive bajo la dirección de la razón y que encarna el momento de lo que se podría llamar la consciencia moral. ¿Qué significa esto?

Primeramente, la idea de este hombre modelo no surge por azar, no es puramente arbitraria, sino que es una producción necesaria de la mente

---

<sup>19</sup> *Ética* V, XXXIX, escolio.

en tanto que persevera en su ser. En efecto, de una manera general, «*La mente se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo.*».<sup>20</sup> De este modo, puede llegar a formar la idea de un hombre que afirma constantemente su potencia de actuar y a entender que solo el hombre que vive según la guía la razón es capaz de cumplir con esta condición.

Si bien lo prefigura, el hombre que vive según el mandato de la razón todavía no es el sabio porque obedece a prescripciones que dependen del conocimiento de segundo género y no está instalado por completo en la ciencia intuitiva. Sin embargo, no es ignorante porque sabe lo que es verdaderamente útil, dicho de otra manera, tiene un verdadero conocimiento del bien y del mal. En vez de rehuir el mal por temor, el hombre que vive según la guía de la razón busca directamente el bien, el cual reside completamente en el acto de entender y encuentra su culminación en el conocimiento de Dios.<sup>21</sup> Él sabe discernir lo útil verdadero de lo útil aparente, al contrario del ignorante. Así, «*Según la guía de la razón, perseguiremos de dos bienes el mayor y de dos males el menor.*».<sup>22</sup> Y «*apeteceremos antes un bien mayor futuro que un bien menor presente, y un mal menor presente antes que un mal mayor futuro.*».<sup>23</sup>

Es por lo que el hombre que vive según el mandato de la razón puede de modo legítimo ser asimilado a una figura de la consciencia moral susceptible de discernir el bien del mal. Si bien esta expresión no se encuentra en Spinoza, no está desprovista de fundamento, ya que el autor de la *Ética* asimila él mismo el conocimiento del bien y del mal a una forma de consciencia. En efecto; «*El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él.*».<sup>24</sup> El conocimiento del bien y del mal se

---

<sup>20</sup> *Ética* III, XII.

<sup>21</sup> Cf. *Ética* IV, XXVII y XXVIII.

<sup>22</sup> *Ética* IV, LXV.

<sup>23</sup> *Ética* IV, LXVI.

<sup>24</sup> *Ética* IV, VIII.

define, pues, como consciencia de la alegría o de la tristeza. La buena consciencia se reduce a la idea de la alegría y la mala a la idea de la tristeza.

Esta figura de la consciencia moral o del conocimiento verdadero del bien y del mal encarnado por el hombre que vive según la guía de la razón es, no obstante, temporal y destinada a desaparecer. De hecho, el hombre verdaderamente libre y plenamente consciente de sí la evita. En efecto, nos dice Spinoza: «*Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras fueran libres*». <sup>25</sup> A pesar de que sería superior a las ficciones del vulgo, la formación de los conceptos de bien y de mal por el hombre que vive según la guía de la razón permanece, pues, el indicio de una servidumbre. Es por lo que la consciencia de sí, de Dios y de las cosas que logra el sabio no es más una consciencia moral en tanto que se sitúa más allá del bien y del mal. Esta se amplía hacia la inteligencia de la necesidad eterna y la goza.

Si al principio, la consciencia no tiene un rol destacado, finalmente llega a tenerlo porque distingue el sabio del ignorante y cimienta la supremacía del primero sobre el segundo. Por la consciencia limitada a nuestros apetitos, entendemos que no comenzamos con buen pie. Por la consciencia ampliada hacia el ser infinito, descubrimos la eternidad de nuestra mente. De la ilusión de la consciencia, donde es el juguete de sus afecciones, a la consciencia de la ilusión, donde aprende a jugar con sus pasiones, el hombre descubre poco a poco la positividad de la idea de la idea y extrae su núcleo de verdad. Si la consciencia de sí es siempre derivada de las ideas de las afecciones del cuerpo, no puede evitar las derivas de la imaginación más que ligándose a Dios. Así, a pesar de las apariencias, esta consciencia distinta de sí, de Dios y de las cosas propia del sabio no se dirige a tres objetos separados. En realidad, cualesquiera sean sus objetivos, la consciencia no tiene más que un solo objeto: Dios. Si todas las cosas no son más que afecciones de la substancia<sup>26</sup>, la

---

<sup>25</sup> *Ética* IV, LXVIII.

<sup>26</sup> *Ética* I, XXV, corolario.



consciencia de sí o de las cosas no es más que una modalidad de la consciencia de Dios. Por esto Spinoza afirma que «*Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios*».<sup>27</sup> Por consiguiente, ser consciente de sí, de Dios y de las cosas, es una y la misma cosa. La trinidad del sabio se reduce a la unidad consciente de la divinidad.

*Université Paris I Panthéon-Sorbonne*

---

<sup>27</sup> *Ética* V, XXIV.

**BIBLIOGRAFÍA**

Descartes, R. (1973-1978). *Œuvres de Descartes*. 12 vols. Eds. Charles Adam et Paul Tannery. Paris, Vrin-CNRS.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. V. Peña (ed.). Madrid, Alfaguara.

Levy, L. (2000). *L'Automate spirituel*, Van Gorcum, Pays-Bas, 2000.

Spinoza, B. (1974). *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. A. Domínguez (trad.). Madrid, Trotta.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. A. Domínguez (trad.). Madrid, Alianza.

(Traducción de Raúl de Pablos Escalante)

**EL CONOCIMIENTO DE LOS PROCESOS  
MENTALES, EN LA DIANA DE LA  
EDUCACIÓN MORAL**

**THE KNOWLEDGE OF THOUGHT  
PROCESSES, THE KEYSTONE  
OF MORAL EDUCATION**

MARÍA-LUISA DE LA CÁMARA

**Resumen**

*La noción de utilidad es un valor clave en la filosofía de Spinoza, al impedir que la conciencia caiga en el individualismo solipsista. El conocimiento humano no se limita a la reflexión intrínseca sobre las percepciones e ideas, sino que es un proceso abierto al mundo de la vida. En ese espíritu, cercano al pragmatismo de C. I. Lewis, Spinoza acuña instrumentos nuevos, relacionales, ejecutivos y mejor adaptados al entorno humano y natural. La conexión entre la educación moral y el conocimiento de los procesos mentales es el primer efecto de ese espíritu pragmatista. Nuestro estudio es una aproximación a la dualidad imaginación/entendimiento desde su funcionalidad educativa. Percepciones e ideas, nociones comunes, conatus, affectus, virtus son los nuevos conceptos con los que Spinoza empaqueta el mundo, las herramientas que dan significado a las pautas de acción de la comunidad. El modelo epistémico tradicional (centrado en la fractura entre sujeto y objeto) deja paso a un modelo*

*diferente centrado en la acción cognitiva: La educación del entendimiento, como base de la educación moral.*

**Palabras clave:** Utilidad, conocimiento, educación moral, conceptos, pasiones, afectos y virtudes, pautas de acción, imaginación/entendimiento, códigos normativos, espíritu pragmático.

### Abstract

*The notion of utility is decisive when interpreting the meaning of human acts, as it impedes the falling of consciousness into solipsism. Human knowledge is not limited by an intrinsic reflection of perceptions and ideas, but rather an open process to the world of life. In this spirit, similar to the pragmatism of C. I. Lewis, Spinoza coins new notions, a lot of them more adapted to the natural and human environment. The first effect of the new attitude is an effective connection between moral education and the education of the understanding. Our study is an approximation of the duality imagination/understanding from its educational function. Perceptions and ideas, common notions, conatus, affectus, virtus are new concepts that Spinoza offloads into the world, and are now the new conceptual packages setting the standards for common life. The traditional epistemic model (centered on the division between subject and object) gives way for a different model centered on cognitive action: Education of the understanding is the keystone of moral education.*

**Keywords:** Utility, knowledge, moral education, concepts, passions, affects and virtues, rules of action, imagination/understanding, normative codes, pragmatic spirit.

### Sumario

1. Introducción – 2. El núcleo del conceptualismo pragmatista y las marcas del pragmatismo en Spinoza – 3. ¿Qué educación? – 4. Ideas y percepciones: Dos regímenes cognitivos, dos estilos de vida – 5. Potencias de la imaginación y potencias de la razón – 6. Percepciones e ideas: su

contribución conjunta a un proyecto educativo de racionalidad y civilidad  
– 7. A modo de conclusión

## 1. Introducción

El final del «De mente»<sup>1</sup> contiene una apostilla acerca de lo útil que resulta para la vida la doctrina sobre el conocimiento y la voluntad deducida en las proposiciones precedentes. Spinoza escribe: «Queda sólo por indicar cuán útil es para la vida (*ad usum vitae*) el conocimiento de esta doctrina».<sup>2</sup> Esta no es la única referencia –ni mucho menos– a la utilidad, pero seguramente es uno de los pasajes mejor argumentados sobre los beneficios que su teoría del conocimiento puede procurar a los hombres tanto para su existencia individual como para la vida social y política.

Las llamadas de Spinoza a la utilidad como el valor central que preside y organiza los proyectos humanos son continuas desde la primera hasta la quinta parte de la *Ética*. El interés práctico del conocimiento se despliega a través de una red de ideas nuevas: la potencia infinita de la sustancia como fundamento ontológico de toda productividad (E 1, pr. 36), la igualdad de potencias en Dios, el deseo como apetito útil para la conservación del ser (E 1, Ap), la doctrina sobre la voluntad (E 2, pr. 49 sch), el *conatus* como esencia del hombre y los afectos como operadores que modifican la relación acción-pasión, la alegría como incremento del *conatus* (E 3, pr. 28), lo bueno en términos de utilidad (E 4, Df 1), la identificación de virtud y ejercicio racional (E 4, pr. 18, sch.), los medios para la conservación del ser (E 4, pr. 20 sch.) y el mejor estilo de vida (E 5, pr. 10, sch.), etc. Estos ejemplos bastan para mostrar la compacta red de significación que envuelve a la noción de *utilidad* en lo que a las acciones humanas se refiere.

---

<sup>1</sup> La *Ética* se cita por la traducción de Vidal Peña, Barcelona, Orbis, 1984. Las restantes obras de Spinoza se citan por las traducciones de Atilano Domínguez en Alianza Editorial reportadas en la Bibliografía. Entre paréntesis figura el volumen y la paginación de *Spinoza Opera*, edición preparada por Carl Gebhardt (1925), Heidelberg, Carl Winters, 1972, 4 v.

<sup>2</sup> E 2 pr. 49 sch; p. 163 (G II, 135).

Pues bien, si tomamos en serio este dato que ve en la noción de utilidad un valor clave de la filosofía de Spinoza, entonces el examen del conocimiento no puede quedar limitado a una reflexión meramente intrínseca acerca de las percepciones y de las ideas.<sup>3</sup> Antes bien, uno de los rasgos que identifica con más claridad su pensamiento es la apertura de la racionalidad al mundo de la vida<sup>4</sup>, lo que aproxima al filósofo al modo de pensar pragmatista en la medida en que sus propuestas ni nacen de una conciencia solipsista ni conducen a ella. Una «filosofía de vida», como es la suya, apuesta por el uso de instrumentos nuevos (como las nociones de idea adecuada, *conatus*, afectos, virtud, acción y felicidad) que facilitan la articulación del horizonte teórico con los requerimientos del mundo cotidiano –de forma parecida al *modus operandi* del pragmatismo.

Estas consideraciones iniciales justifican nuestro propósito, que es el examen del conocimiento en Spinoza a la luz de uno de sus efectos más importantes: la educación; y en esta confrontación será de mucha ayuda la referencia al pragmatismo conceptualista desarrollado por C. Irving Lewis<sup>5</sup> en *Mind and World Order* (1929). Sin embargo, nuestra

---

<sup>3</sup> Desde una perspectiva estrictamente gnoseológica contamos, entre otros, con los excelentes estudios de Wolf, de Dunin-Borkowski, de Martial Gueroult, o de Filippo Mignini.

<sup>4</sup> Sobre la noción de vida común, Spinoza indica lo que es ordinario y la razón por la que es algo ordinario. Cfr. P-F. Moreau (1994). *Spinoza. Expérience et éternité*. Paris, PUF, 108.

<sup>5</sup> En esta línea hay que mencionar algunos ensayos de aproximación de Spinoza al pragmatismo. Sin ánimo de exhaustividad, la relación entre conocimiento y acción ha sido tratada, entre otros, por S. Paul Kashap (1972). «Thought and Action». *Studies in Spinoza*, by S. Paul Kashap (Ed.). Berkeley, University California Press, 332-351; por Olli Koistinen (2009). «Spinoza on Action». *Spinoza's Ethics*, by O. Koistinen (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 167-187; y naturalmente por Gilles Deleuze. Lorenzo Vinciguerra (1999). «Image et signe entre Spinoza et Peirce. Éléments pour une lecture pragmatiste du spinozisme». *Quel avenir pour Spinoza?* Vinciguerra, L. (dir), Paris, Kimé, 1999, 249-272. Desde Peirce - y después de él James y Dewey- el pragmatismo fue primero un método filosófico que permitía la resolución de ciertas tesis epistemológicas insostenibles, como la escisión mente-objetos exteriores. A la gnoseología pragmatista, Peirce ha aportado una teoría reticular del significado; James, la idea de que el conocedor no es un espejo; y Dewey, criticó la relación causal entre el objeto y el cognoscente. Pero será Clarence Irving Lewis quien -aprovechando algunas de esas propuestas- realizó la primera síntesis de una teoría del conocimiento pragmatista.

apreciación tiene un carácter general y no pretende la comparación sistemática de las teorías de Spinoza y C. I. Lewis, lo que sin duda requeriría una justificación más exhaustiva.

## 2. El núcleo del conceptualismo pragmatista y las marcas del pragmatismo en Spinoza

Los pilares fundamentales sobre los que se asienta el pragmatismo epistémico son dos. Ante todo, la tesis central según la cual el conocimiento es una experiencia orientada a la acción. Una clase de acción muy peculiar consistente en otorgar a las cosas significado: «*Only a creature that acts is capable of knowing; because only an active being could assign to a content of his experience any meaning*». <sup>6</sup> Desde esta perspectiva, el conocimiento no consiste en que un sujeto resulte afectado por las cosas exteriores, sino en la actividad mental que confiere significado a las experiencias con vistas a obtener algún provecho. Así entendida, la experiencia cognitiva es una construcción relacional con valor práctico y proyectivo. <sup>7</sup> El análisis distinguirá en esta experiencia un elemento inalterable (lo dado o las cualidades) y otro variable, pues la mente que interpreta lo hace siempre en relación con otras experiencias reales o posibles, desde sus intereses propios, y siempre en un marco conceptual objetivo. Nuestros conocimientos y experiencias se inscriben, sin embargo, en un marco conceptual común que determina una actitud en la interpretación y que puede ser modificado. <sup>8</sup>

En segundo lugar, la idea de que el mundo que conocemos está empacotado en una red de conceptos y nociones que introducen un

---

<sup>6</sup> Lewis, C. I. (1950). *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946), La Salle-Illi., Open Court Publishing Co., 17.

<sup>7</sup> Faerna, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 240.

<sup>8</sup> Cfr. Lewis, C. I. (1956). *Mind and the World Order* (1929), New York, Dover Publications, 50. La experiencia no se transmite tal como se da, sino que implica un significado relacional.

orden preciso y determinado en las experiencias y que procuran inteligibilidad a las acciones. Con esta tesis Lewis se opone tanto al realismo gnoseológico –considerado acrítico– como al escepticismo de raíz idealista. Los conceptos implican pautas de acción establecidas por una comunidad de comportamiento. Detrás de una red de conceptos hay siempre una comunidad viva, de tal manera que –entre varias redes de conceptos posibles (con sus correspondientes significaciones)– no es la experiencia individual, sino los propósitos de uso los que indican cuáles deben prevalecer. Estos conceptos, que procuran soporte y significación a las acciones humanas comunes, son asociados por cada individuo a casos particulares, a otros tantos contenidos informativos, estados de ánimo, valores y situaciones. Y así, aunque la mayor parte de los conceptos que manejamos están ya formados y son patrimonio de la comunidad, pueden sin embargo ser sometidos a procesos intersubjetivos de verificación, validación y modificación. Lewis afirma: «*The significance of conception is for knowledge. The significance of all knowledge is for possible action. And the significance of common conception is for community of action. Congruity of behavior is the ultimate practical test of common undertaking*».<sup>9</sup> La fecundidad del modelo pragmatista se cifra en que facilita la conceptualización, permitiendo anticipar la experiencia futura, y evaluarla en relación con los fines del individuo, así como también realizarla en forma de acción.<sup>10</sup>

En lo que sigue, primero examinaremos las marcas del «estilo pragmatista» de Spinoza, mostrando a la luz de este principio que las cuestiones epistemológicas son para él el núcleo central de toda educación moral y política. Y que el entendimiento y la imaginación –aun fundando regímenes cognitivos diferentes– hacen causa común con el desarrollo creciente de la racionalidad y la civilidad.

Una vez trazada la panorámica del pragmatismo cognitivo de Lewis, atenderemos a aquellos rasgos de la filosofía de Spinoza que, siendo

---

<sup>9</sup> C. I. Lewis, cap. IV, op. cit., 90.

<sup>10</sup> Faerna, A. (1994). *Pragmatismo conceptualista. La teoría del conocimiento de C. I. Lewis*. Madrid, Universidad Complutense, (Tesis Doctoral), 196.



compatibles con ese espíritu, permiten una lectura del conocimiento en clave pragmatista. El primero es el *carácter relacional de su filosofía*, que favorece una antropología naturalista muy alejada de las explicaciones tradicionales. Ese estilo relacional –*sistémico*– considera los enlaces causales de unas cosas con otras, se expresa en términos de funciones y procesos, y se opone a cualquier consideración de los individuos como sustancias. Lo que implica, por ende, la renuncia a explicar los procesos de conocimiento desde la fractura sujeto-objeto.

El segundo rasgo consiste en el carácter adaptativo del conocimiento, de manera que esta actividad resulta beneficiosa para la vida (*ad usum vitae*). Spinoza identifica entendimiento y voluntad y considera que esta doctrina es «de conocimiento absolutamente obligado tanto para la especulación como para ordenar sabiamente la vida» (E 2, pr. 47 sch.). Este contexto teórico proporciona el marco de referencia en el que se inscriben las tesis siguientes que conciernen al modelo epistémico de Spinoza, tesis que bien podrían ser suscritas por un espíritu pragmatista:

§1. *Homo cogitat*. Frente a Descartes, para quien el «yo» es una *res cogitans*, el axioma 2 de la segunda parte de la *Ética* afirma: *homo cogitat*, como una verdad de hecho enseñada por la experiencia común. Si alguien preguntase ¿cómo sabemos que el hombre piensa?, habríamos de responder por los efectos del pensamiento: es decir, porque utilizamos puentes y edificamos casas, aprendemos las ciencias y respetamos las leyes, y también porque experimentamos sentimientos, formamos ideas y creamos instituciones comunes.<sup>11</sup> Ahora bien, aunque los efectos del pensamiento son todas esas cosas, lo que el hombre piensa son ideas. «Una idea –precisa la definición 3– es un concepto del alma, que el alma (*Mens*) forma por ser una cosa pensante». En la *Explicación* Spinoza aclara por qué ha dicho *idea* –en lugar de *percepción*: «Digo concepto mejor que percepción, porque con la palabra *percepción* parece que la mente padece por culpa del objeto. En cambio el *concepto* expresa una

---

<sup>11</sup> Cfr. Gueroult, M. (1974). *Spinoza II. L'Âme (Éthique 2)*. Paris, Aubier-Montaigne, 31. Los axiomas son verdades de hecho enseñadas por la experiencia.

acción de la mente». <sup>12</sup> Lo que indica que el pensamiento es considerado en términos de actividad.

Así pues, partiendo del Axioma: *homo cogitat* y juntamente con la Definición de *idea*, Spinoza pone en marcha un programa epistémico con el que se enfrentará a la tradición escolástica y al idealismo cartesiano. <sup>13</sup> Ambas doctrinas han crecido en, y han consolidado, la fractura filosófica entre un mundo de objetos y una mente hipostasiada. Spinoza desactiva esa vieja gnoseología cuyas claves son la escisión sujeto-objeto, la causación de la imagen por el objeto, el carácter pictural de las ideas. Y disuelve la separación cartesiana entre el entendimiento pasivo y la voluntad activa, de tal manera que el propio conocimiento es ya una *actividad vital* y relacional, que se sirve de categorías sintéticas y dinámicas como *idea*, *conatus*, o *affectus* para poner orden y manejar el mundo. <sup>14</sup>

§2. «*Idea seu anima individui*». El segundo descriptor es la concepción no-sustancialista de la mente. La mente humana es una idea compuesta por otras ideas que cambian constantemente en función de la instalación del cuerpo en el mundo: el filósofo holandés evita el enfoque abstracto de la mente y hace de las ideas modos concretos y determinados del pensamiento. Como: *idea Dei*, *idea attributi*, *idea rerum singularium*; *ideae corporis humanae*; *ideae affectionum*; *idea mentis humanae*; *idea circuli*, *idea Petri*; *idea ideae*; *idea corporis humani*; *idea libertatis*; e *idea modorum non existentium*. De manera análoga escribe Clarence I. Lewis: «Psychologically «human reason» is a

<sup>12</sup> E., p. 102 (G II, p. 85).

<sup>13</sup> Algo similar sucede con la epistemología pragmatista. Cfr. Faerna, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 14.

<sup>14</sup> En la *Ética* se completará el viraje desde los modelos cognitivos anteriores a una explicación epistémica teñida de resolución y centrada en el deseo esencia del hombre (E 3, Aff Def I). Algunos ejemplos son: la *potencia infinita* de la sustancia expresa toda la potencia divina de ser-existir y de pensar-actuar (E 2, pr. 7, cor) productora de infinitas cosas en infinitos modos y de donde proceden todos los efectos de la naturaleza: «Nada existe de lo que no se siga algún efecto» (E 1, pr. 36). Y las categorías relacionales de *individuo compuesto* (E 2, Df. 1), de *idea* y de *conatus* (E 3, pr. 6).

very remote abstraction; if the conception is to be retained its aura of the transcendental needs to be removed».<sup>15</sup>

Los modelos tradicionales del conocimiento, de corte analítico, habían desgajado sujeto y objeto y, por añadidura, distinguían en el interior de la mente facultades distintas –deslindando la voluntad del intelecto. Aristóteles ya había sentado de forma irreversible la disociación entre teoría (o contemplación), aplicación a la praxis y producción técnica. Spinoza rechaza ese marco conceptual: une voluntad y entendimiento y reúne en la «idea adecuada» todos los activos humanos que conciernen, a la vez, a la utilidad (actividad técnica), al grado de satisfacción (actividad práctica) y a la verdad (actividad teórica).<sup>16</sup> Lo que es compatible con su defensa del *conatus* como un impulso vital que mueve a los hombres a manipular conceptos, a realizar operaciones simbólicas y a ejecutar construcciones materiales en procura de su *felicidad* individual y colectiva. De forma similar Lewis considerará, siglos después, que la mente determina de alguna manera el orden de la realidad en cuya construcción interviene.<sup>17</sup>

Así, gracias al conocimiento, los hombres trascienden la positividad y la inmediatez de los datos: pues la imaginación permite asociar una idea presente con el pasado y con el futuro; la razón hace posible el conocimiento de las causas y efectos de las ideas. Y la *experiencia* vivida reúne y aglutina todas las actividades individuales y compartidas de los hombres.<sup>18</sup>

§3. Las modificaciones teóricas examinadas en los dos apartados anteriores llevan aparejado un cambio de valores. Uno de ellos se refiere a la función vital del conocimiento, que asocia dicha tarea a la obtención

---

<sup>15</sup> *The Mind of the World Order*, IV, 93.

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 27.

<sup>17</sup> *The Mind and the World Order*, VII, 221.

<sup>18</sup> Cfr. Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF.

de beneficios, así como también a la utilidad individual y colectiva.<sup>19</sup> El otro afecta a la noción de verdad. Veamos esto con algún detalle.

El proceso cognitivo consiste en una red de significados conceptuales que se une al flujo continuo de actividad mediante el cual los hombres se relacionan con otros hombres y con el entorno cambiante. Los procesos cognitivos se orientan a la conservación del individuo, facilitando su optimización. Además los hombres pueden también –desde sus convicciones– modificar el mundo y los valores que lo regulan. Observar y recordar, imaginar, medir, comparar o razonar son acciones específicas del obrar *cognitivo*. Pero también lo es sentir y desear, alegrarse o entristecerse. Pues para Spinoza todas las afecciones implican alguna idea: «Los afectos del ánimo no se dan si no se da en el individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.» (E 2, Ax. 3).<sup>20</sup> Entonces tener una teoría es disponer de una práctica. Por donde se comprende la importancia de servirse de nuevos instrumentos conceptuales.<sup>21</sup>

En cuanto al otro de los valores del conocimiento, la noción de verdad, conviene recordar que no se define como la concordancia entre el contenido del juicio y la realidad extramental. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* la idea verdadera no necesita ningún certificado externo que la garantice. Y en la *Ética*, el fundamento ontológico de la adecuación es el pensamiento divino: «Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta, no decimos otra cosa sino que se da una idea adecuada y perfecta en Dios, en cuanto constituye la esencia de nuestra alma y por consiguiente no decimos sino que tal idea es verdadera» (E 2,

---

<sup>19</sup> Cfr. Lewis, C. I. (1950). *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946), La Salle-Illi., Open Court Publishing Co., 12.

<sup>20</sup> E. p. 103 (G II, pp. 85-86). Así, Spinoza definirá el afecto de *tristitia* como idea concomitante *nostrae imbecillitate*; la *laetitia* como *idea causae internae*; el *gaudium* como *idea seu anima individui*; los *boni et mali* son *ideae laetitiae vel tristitiae*, etc.

<sup>21</sup> Russell, B. (1983). *La perspectiva científica*. Madrid, Sarpe, 127. «Todo es un instrumento. Si se pregunta lo que es un instrumento, la respuesta será que es un instrumento para la fabricación de instrumentos, que a su vez harán instrumentos aún más poderosos, y así sucesivamente hasta el infinito».

pr. 34, dem).<sup>22</sup> Y la validez de las ideas depende de la producción de un determinado *ordo rationis* que genera una serie de efectos estimables *ad usum vitae*.

Lo dicho hasta aquí ha dejado de manifiesto ciertos valores—como la actividad ideativa, la utilidad y eficacia, la ejecutividad<sup>23</sup>— que acercan a Spinoza al espíritu del pragmatismo. Percibir imágenes, pensar ideas: en eso consiste la productividad cognitiva, haciendo causa común con el apetito y los intereses humanos en orden a solventar las dificultades de la vida.

### 3. ¿Qué educación?

En la filosofía spinozista la educación no ha sido objeto de una atención sistematizada. Las referencias de Spinoza a la educación son escasas y dispersas, al tiempo que sus observaciones resultan claras y pertinentes siendo sugeridas desde la propia experiencia o basadas en vivencias cercanas. Por su parte, los comentaristas contemporáneos han ensayado diferentes vías de aproximación a esta materia. Entre los autores que tratan la problemática educativa, Mauricio Enríquez<sup>24</sup> ha destacado la importancia de los fines de la educación—especialmente la libertad de pensamiento—. La necesidad de una educación moral y ética en el seno familiar con vistas a la formación de la libertad de pensamiento en los individuos también ha sido objeto de estudio por Ángela de Sosa.<sup>25</sup> Mientras que Luis Ramos-Alarcón<sup>26</sup> incide en la propuesta de un modelo

---

<sup>22</sup> E. p. 140 (G II, p. 116).

<sup>23</sup> En cambio no hay sitio para la escisión sujeto-objeto, para la teoría de las facultades, la noción de voluntad libre, la fragmentación mente-exterioridad. Confr. Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus*. Ciempozuelos (Madrid), Tierradenadie, 51. El hombre no es propiamente el sujeto de conocimiento sino de reconocimiento. El auténtico sujeto, funcional y estratégico es el *conatus*.

<sup>24</sup> «Comentarios spinozistas en torno al problema de la educación». *Agora*. Blogspot.

<sup>25</sup> «La actualidad educativa del pensamiento de Baruch Spinoza», *Fermentario*, V 1, N. 8 (2014), <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy> [Consultado: 21/10/2016].

<sup>26</sup> «Aproximaciones a la educación moral en Spinoza» (Ponencia en un Congreso sobre bioética celebrado en 2007) [Doc. PDF. [www.galeón.com](http://www.galeón.com). Consultado: 21/10/2016]

alternativo frente al modelo tradicional donde padres y profesores se limitaban a aplicar un código de premios y castigos. También María Luisa Ribeiro Ferreira ha examinado la problemática, pero desde el ángulo del dilema enseñar-investigar<sup>27</sup>; y Yamila A. Montenegro ha optado por dar un tratamiento político a la educación, centrándose en los valores cívicos de la ciudadanía democrática.<sup>28</sup>

Todos los estudios sobre la cuestión educativa en Spinoza apoyan sus argumentaciones en apenas media docena de brevísimos pasajes en los que aparece el término *educación*. Estas breves referencias se encuentran en el *Tratado de la reforma del entendimiento*<sup>29</sup> (Necesidad de la educación de la infancia), el *Tratado teológico-político*<sup>30</sup> (Importancia de la experiencia y necesidad de adaptar *ad captum vulgi* las doctrinas abstractas), el *Tratado político*<sup>31</sup> (La enseñanza pública de ciencias y artes en un estado aristocrático reprime los talentos) y en la *Ética*<sup>32</sup> (E 3, Af. Def. 27 Ex: La educación moral de los padres sobre los infantes estimula y reprime determinadas conductas asociándolas a un sistema afectivo basado en la tristeza y la alegría). Estos pasajes, suelen ser completados con otros datos de carácter autobiográfico, como la formación ortodoxa religiosa recibida por Spinoza antes de ser expulsado de la Sinagoga de Ámsterdam (Biografía de Lucas), su instrucción en latín y en los clásicos junto a van den Enden (Biografía de Colerus I y II), el aprendizaje autodidacta de la medicina en los libros<sup>33</sup> (el Catálogo de la Biblioteca de Spinoza muestra gran variedad de libros), y la Carta 48 a J. Ludwig Fabritius (1673), en la que el filósofo rechaza de manera amable pero decidida un puesto de profesor de filosofía en la Universidad

---

<sup>27</sup> «Espinoza. O dilema ensinar/investigar», en *Ensinar filosofia? O que dizem os filósofos*. (2013). Lisboa, CFUL, 102-107.

<sup>28</sup> «Democracia, educación cívica y cultura», *Universitas*. N. 18 (2013), 41-58.

<sup>29</sup> *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 80 (G II, p. 9).

<sup>30</sup> TTP cap. V, p. 161ss (G III, 77ss).

<sup>31</sup> TP cap. VIII, § 49, p. 198 (G III, p. 346).

<sup>32</sup> E 3, Af. Def. 27 Ex, p. 234 (G II, p. 197).

<sup>33</sup> Cfr. Vuilliard, P. (1934/2012). *Spinoza, d'après les livres de sa Bibliothèque*. France, Malassis.

de Heidelberg. Todo lo cual conforma la imagen de alguien que quiere ser responsable de su propio proceso educativo, y permite hacerse una idea de la importancia que tiene, para Spinoza, el pensamiento libre en la vida común, defendiendo su práctica desde la infancia hasta la vida adulta.

Así pues, cada individuo conforma su identidad administrando su pensamiento en el marco de un régimen político dispuesto a respetarlo. En su juventud Spinoza pagó un precio por defenderlo y en el *Tratado teológico-político* (1670) lo sustenta con argumentos. Sin necesidad de otros pormenores, puede decirse que efectivamente hay en Spinoza una propuesta educativa en valores cívicos. Pero ahí no se agotan las reflexiones de nuestro filósofo en materia de educación.

Un par de tesis sobre la salud corporal y la buena gestión de los afectos comunes nos ayudarán a comprender que dos propuestas de raíz hipocrática pueden ser aplicadas al ámbito de la educación.<sup>34</sup> En primer término, y por lo que a la conservación de la salud del cuerpo se refiere, resulta enormemente significativo el capítulo 27 de la cuarta parte de la *Ética*. Las cosas que están fuera de nosotros son extremadamente útiles para la conservación de nuestro cuerpo. Y como éste está compuesto de muchísimas partes de diferente naturaleza, para nutrirlo como es debido se necesitarán alimentos continuos y muy variados. Esta idea de que la nutrición tiene que ser rica, y sometida a hábitos higiénicos disciplinados, está íntimamente conectada con una tesis hipocrática fundamental según la cual la salud consiste en el equilibrio delicado de los humores corporales—equilibrio que depende de las cosas no-naturales, la primera de las cuales es el régimen alimenticio.<sup>35</sup> Y este es, según yo, el modelo educativo

---

<sup>34</sup> Ya hemos probado la influencia en Spinoza de la tradición médica clásica de raíz hipocrático-galénica en otros trabajos. Especialmente en «*Medicina mentis* y salud corporal en Spinoza», *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, J. Carvajal, M. L. de la Cámara (Ed), Hildesheim, Georg OLMS Verlag.

<sup>35</sup> *Sobre la medicina Antigua. Tratados hipocráticos* I. (1983). Madrid, Gredos, 162. Para ser médico no importa saber qué es el hombre sino qué es en relación con lo que come y bebe, con sus hábitos concretos. Y también en *Tratado sobre la Dieta* I se dice que la propia naturaleza «...novit. Desidens conatur resugere, currens conatur requiscere & alia eiuscemodi natura habet quae medicina sunt».

que inspira las prácticas de Spinoza consigo mismo: Continuos y variados son los estímulos que busca, diversas sus lecturas, diferentes los problemas, plurales los casos examinados y los experimentos para la instrucción de su mente. . . Y en general de toda mente, que por ser idea del cuerpo también es enormemente compleja y diversa. Lo que justifica la insatisfacción que siente ante los modelos educativos –religiosos o culturales– reductivos, dogmáticos y codificados – tal como los ha sufrido él mismo o sus próximos. Esa ansiedad que demanda ser temperada explica textos como los que hemos citado más arriba.

La segunda tesis de raíz hipocrática es la idea de que la causa de la enfermedad no debe ser extirpada por sistema, siendo preferible procurar la regeneración de las fuerzas naturales, es decir, el recurso a la *vis medicatrix naturae*. Esta idea resultará clave en la cuarta parte de la *Ética*, donde es presentada como contenido del Axioma único, sin el cual no puede haber salida de ningún régimen de servidumbre, individual o colectivo. Así pues, para curar un daño es preferible –en lugar de sangrar– equilibrar los humores, confortar el organismo, regenerar el órgano afectado. Otro tanto puede decirse de la educación sentimental en Spinoza: no persigue la supresión de las pasiones ni la condena de los vicios, antes bien se propone comprenderlos como cosas naturales, por sus causas y propiedades, conocer su fuerza y su potencia. Hay un pasaje evangélico que dice algo parecido. Conviene no arrancar la cizaña, pues podría también desaparecer el trigo. Spinoza no recomienda erradicar el error, sino conocerlo a partir de la formación de series de ideas adecuadas. Ni tampoco ordena practicar una sangría para extraer los afectos pasivos, sino su transformación en pasiones alegres que terminen regenerando la potencia de existir-actuar del individuo.

Desde esta perspectiva habría que matizar una conocida tesis de José A. Marina acerca de la insuficiencia de la educación sentimental –sobre la base de que la psicología afectiva no es una disciplina normativa–. La educación sentimental es sólo una de las vías que llevan al comportamiento adecuado, vía que debe ser completada con una



educación ética en la virtud y en el deber.<sup>36</sup> Sin embargo, la dualidad facticidad (de la psicología)/normatividad (ética) en Spinoza, es en mi opinión un falso dilema. Con todo, una lección fecunda puede extraerse del planteamiento del filósofo español: que la psicología de los afectos tiene que inscribirse dentro de un marco teórico más amplio. En eso estoy de acuerdo. Y si bien José Antonio Marina no renuncia a una «educación ética» *stricto sensu*, Spinoza abre la puerta a otra vía diferente al afirmar que el conocimiento de los procesos mentales está en la diana de la educación moral. Esa conexión y dependencia de la educación moral respecto del conocimiento es lo que vamos a desarrollar en los apartados que siguen.

#### 4. Ideas y percepciones: Dos regímenes cognitivos, dos estilos de vida

La transformación del modelo cognitivo tradicional operada por Spinoza queda reflejada en el léxico. Nosotros nos limitaremos aquí a señalar algunas ocurrencias. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* se designaba al conocimiento en general con el término *percepciones*. *Perceptio* –y las formas *perceptiones/perceptionibus*– significaban en aquella obra *cualquier conocimiento*, es decir, la información acerca de algo en alguien. El término *percepción* recubría una amplia fenomenología, descrita y clasificada<sup>37</sup> en cuatro grupos

---

<sup>36</sup> Cfr. *Ética para náufragos*. (1995). Barcelona, Anagrama; *Diccionario de los sentimientos*. (2000). Barcelona, Anagrama; «Precisiones sobre la educación emocional», *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, n. 54, 2005, 27-44.

<sup>37</sup> Spinoza no oculta que su interés está en la descripción de los conocimientos y en su clasificación (*cohibere, distinguere, percipiantur*) para, a partir de la información sobre las propiedades de cada uno de esos modos de conocimiento, escoger el modo mejor de percepción, el que más se ajusta al fin que persigue (implementar su naturaleza): «El mismo orden que por naturaleza seguimos exige para ello que recoja aquí todos los modos de percibir que he empleado hasta ahora para afirmar o negar algo con certeza a fin de elegir el mejor de todos y que comience a la vez a conocer mis fuerzas y la naturaleza que deseo perfeccionar» (TIE, p. 81).

atendiendo a la manera de ser obtenida: de oídas, por experiencia vaga, propiedades obtenidas mediante deducción y deducción de una esencia real.

*Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo arbitrario. Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, una experiencia que no es determinada por el entendimiento... hay la percepción en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa pero no adecuadamente... hay finalmente la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa.*<sup>38</sup>

El propósito de esta clasificación era distinguir la *idea vera* de las restantes percepciones.<sup>39</sup> El empleo por Spinoza del sustantivo «percepciones» nos retrotrae a Descartes. Este filósofo (*Principios de la filosofía* I, § XXXII) distinguía dos modalidades del pensamiento: la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad. Sentir, imaginar y entender son diversos «modos de percibir». Pero además hay otros pensamientos –las ideas innatas– que nacen espontáneamente de la fuerza de la razón. Reproducimos el pasaje completo:

Todos los modos de pensar que observamos en nosotros, pueden ser referidos a dos formas generales: una consiste en percibir mediante el entendimiento y la otra en determinarse mediante la voluntad. De este modo, sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles sólo son diferentes modos de percibir; desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son diferentes modos de querer.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *Tratado de la reforma del entendimiento*, 81-82 (G II, p. 10).

<sup>39</sup> El mismo lenguaje será utilizado en 1666. En la Carta 37 dirigida a Bouwmeester, Spinoza se refiere a un método para «dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas», sin necesidad de alcanzar un conocimiento de la mente por su primera causa. Basta con una descripción de las percepciones: *Correspondencia*, p. 256 (G IV, p. 188).

<sup>40</sup> Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*. (Introducción, Traducción y Notas de G. Quintás). Madrid, Alianza Universidad, 40-41.

Comparando el texto de Spinoza (en el que *percepciones* designa cualquier conocimiento) con el extracto cartesiano, podemos constatar que aquél se mantiene en el terreno del filósofo francés -aunque sin aceptar la separación entre el entendimiento que conoce y la voluntad que juzga. La *Ética* impulsará un giro radical en la epistemología, sustituyendo el registro léxico de la *percepción* por el registro de las *ideas*. Ahora bien, nos preguntamos, ¿cuál puede ser la importancia de ese cambio de registro?

Una posible respuesta apunta al deseo spinozista de ruptura con la tradición epistémica, debido a su desacuerdo radical con el modelo representacionista de la escolástica (abiertamente pasivo) y con el modelo cartesiano que consideraba al entendimiento como no ejecutivo –apoyándose en la separación entre el entendimiento y la voluntad. En efecto, el instrumento central de la teoría spinozista del conocimiento son las ideas, nudos de una red conceptual tejida con los hilos del *conatus*: «Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma forma por ser cosa pensante» –se afirma en E2, Df 3 anunciando la productividad del modelo–. Con ello Spinoza no se está refiriendo a la actividad mental de un sujeto hipostasiado, vuelto sobre sí mismo, sino a la productividad de un sistema relacional que ve en la mente humana una parte del atributo infinito pensamiento, y en las ideas una parte de la mente. La identificación de entendimiento y voluntad con que finaliza la segunda parte del *De mente* representa el punto álgido de su programa de transformación de la epistemología.

El vocabulario de la *Ética*, centrado en el sustantivo *ideas*, discurre en paralelo con la reserva progresiva de Spinoza respecto al término *percepciones*. Efectivamente, mientras el verbo *percipere/percipi* se emplea con el significado de conocer en general<sup>41</sup>, el sustantivo

---

<sup>41</sup> *Percipere* mantiene el significado general de conocer en varios pasajes. En E 1 define el atributo como lo que el entendimiento «percibe» de la sustancia. En E 2, pr. 54 dem, dice refiriéndose a la razón: «De natura rationis est res vere percipere» e igual en el Corolario II que le sucede. En E 2, pr. 40 sch 2 Spinoza escribe: «nos multa percipere». En un sentido análogo la fórmula: «non potest clare et distincte percipi» (E 3, pr. 3 sch.).

*perceptiones* recibe un uso polémico asociado a la gnoseología de Descartes. Así sucede en E 2, pr. 49, con motivo del rechazo de la tesis que concedía a la voluntad mayor amplitud que al entendimiento, o al negar la suspensión del juicio.<sup>42</sup> Y también en el Prefacio de la quinta parte de la *Ética* en el contexto de la noción pasiones del alma.

Así pues, desde la segunda parte de la *Ética* el sustantivo *perceptiones* queda asociado al conocimiento de primer género, que Spinoza llama *opinión o imaginación*. Así aparece, por ejemplo, en el segundo Escolio de la proposición 40: «1º. Ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, & sine ordine ad intellectum repraesentatis (vid. Coll. Prop. 29 huius): & ideo tales *perceptiones* cognitionem ad experientia vaga vocare consuevi». De donde se colige que el empleo del término *ideas* en la *Ética* no es un capricho errático, sino una decisión del filósofo para distinguirlas de *percepciones* –reservando, al mismo tiempo, este término para designar el conocimiento fragmentario y pasivo de la imaginación. Spinoza se sirve pues de estos dos registros léxicos, *percepciones* e *ideas*, para significar dos regímenes epistémicos. El registro de las *percepciones*, característico de la herencia recibida, está presidido por la fragmentación sujeto-objeto y por un representacionismo pasivo. El de las *ideas* productivas, es el régimen cognitivo de la racionalidad propuesto por él. En él la pasividad de los *modi imaginandi* propia del primer género de conocimiento se contrapone a la actividad de la razón. Spinoza exhorta a sus lectores: «Empiezo pues por lo primero y advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto del alma, y las imágenes de las cosas que imaginamos»<sup>43</sup> (E 2, pr. 49 sch.).

## 5. Potencias de la imaginación y potencias de la razón

Imaginación y razón no son facultades del alma, sino géneros de conocimiento, es decir, una configuración de ideas precisa y determinada. Las ideas en cuanto referidas a Dios son todas verdaderas (E 2, pr. 32)

---

<sup>42</sup> E. p. 162 (G II, p. 134).

<sup>43</sup> E. pp. 158-159 (G II, p. 131).

y se rigen por la misma necesidad (E 2, pr. 36), mientras que, referidas a los hombres, pueden ser adecuadas e inadecuadas. La epistemología spinozista, al igual que su ontología, penaliza la parcialidad<sup>44</sup> y la escisión de una idea respecto a la idea que la ha causado. Por el contrario, premia la eficacia y productividad de las ideas racionales.

La primera fase de ese programa había tenido lugar a propósito de la noción de cantidad (E 1, pr. 15 sch.) y también en el Apéndice –al llamar *modi imaginandi* a los oscuros prejuicios con que habitualmente explica el vulgo la naturaleza. Pero es en el *De mente* (pr. 17, sch; pr. 25-26 dem.) donde la imaginación se explica como una afección que envuelve al cuerpo propio en relación con otro cuerpo considerado como presente. Lo que caracteriza a esta figura cognitiva es la presencialidad y parcialidad del ideado en la idea-mente. En efecto, la mutilación y el desorden caracterizan al conocimiento inadecuado (pr. 28 y 29): «En virtud de todo lo antedicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: primero, a partir de las cosas singulares que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento»<sup>45</sup> –dice Spinoza en el Escolio 2 de la pr. 40–. Este conocimiento es causa de falsedad, aunque en sí mismo no contenga error (pr. 51). Por el contrario, productividad, adecuación y orden intelectual –en una palabra «ejecutividad»– conciernen a la razón. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿qué significa esa «ejecutividad» del entendimiento en el plano teórico y práctico? ¿Cuáles son sus efectos?

Antes de proseguir, recapitulemos. Por una parte, Spinoza ha desustancializado tanto al cognoscente («El alma es un cierto y determinado modo de pensar», E 2, pr. 48 dem) como a la cosa conocida: idea e ideado son *modos finitos del atributo pensamiento* sin causación directa por parte del objeto. Por otra parte (en E 2, pr. 7, sch.), el conocimiento es introducido en la dinámica del sistema: desde la *idea de Dios* en el

---

<sup>44</sup> En el TIE las ideas confusas son parciales porque no representan la totalidad conocida; mientras que en la *Ética* son «mutiladas» porque no encierran su causa adecuadamente.

<sup>45</sup> E. p. 146 (G II, p. 122).

entendimiento infinito, a las ideas que *se siguen* de ella, con idéntico orden y conexión que los modos extensos se siguen en la extensión. Por eso las ideas son verdaderas y adecuadas en cuanto referidas a Dios (pr. 34 y 36; pr. 4, sch.II; pr. 42). La objetividad lógica de las ideas adecuadas es fruto de su inserción en el sistema. Pero su eficacia depende de la realización de un itinerario.

Dentro de este cuadro general, la imaginación pretende en vano ser el reflejo especular del mundo. El modelo tradicional de conocimiento (conocimiento sensible, el entendimiento paciente y la intuición intelectual) estaba cortado por ese patrón. Descartes intentó modificarlo sin aceptar los cambios que pudiesen afectar al libre albedrío de la voluntad.<sup>46</sup> Spinoza no tiene ese problema. Para Spinoza el conocimiento de imaginación tiene una raíz individualista y se nutre de ella. Las imágenes envuelven la idea del cuerpo propio (tomado aisladamente) y la representación parcial de la cosa: el encuentro de estos modos atomizados produce una noción mutilada, inadecuada y confusa. «El alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo un conocimiento confuso y mutilado» (E 2, pr. 29 cor. y sch.).<sup>47</sup>

La industria imaginativa desarrolla una intensa productividad afectiva. De la asociación de una imagen dada con la imagen de un ser humano, nace el asombro (E 3, Def. Aff. IV<sup>48</sup>), y pasiones como el desprecio (DefAff. V), o la irrisión (DefAff. XI). Y si bajo el régimen imaginativo

---

<sup>46</sup> Para Descartes el error nacía de una voluntad libre que juzga sin conocer clara y distintamente los datos percibidos. Spinoza cambia ese esquema y no acepta que la voluntad libre sea causa del error. El filósofo no está dispuesto a aceptar *los efectos* de esa noción de libre albedrío en la vida humana: ni tampoco las nociones de pecado y culpa derivadas de él. Toda idea implica afirmación y negación, el entendimiento y la voluntad se identifican. Y el error ya no es una propiedad de las percepciones, sino que el nombre que damos a una carencia o limitación que da por objetivamente verdadero lo que afecta a un sujeto aislado.

<sup>47</sup> E. p. 137 (G II, p. 114).

<sup>48</sup> E. p. 228-ss (G II, p. 191ss).

se inserta la imagen de uno mismo como impotente, «esa imaginación lo conforma de tal manera» que puede llegar a incapacitarlo para hacer cosa alguna (Def Aff. XXVIII). En general, si alguien imagina que es despreciado por todos a causa de su debilidad, caerá enseguida en la abyección. En cuanto a la gloria y la vergüenza, la frustración, la emulación o el arrepentimiento son afectos propios de un régimen pasional originado en el régimen cognitivo de la imaginación. A su vez los afectos pasivos –como el miedo o el odio– pueden alterar nuestra percepción de las cosas, produciendo nuevas ideas inadecuadas que darán lugar a un estilo de vida impotente y débil.

Ahora bien, ¿cómo repercuten las imágenes en el actuar humano? Un hombre en el que prevalecen las afecciones –las imágenes picturales– es alguien proclive al individualismo, pero dispuesto a la imitación afectiva y a la reproducción automática de normas, lo que desemboca en conductas intolerantes y fanáticas. La imaginación es un régimen teórico-práctico inclinado a la servidumbre. Que alguien apetezca muchas cosas o que tenga una ambición ilimitada de poder, riquezas y honores, no significa que sea más activo. Todo lo contrario: cuanto más zarandeado por la opinión y las imágenes de las cosas es el hombre, más dispuesto a creer en la contingencia y otras supersticiones está, y más su vivir y su actuar discurren en estado de afectación corporal tiranizado por su *cupiditas*. En el *Tratado teológico-político* se identifica este registro pasivo con el estado o imperio de la *sola naturaleza*<sup>49</sup>, en el que los hombres son movidos por su apetito a vivir y desear todo lo que «su» naturaleza les dicta. Spinoza escribe: «(...) todos nacen ignorantes de todas las cosas, y antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación».<sup>50</sup> El filósofo evoca el libro de los *Proverbios* donde consta que la ignorancia es el «suplicio de los necios», que agita su alma bajo afectos contrarios sin paz ni descanso.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Cfr. Pineda, V. M. (2015). *El temor y la esperanza. La filosofía política de Spinoza*. Buenos Aires, Biblos.

<sup>50</sup> TTP, XVI, p. 333 (G III, p. 190).

<sup>51</sup> op. cit. IV, p. 147 (G III, p. 66).

Y, al penetrar en el terreno de lo social, la situación descrita se vuelve más compleja a medida que la «miopía» propia del régimen perceptivo impregna el *ingenium* de todo un pueblo. Las ambiciones, los sueños, los recuerdos y los deseos contingentes de los hombres doblan aquel régimen cognitivo dominado por la pasividad bajo la ley psicológica de la imitación afectiva. El imaginario social, potencialmente conflictivo, del vulgo se nutre de opiniones y creencias<sup>52</sup> en las que se representa a un Dios antropomórfico, a una naturaleza pregnante de fines y a una voluntad humana dotada de libre albedrío. En general, todas las imágenes son portadoras de significantes recibidos acríticamente por lo que se sedimentan en los hábitos de un pueblo en forma de usos y costumbres automáticos, que norman la vida colectiva desde el egoísmo intolerante, la superstición y el fanatismo. Así es como el sistema conceptual común, en el que se inscriben los significantes imaginarios individuales y colectivos (incluida la filosofía recibida), llega a ser un instrumento de control social (ideología). Una sociedad dominada por pasiones tristes como el odio, la envidia, la confrontación o el miedo es terreno abonado para la desconfianza y el aislacionismo disgregadores del cuerpo social. El *Tratado político* (cap. V, § 4) denomina a este género de vida común «desierto» (*solitudo*) que no «ciudad» (*civitas*). Se trata de un escenario potencialmente conflictivo al que contribuyen los usos educativos de los padres, las prácticas de las academias públicas y las exigencias normativas de los grupos religiosos.

Dicho en otros términos, el régimen de la imaginación no es un discurso mudo ni está «en modo silencio», sino que acompaña las experiencias cotidianas de los hombres llevando a la sociedad –por una educación mal entendida– a su autodestrucción. Y aunque la imaginación no sea falsa en sí misma, su parcialidad hace de las imágenes un operador que bloquea<sup>53</sup> los avances hacia la racionalidad, condicionando la instauración

---

<sup>52</sup> Cfr. Espinosa, F. J. (1992) «El papel de la razón en la Ética de Spinoza», en *Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*. A. Domínguez (coord.). UCLM, Cuenca, 1992, 249-255.

<sup>53</sup> Confr. Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets, 110.



de otra sociedad más excelente. Por el contrario, el *régimen del entendimiento* es relacional y ejecutivo y facilita un subsistema *cognitivo activo* forjado mediante agrupaciones de ideas adecuadas que facilitan la construcción de un sistema normativo dotado de significantes nuevos y liberadores. En el plano psicológico, una mente que se conoce a sí misma adecuadamente, por el hecho de expresar su potencia de obrar, se alegra (E 3, pr. 58).<sup>54</sup> Y de aquella alegría nacerán otros afectos activos asociados con la alegría y el deseo, afectos como el amor, la generosidad o el contento de sí: el régimen afectivo que corresponde al conocimiento adecuado es la *fortaleza de ánimo* –virtud imprescindible en la vía que conduce hacia una existencia más racional. De tal manera que el conocimiento racional se acompaña de un estilo de vida sabio y prudente. Spinoza invocaba la sabiduría de Salomón al celebrar en el *Tratado teológico-político* la felicidad del «hombre que ha hallado la ciencia y... que descubre la inteligencia»:

Según el pensamiento de Salomón, la felicidad y la tranquilidad de quien cultiva el entendimiento natural no depende pues del poder de la fortuna (es decir, del auxilio externo de Dios), sino principalmente de su propia virtud interna (o auxilio interno de Dios), en cuanto que ese tal se conserva sobre todo, *vigilando, actuando y deliberando correctamente*.<sup>55</sup>

Por lo que a la perspectiva transindividual se refiere, la multitud que se une en torno a los afectos activos de alegría, amor, amistad o por un interés común, será capaz de realizar negocios comunes, de sellar consensos, y de avanzar hacia formas civilizatorias cada vez más racionales y estables. Y esos sentimientos alegres comunes engendran nuevas ideas adecuadas que, a su vez, producirán ciencia y no superstición.

En resumidas cuentas, el análisis del conocimiento llevado a cabo por Spinoza en el *De mente* distribuye el conocimiento en dos sub-

---

<sup>54</sup> E. p. 224 (G II, p. 187).

<sup>55</sup> TTP, IV, p. 149 (G III, p. 68). Subrayado nuestro.

sistemas –percepciones e ideas– opuestos entre sí. Se trata de dos regímenes diferentes<sup>56</sup>, tanto en el plano intrínseco del conocimiento como en los efectos prácticos sobre la vida humana individual y social. La apuesta educativa de Spinoza se cifra en la progresiva sustitución de un sistema teórico representacionista generador de servidumbre, sin por ello fundamentar el conocimiento en un punto arquimédico como hiciera Descartes.<sup>57</sup>

Mas, ¿cómo se hacen sentir los efectos de este giro epistémico en la educación del hombre? Recordemos que para el pragmatista C. I. Lewis el conocimiento es una función vital dotada de significado teórico-práctico: «*We cannot finally escape the fact that ethics and epistemology and the theory of meaning are essentially connected. And while is ethics which is the capstone, the foundations must be laid in the examination of meaning*». <sup>58</sup>

Lewis distingue entre el significado objetivo (o intensión) de los conceptos y la génesis subjetiva de las ideas en función de la mente individual de cada sujeto. La comunidad de significación no puede disolverse en una pluralidad de sensaciones individuales. Una cosa son los significados mentales subjetivos, otra bien distinta el significado objetivo de los conceptos. El aspecto subjetivo es in-eliminable pues

---

<sup>56</sup> Sin embargo, la conexión teoría-práctica no debe ser entendida en el sentido que la praxis ratifica lo dicho en la teoría, sino como que la filosofía de Spinoza ha puesto en juego un dispositivo extraordinario como marco teórico-práctico donde se inscriben las acciones humanas que son a la vez cognitivas, técnicas y prácticas.

<sup>57</sup> Cfr. Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia, U. Pennsylvania Press, 16. El autor habla de «Cartesian anxiety». En cuanto a C. I. Lewis, el error del racionalismo y empirismo ha sido pensar por separado la mente y el objeto externo, cuando en realidad los datos (*qualia*) son seleccionados desde la propia actitud interpretativa del cognoscente. Lewis distingue en la experiencia cognitiva un elemento invariable y dado y otro variable en función de una comunidad de significado y de intereses. Los conceptos introducen orden y regularidad en el conocimiento de una comunidad, y son escogidos pragmáticamente: «Our method of understanding experience is to segregate as «reality» that part which is orderly in the required fashion, the rest is understood by being labelled «unreal», *Mind and the World Order*, 349.

<sup>58</sup> C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* , Pref. VII.

depende de cada individuo, es variable y depende de su cuerpo, de sus aprendizajes previos, y del contexto. Mientras que los significados objetivos se expresan en una red de conceptos que pueden ser definidos y que serán utilizados según las pautas comunes de acción. La tarea del filósofo es conocer estos conceptos objetivos y hacer explícito el esquema de ordenación que introducen en el mundo. Y también le compete evaluar críticamente ese instrumental conceptual y depurarlo en relación a nuevos fines.<sup>59</sup>

Pero, ¿no es este también el proyecto anunciado por Spinoza en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*?

## 6. Percepciones e ideas: su contribución conjunta a un proyecto educativo de racionalidad y civilidad

De lo dicho hasta aquí se desprende el primado de las ideas adecuadas y del entendimiento frente al imaginario. Efectivamente, el hombre de ánimo fuerte se esfuerza «en concebir las cosas tal como son en sí» apartando de su existencia las pasiones que *se oponen* al conocimiento verdadero: como el odio y la ira, la envidia, la burla y la soberbia (E4, pr. 73, sch.). En este sentido Pierre-François Moreau previene contra los intentos de minimizar la ruptura entre el conocimiento de imaginación y las ideas adecuadas.<sup>60</sup> Ahora bien, me parece un error abordar la dicotomía imaginación-entendimiento como si se tratase de dos frentes antagónicos que combaten el uno contra el otro. «Las imaginaciones que engañan al alma –escribe Spinoza–, ya revelan la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o disminución en su potencia de obrar, no son contrarias a lo verdadero»<sup>61</sup> (E 4, pr.1, sch.) y no son eliminadas por la presencia de la verdad en cuanto tal, sino eclipsadas por otra imagen

---

<sup>59</sup> C.I. Lewis, *Mind and the World Order*, 271.

<sup>60</sup> Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 251.

<sup>61</sup> E. p. 252 (G II, p. 211-212).

más fuerte que la primera. Resituemos pues la dualidad imaginación/entendimiento en sus justos términos.

Efectivamente en las percepciones no hay nada positivo por lo que puedan ser consideradas falsas. Percibir no es equivocarse, sino suspender el juicio por falta de materia.<sup>62</sup> Y la falsedad no consiste en una privación absoluta de conocimiento ni en una ignorancia «absoluta», sino en la información incompleta y sesgada que acompaña a las afecciones. En cuanto a la pasividad propia de ese dominio cognitivo es relativa y por comparación con la mayor potencia del sistema del entendimiento. De hecho, todas las imágenes conllevan alguna clase de dinamismo en cuanto que pueden asociarse con otras en función de ciertas leyes, pudiendo sustituirse y desplazarse, y proyectarse al terreno afectivo siguiendo así «el orden común de la naturaleza». También los deseos nacidos de afectos pasivos tienen alguna utilidad y su propia *vis nativa*. La vergüenza, el arrepentimiento, y la conmiseración, dice Spinoza, «no tendrían utilidad, si los hombres pudiesen ser llevados fácilmente a vivir según el solo dictamen de la razón», lo que no es el caso (E 4, pr. 58, sch.; pr. 59). He aquí pues un primer argumento para pensar la dualidad imaginación/entendimiento no en términos de conflicto sino en términos de cooperación. Se sustenta sobre el carácter parcial de las imágenes, sobre la pasividad relativa de la imaginación, sobre la inevitabilidad de las pasiones y sobre la utilidad de determinados afectos pasivos.

A este argumento se añade la fuerza ejecutiva del conocimiento racional capaz de transformar las percepciones imaginativas en conjuntos seriales de ideas adecuadas.<sup>63</sup> «Actividad natural» llama Spinoza a la racionalidad (en E 4, pr.18, sch.), subrayando que esa tarea realiza lo más útil para uno mismo y para los demás, y destacando que es el único fundamento de la moralidad y la virtud (pr. 24). La racionalidad no exige

---

<sup>62</sup> E 2 pr 35, dem, p. 162 (G II, p. 117).

<sup>63</sup> Cfr. P.-F. Moreau, op. cit., 254: los tres primeros géneros de conocimiento trabajan directamente sobre datos imaginativos. La diferencia está en el tipo de ideas generales que obtienen de él. El tercer género de conocimiento trabaja también sobre la imaginación, aunque indirectamente.

nada contrario a la naturaleza de las cosas, y las ideas adecuadas no sólo se relacionan con sus causas sino también con los efectos producidos - en términos de crecimiento de la potencia humana. La serie de tesis que va desde la proposición 19 de la cuarta parte de la *Ética* hasta el final desarrolla con detalle los efectos de la racionalidad en los planos psicológico, ético y político. Pero, ¡atención!: aunque la *actividad racional* genera ideas adecuadas, una mayor estabilidad afectiva y un estilo civilizado de vida común, dicha actividad guarda siempre relación con las disposiciones del cuerpo propio, cuya potencia es limitada y superada por la potencia de las causas exteriores. Las potencias de la razón son por tanto limitadas. «No tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros» dice Spinoza<sup>64</sup> (E 4, Cap. XXXII).

Hasta aquí hemos mostrado que para Spinoza la oposición entendimiento-imaginación no tiene naturaleza contradictoria; y, por otra parte, ha quedado de manifiesto que la utilidad racional requiere siempre tener en cuenta el régimen perceptivo asociado al cuerpo del cognoscente. A esas dos ideas es preciso añadir esta otra: la idea de que la racionalidad está contaminada<sup>65</sup> por un deseo alegre de auto-conservación y crecimiento (E 4, pr.18, sch). Todo lo cual nos lleva a defender que alguna clase de concierto entre la imaginación y el entendimiento es posible. Pues de no ser así, ¿cómo los hombres -sometidos como están a las pasiones, o a la opinión- podrían por sus propias fuerzas realizar un viraje desde la pasividad perceptiva a la suprema virtud de la razón? El itinerario de crecimiento en la racionalidad se apoya en la distinción analítica entre conocimiento de razón e imaginación, pero no minusvalora ni omite la convergencia de percepciones e ideas que hacen causa común *ad usum vitae*. Spinoza enfatiza la utilidad de percibir muchas cosas y de

---

<sup>64</sup> E. p. 326 (G II, p. 276).

<sup>65</sup> Cfr. Machado de Abreu, L. (1992). «La raison passion utile». *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. A. Domínguez (Ed.). Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 257-265.

que el cuerpo sea afectado de muchos modos. Si el defecto de la imaginación es ser defectuosa y restringida, lo que conviene hacer, en lugar de hurtarla, es extenderla de manera que crezcan las fuerzas alegres que sustentan las potencias de la razón (E 4, pr.38).

Esta cooperación entre la imaginación y el entendimiento había sido señalada en *Cogitata metaphysica* (1664). Allí Spinoza justificaba *la utilidad* de los entes de razón como un instrumento eficaz a la hora de retener, explicar e *imaginar las cosas entendidas*; y lo mismo vale para los modos de imaginar.<sup>66</sup> Pero es en la *Ética* donde se ponen en juego las *nociones comunes*, llamadas a desempeñar un papel central en la economía cognitiva. Nos atenemos en este punto a la doctrina de Gilles Deleuze<sup>67</sup>, quien puso en la imaginación las condiciones para la formación de las nociones comunes - «fundamento de nuestro raciocinio». <sup>68</sup> Estas son sus palabras: «Pero más aún, [las nociones comunes] enfocadas en su función práctica, no se aplican sino a cosas que pueden ser imaginadas». Y rubrica: «La aplicación de las nociones comunes en general implica una *curiosa armonía entre la razón y la imaginación*, entre la leyes de la razón y las leyes de la imaginación». <sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Ya en *Cogitata metaphysica* (1664), Spinoza había dicho que los *modi cogitandi* –los denominados entes de razón– son de gran utilidad: pues permiten retener, explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas. [Cfr. Gebhardt, I, pp. 230-231: «...*ad res intellectas facilius retinendas, explicandas atque imaginandas*»]. De este modo, señala el filósofo: «Existen ciertos *modos de pensar* que sirven para *retener* más firme y fácilmente las cosas y para traerlas a la mente cuando queremos o para mantenerlas presentes a ella»: ejemplo reglas nemotécnicas, o por analogías y también las clases de los filósofos como géneros y especies (A. Domínguez, p. 231). Por otra parte, hay *modos de pensar* que sirven para *explicar* las cosas: Ejemplo número y medida que nos permiten explicar la duración, la cantidad discreta y la cantidad continua. Finalmente hay *modos de pensar* que ayudan a *imaginar* como la ceguera, las tinieblas, la extremidad, o el fin de algo.

<sup>67</sup> *Spinoza y el problema de la expresión*. (1975). Barcelona, Muchnik, 267-282. Deleuze se reclama en esto seguidor de F. Alquié. También P.-F. Moreau, op. cit., 255 supra. El conocimiento por nociones comunes desprende de un vasto campo perceptivo lo que es común a mi cuerpo y a los objetos que lo afectan. Y así puede entender lo que no es particular ni uno ni a otro. El universal se funda así sobre la ausencia de particularidades esenciales.

<sup>68</sup> E 2, pr. 40, sch. I, p. 144, (G II, p. 120).

<sup>69</sup> Op. cit., 289. Subrayado nuestro.

Así, aunque desde la lógica productiva del sistema las nociones comunes marcan un hiato entre el primero y el segundo género de conocimiento (tesis de Deleuze suscrita por Moreau), desde la perspectiva del itinerario a seguir, las nociones comunes son un puente que une las percepciones de la imaginación con la actividad del entendimiento. Y así –como se basan en las propiedades comunes a los cuerpos– facilitan una idea adecuada (E 2, pr. 38), un concepto real que confiere significado intersubjetivo a la experiencia individual.

Por último, la acción conjunta de imaginación y entendimiento permite una eficaz actuación sobre las pasiones. En la primera sección de la quinta parte de la *Ética* (pr. 1-20, sch.) Spinoza explica la manera de proceder a propósito de una ofensa recibida. Primero hay que asociar la imagen de la ofensa a una imagen más general: la de las ofensas sufridas por los hombres (con ello se eleva la situación perceptiva a una noción común); después es preciso asociarla a una representación contraria: la de nuestra utilidad y la imagen del bien que se siguen de la amistad y de la alianza mutua. Esta construcción imaginativa deberá finalmente inscribirse en el marco del entendimiento que produce una idea adecuada, cual es la de que los hombres obran siempre en virtud de la necesidad de la naturaleza y no libremente. De ese modo disminuye la magnitud de la ofensa y la parte que ocupaba en el alma, siendo sustituida por una idea más positiva y finalmente por una idea adecuada. Idéntica recomendación para el miedo, el amor-pasión y otros afectos pasivos.

Más aún: si atendemos a determinadas federaciones pasionales intersubjetivas y reparamos en los sentimientos comunes que afectan al vulgo, formaremos por comparación las ideas de raza, clase social, y grupo vital por referencia a los cuales construimos categorías normativas como los grupos de interés, las instituciones religiosas, o las sociedades de negocio –y ello incluso si la multitud no ha alcanzado aún la completa racionalidad en su actuar.<sup>70</sup> La multitud puede unirse por ejemplo en

---

<sup>70</sup> Cfr. Severac, P. (2012). «La passion commune: Nature, effets, paradoxes». *Spinoza. La Potenza del commune*, D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), Hildesheim, Georg OLMS Verlag, 127-137.

torno a determinados afectos comunes como la esperanza, el miedo o el deseo de vengar un daño común.<sup>71</sup> E igualmente acontece la realización de una empresa colectiva a partir de ciertos afectos alegres y comunes del vulgo, lo que permitirá un nuevo avance hacia formas de conducta más productivas y racionales (E 4, pr. 30-35). Incluso nociones como *ilusión* y *engaño* juegan un papel importante por cuanto excluyen de la «realidad» aquellas experiencias que no se acomodan a determinado orden categorial (como denuncia Spinoza en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*).

Por lo demás, no hay sensaciones puras. No hay conceptos puros. Nuestras experiencias cognitivas son vivencias que se articulan en, y como, un proceso de causación de significantes. Frente al realismo ingenuo que extraía los conceptos de las cosas, y a diferencia del idealismo que los sacaba de la «mente pura», el espíritu pragmático de Spinoza contempla el conocimiento desde su uso social para la vida:

Paso en silencio las definiciones de los celos, y demás fluctuaciones del ánimo, tanto porque brotan de la composición de los afectos que ya hemos definido, cuanto porque la mayor parte de ellas no tienen nombre, lo que prueba que basta para la práctica corriente de la vida, conocerlas, en general.<sup>72</sup>

## 7. A modo de conclusión

La perspectiva adoptada por Spinoza opera un cambio de enfoque en la consideración del conocimiento, que lleva de ciertas praxis cognitivas a la educación moral. Esto sucede con el concepto de Dios, que (incluso si no tuviese un referente) en cuanto significativo cultural posee una objetividad productora de efectos a lo largo de la historia, generando unas veces la esperanza, despertando otras veces miedo y obediencia

---

<sup>71</sup> Cfr. Pineda, V. M. (2015). *El temor y la esperanza. La filosofía política de Spinoza*. Buenos Aires, Biblos.

<sup>72</sup> E 3, Af. Def. XLVIII, Exp., p. 241 (G II, p. 203).



ciega -cuando no disputas teológicas, conflictos políticos y guerras. Esta es una enseñanza que Spinoza extrae de las experiencias cognitivas. El filósofo reflexiona críticamente sobre ese uso y se propone modificar la red de conceptos dominante.

Pero la tarea de buscar las mejores respuestas, las más racionales y adecuadas, las más civilizadas no concierne sólo al filósofo profesional, sino también al hombre común. La filosofía de Spinoza no es una doctrina tecnicada del hombre sabio. Su sistema concede –merced a la noción de *conatus*– un sitio preferente a los valores de utilidad y conservación virtuosa, demostrando que toda visión de la vida basada en prejuicios esclaviza al hombre, mientras que una vida sustentada en las ideas adecuadas y conceptos verdaderos es útil y liberadora. En ese sentido, el sistema de Spinoza, además de nuevas definiciones conceptuales, incluye un itinerario que orienta el deseo del hombre común hacia un mejor entendimiento de los acontecimientos de la vida.

Como la filosofía para C. I. Lewis<sup>73</sup>, la educación moral es para Spinoza tarea y saber: tarea que arranca de la experiencia ordinaria y se ocupa de lo familiar; saber crítico y no sólo descriptivo. En ese saber, los principios sustituyen a la opinión común, la ética a la moral ingenua, y la política hace frente a los juicios irreflexivos del vulgo. La educación es para Spinoza el estudio que la mente hace de sí y de sus procesos y su método es reflexivo: La educación del entendimiento, en la diana de la educación moral.

*Universidad de Castilla-La Mancha*

---

<sup>73</sup> *The Mind of the World Order*, I, 19; y también Faerna, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 237.

## BIBLIOGRAFÍA

Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia, U. Pennsylvania Press.

Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus*. Ciempozuelos (Madrid), Tierradenadie.

de la Cámara, M. L. «*Medicina mentis* y salud corporal en Spinoza», *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, J. Carvajal, M. L. de la Cámara (Ed), Hildesheim, Georg OLMS Verlag (de próxima publicación).

Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets.

Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik.

Descartes, R. (1995). *Los principios de la Filosofía*. (Introducción, Traducción y Notas de G. Quintás). Madrid, Alianza Universidad.

Domínguez, A. (Compilador). (1995). *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza.

Espinosa, F. J. (1992). «El papel de la razón en la Ética de Spinoza», en *Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*. A. Domínguez (coord.). UCLM, Cuenca, 1992, 249-255.

Enríquez, M. «Comentarios spinozistas en torno al problema de la educación», *Agora*. Blogspot.

Faerna, A. (1994). *Pragmatismo conceptualista. La teoría del conocimiento de C. I. Lewis*. Madrid, Universidad Complutense, (Tesis Doctoral).

Faerna, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI.

Gueroult, M. (1974). *Spinoza II. L'Âme (Éthique 2)*. Paris, Aubier-Montaigne.

Kashap, S. P. (1972). «Thought and Action». *Studies in Spinoza*, by S. Paul Kashap (Ed.). Berkeley, University California Press, 332-351.

Koistinen, O. (2009). «Spinoza on Action». *Spinoza's Ethics*, by O. Koistinen (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 167-187.

Lewis, C. I. (1950). *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946), La Salle-Illi., Open Court Publishing Co.

Lewis, C. I. (1956). *Mind and the World Order* (1929), New York, Dover Publications.

Machado de Abreu, L. (1992). «La raison passion utile». *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. A. Domínguez (Ed.), Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 257-265.

Marina, J. A. (2000). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona, Anagrama.

Marina, J. A. (1995). *Ética para náufragos*. Barcelona, Anagrama.

Marina, J. A. (2005). «Precisiones sobre la educación emocional». *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, n. 54, 2005, pp. 27-44.

Montenegro, Y. (2013). «Democracia, educación cívica y cultura». *Universitas*. N. 18, 41-58.

Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF.

Pineda, V. M. (2015). *El temor y la esperanza. La filosofía política de Spinoza*. Buenos Aires, Biblos.

Ramos-Alarcón, L. (2007). «Aproximaciones a la educación moral en Spinoza» (Ponencia en Congreso sobre bioética celebrado en 2007) [Doc. PDF: [www.galeón.com](http://www.galeón.com). Consultado: 21/10/2016].

Ribeiro Ferreira, M. L. (2013). «Espinosa. O dilema ensinar/investigar». *Ensinar filosofia? O que dizem os filósofos*, Lisboa, Centro Filosofia Universidade Lisboa, 102-107.

Russell, B. (1983). *La perspectiva científica*. Madrid, Sarpe.

Severac, P. (2012). «La passion commune: Nature, effets, paradoxes». *Spinoza. La Potenza del commune*, D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), Hildesheim, Georg OLMS Verlag, 127-137.

Shilpp, P. A. (Ed.). (1968) *The Philosophy of C.I. Lewis*. La Salle, Illinois.

Sosa de, A. (2014). «La actualidad educativa del pensamiento de Baruch Spinoza», *Fermentario*, V 1, N. 8, <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy> [Consultado: 21/10/2016].

Spinoza, B. *Spinoza. Opera* (1925/1972), 4 vol. Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter.

Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción Vidal Peña. Barcelona. Orbis.

Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid. Alianza.

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes- Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.

Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.

Vinciguerra, L. (1999). «Image et signe entre Spinoza et Peirce. Éléments pour une lecture pragmatiste du spinozisme». *Quel avenir pour Spinoza?* Vinciguerra, L. (dir), Paris, Kimé, 1999, 249-272.

Vuilliard, P. (1934/2012). *Spinoza, d'après les livres de sa Bibliothèque*. France, Malassis. *Sobre la medicina Antigua*. (1983). *Tratados hipocráticos I*, Madrid, Gredos.

**THE (FAILED) EDUCATION OF THE  
*LECTOR PHILOSOPHUS***

**LA EDUCACIÓN (FRACASADA) DEL  
*LECTOR PHILOSOPHUS***

RICCARDO CAPORALI

**Abstract**

*The essay focuses on the figure of the «lector philosophus», to whom the Tractatus theologico-politicus is explicitly addressed: not the contemplative and isolated wise man, nor the philosophers of the future, with whom one can engage in an esoteric debate on truths that are disguised and muffled between the text lines, but a varied cultural and social class abundantly present in the Netherlands at the time. An aristocracy of the mind (open to rational research, against dogmatism), of the economy (free market, against the monopoly of large commercial companies), and of religion (tolerant and libertarian minority cults). It is a plurality of individuals that have to be educated to the definitive liberation from all theological prejudice, on the basis of that deistic «fides universalis» which Spinoza's biblical exegesis outlines in the first fifteen chapters of the treatise: a theology open to reason and intended to support, at the political level, the democratic-republican faction against the repressive authoritarianism of monarchy and official cults. On the*

*other hand, the grand political and pedagogical design of the treatise preventively excludes the «vulgus», whose ignorance and superstitions irremediably put them in the hands of the Calvinist church and of the Orange family. However, the design of a democracy without «vulgus» will soon prove to be doomed to failure.*

**Keywords:** Spinoza, democracy, theology, political philosophy, moral philosophy.

### Resumen

*El ensayo se enfoca en la figura del «lector philosophus», a quien está explícitamente dirigido el Tractatus theologico-politicus; no el sabio contemplativo y aislado, ni los filósofos del futuro, con quienes se puede entablar un debate esotérico sobre verdades ocultas y veladas entre líneas, sino una clase cultural y social variada presente abundantemente en la Holanda de entonces. Una aristocracia de la mente (abierta a la investigación racional, en contra del dogmatismo) de la economía (mercado libre, en contra del monopolio de las grandes compañías comerciales), y de la religión (cultos minoritarios tolerantes y libertarios). Son una pluralidad de individuos que tienen que ser educados para la liberación definitiva de todo prejuicio teológico, en base a esa deística «fides universalis» que la exégesis bíblica de Spinoza recalca en los primeros quince capítulos del tratado: una teología abierta a la razón y con la intención de apoyar, en términos políticos, la facción democrática-republicana contra el autoritarismo represivo de la monarquía y de los cultos oficiales. Por otra parte, el gran diseño político y pedagógico del tratado excluye de modo preventivo el «vulgus», cuya ignorancia y supersticiones los deja irremediablemente de la mano de la iglesia calvinista y de la familia Orange. Sin embargo, el diseño de una democracia sin «vulgus» resultará prontamente destinado al fracaso.*

**Palabras clave:** Spinoza, democracia, teología, filosofía política, filosofía moral.

## Contents

1. The «philosophical reader» – 2. A difficult transition – 3. Philosophy and theology – 4. A democracy without the common people

In response to Oldenburg, who asked to be informed of the «consilium et scopum»<sup>1</sup> of the *Theological-Political Treatise*, Spinoza adduces three reasons from which the tangle of science and militancy, and of theory and contingency, emerges as the backbone of all his work with an effective and synthetic epistolary style. First of all, the prejudices of theologians, the greatest obstacle that men encounter along the path of philosophical research, encourage him to compose a «tractatum» on his method of interpreting sacred texts («de meo circa scripturam sensu»): we must «patefacere» said «praejudicia» and remove them «a mentibus prudentiorum». Secondly, he feels the need to «averruncare», as much as possible, the «opinio» of the «vulgus», which persist in depicting him as an atheist. And finally, the book aims to defend «omnibus modis» the «libertas philosophandi dicendique quae sentimus», a faculty which is constantly attacked and threatened by the excessive authority of «preachers».<sup>2</sup> The subtitle of the treatise, which announces «dissertationes» aimed at demonstrating that «freedom to philosophize may not only be allowed without danger to piety and the stability of the republic but cannot be refused without destroying the peace of the republic and piety itself»<sup>3</sup>, directly refers to the purely political quality of said «libertas», namely to the fact that it is necessarily and directly related to the nature of the «respublica». The style of the *Praefatio*, emblematic in its content, and even more so in its tone and intense register, immediately makes it clear that this is not a mere philosophical speculation. In a passionate and argumentative way, far from the detached pace and the «cold quietness

---

<sup>1</sup> *EP XXIX* (G4, p. 165). For the initials and abbreviations used, refer to the bibliographical note.

<sup>2</sup> *EP XXX*, to Oldenburg (G4, p. 166).

<sup>3</sup> *TTP*, p. 1 (G3, p. 4).

of mathematical reasoning»<sup>4</sup> that characterize the *Ethics*, Spinoza denounces the civil damage of «superstitio» and the perverse theological-political link that feeds it solely to instil in people's minds the passivity and submission that hold together the power of authoritarian hierarchies. Such a combination helps the annihilating hallucinations of the «regimen monarchicum», enervating the rational and propelling strength of the «respublica libera».

### 1. The «philosophical reader»

Who are the recipients of the *TTP*? Right from the *Preface* the suggestion appears clear and critical:

These are the topics, philosophical reader, that I here offer for your examination. I trust they will not be unwelcome given the importance and usefulness of the subject matter both of the work as a whole and of each chapter. [...] As for others, I am not particularly eager to recommend this treatise to them, for I have no reason to expect that it could please them in any way.

The author knows well «how obstinately those prejudices stick in the mind that the heart has embraced in the form of piety». He knows equally well «that it is as impossible to rid the common people of superstition as it is to rid them of fear»; and finally, he knows that «the constancy of the common people is obstinacy, and that they are not governed by reason but swayed by impulse». Thus: «I do not therefore invite the common people and those who are afflicted with the same feelings as they are, to read these things»: «theologians», arrogant clerics who do not tolerate official dogmatic cults (of the Calvinist church but also of the Synagogues).

---

<sup>4</sup> Cf. Droetto-Giancotti 1972; the assumption (supported, among others, by Couchoud 1902) is that the preface shall be ascribed to Meyer rather than to Spinoza, stressing how the entire treatise is actually characterized by strong tones and belligerent expressions.



The book clearly selects its interlocutors, choosing and discarding them beforehand, solely addressing since the start the *others*, the «reliqui» who

would philosophize more freely were they able to surmount the obstacle of believing that reason should be subordinate to theology. I am confident that for this latter group of people this work will prove extremely useful.<sup>5</sup>

At the conceptual level, the dilemma of democracy versus tyranny lies on the polarity between reason and passion, which in turn presents itself as a real *anthropological* opposition wherein the «philosopher» and the «common people» face one another.

On the one hand, the «vulgus»: «rudis»<sup>6</sup>, who desire unusual and different things<sup>7</sup>, ready to feed themselves with prejudices and preconceptions<sup>8</sup>, only able to express themselves through «opiniones» and «modos imaginandi»<sup>9</sup>; fickle and inconstant («varius et incostans»)<sup>10</sup>, always «miserum», never in peace and yearning for everything that is new and has not yet disappointed them: an instability that often caused riots and atrocious wars.<sup>11</sup> Exposed to the forays of demagogues and schismatics<sup>12</sup>, the common people have to be controlled, as far as possible, like a horse with a bridle, promising those who abide by the laws the things that they most desire and threatening those who violate them with what they most fear.<sup>13</sup> The *TTP* addresses the «vulgus» with a

---

<sup>5</sup> *TTP, Praef.*, p. 12 (G3, p. 12).

<sup>6</sup> *TTP*, XIII (G3, p. 158).

<sup>7</sup> *TTP*, I (G3, p. 15).

<sup>8</sup> *TTP*, XV (G3, p. 180).

<sup>9</sup> *EP XXX*, to Oldenburg (G4, p. 166); *Eth I*, app.

<sup>10</sup> *Eth IV*, pr. 58 schol.; *TTP*, XIV (G3, p. 173).

<sup>11</sup> *TTP, Praef.* (G3, p. 6).

<sup>12</sup> *Eth III*, pr. 29 schol.; *TTP*, XX (G3, pp. 243-245).

<sup>13</sup> *TTP*, IV (G3, p. 59).

derogatory tone and content, a negative emphasis which finds in erudite libertinism its closest reference, albeit within the context of a long tradition, able to permeate a large part of Western culture: at least from the recurring attack against the ignorance and incompleteness of the «multitude» (the «plethos»). The word «vulgus» does not indicate an economic condition (a modern class) or a legal «status» (a pre-modern class), but a mental and cultural habit, a sociological area, that generally does not necessarily correspond to the lowest strata of society, and nevertheless always has a strong negative connotation; a category of people who share inadequate or false knowledge, as well as a behaviour driven by passions that leads to a silent addiction, or to disrupting turmoil, to chaotic and degenerative conflicts. With these features they are very similar to the «plebs», as it is depicted in the *TTP*: «maxima pars» of mankind, inept «rebus sublimibus percipiendis», they are mentally and intellectually fragile, oppose principled and virtuous people, are not able to keep silent nor can they refrain from judgment (however, at least in this instance they can be associated with the «peritissimi»).<sup>14</sup> Political power takes advantage of their superstition and fear, and when it indulges them –when it listens to the insanity of its «ire», fighting opinions and oppressing free spirits– lacerations and devastating conflicts arise.<sup>15</sup> «Religio» remains the most effective means to govern and control them: in a positive way –as it happens to the Hebrews with Scripture– when it stimulates their devotion and manages to contain it, through faith, within the limits of virtue<sup>16</sup>; in a negative way, when priests supplant kings and religious power shatters political power: a nefarious role at which the Roman Church has always excelled, second only to Mohammedanism in deceiving the plebs.<sup>17</sup> The «vulgus» cannot be redeemed nor can they be educated.

---

<sup>14</sup> *TTP*, V (G3, p. 69); *EP XIX*, to Blyenberg (G4, p. 92); *TTP*, IX, XVIII, XX (G3, pp. 137, 225, 242-243).

<sup>15</sup> *TTP*, XVIII and XX (G3, pp. 225-226, 240, 230).

<sup>16</sup> *EP XIX*, to Blyenberg (G4, p. 92); *TTP*, V, VI, XIII (G3, pp. 76-77, 91, 167, 171-172).

<sup>17</sup> *TTP*, *Praef.* and XVIII (G3, pp. 6 and 222-225); *EP XIX*, to Burgh (G4, p. 322).

On the one hand, the «vulgus» (or «plebs»). On the other, the «lector philosophus». But who is exactly the sole addressee of the *TTP*? Not the *accomplished*, so to say, man of wisdom, the sage, he who needs no myths and religions because he «knows», and follows a right rule of life by the natural light of reason<sup>18</sup>: undoubtedly «blessed», more blessed than the multitude, for in addition to having real opinions, he also possesses a clear and distinct conception thereof. This philosopher *lies behind* the treatise: he is the one who composes it, not its recipient; he is the *philosophical writer*, not the «philosophical reader». Nor does the *TTP* address the philosophers of the next centuries: it does not address the future «men of reasoning» who, reading «between the lines», will be secretly able to entertain a discussion across time with the person who wrote it. The only esoteric feature of the *TTP* is the mild anonymity of its author.<sup>19</sup> The «philosophical reader», a cultured and naturally rational and libertarian man, has to be liberated from the submission to the truths of faith he still ascribes to free thought. Involved in politics and economics, it is not a single individual, but rather a minority and yet important and significant group present in the Netherlands at the time.

## 2. A difficult transition

In the paroxysm of premodern and seventeenth-century Europe, it is very difficult to engage in metaphysics and theology without getting involved in the theoretical and practical dynamics of politics. The «free Dutch Republic» of the time, the powerful Netherlands of the «Golden Age», is no exception, as witnessed by the religious and state twists that characterize the two large opposing factions that throughout the seventeenth century enliven the country and find in their two main institutional figures their most significant and emblematic focal point: the «stathouder», prerogative of the House of Orange, halfway between

---

<sup>18</sup> *TTP*, V (G3, pp. 76-77).

<sup>19</sup> On the *TTP* as an essay to be read in an esoteric way, naturally I think of Strauss 1948. On Strauss' reading of Spinoza cf. Caporali 2003.

monarch and head of the army, and the «representative» («raadpensionaris») of the province of Holland, by far the strongest and most influential among the States-General of the Netherlands.<sup>20</sup> The monarchist-Orangist faction—which prevailed until 1650, when William II suddenly died at the age of twenty-five, followed by a weak reign—largely owes its influence to the support of the Calvinist church and can also count on the rabbis' consensus. Its political aspirations for royal absolutism and for a centralised state are as one with the religious opposition to freedom of thought, to the Roman Catholic Church (the only one forbidden from publicly professing its faith) and to the proliferation of Christian denominations. The call to fight for independence from Spain, and more in general, the aggressive and belligerent behaviour of the monarchy, are absolutely complementary to traditional anti-papal resentment. At the economic and political level, the wide support for monopolies soon finds resonance in the numerous interests of the Jewish community (and of the Dutch Reformed Church) in the Dutch India Company. Thus, the monarchist party can count on the support of the army, of monopolistic interests, of the most powerful religious organizations, and of a large part of the population that empathizes with the crown for reasons of faith and social opposition to the *middle class*, the merchant bourgeoisie. On the other hand, the republican faction is characterized by a politics of containment and peace on the international scene, as well as by a commitment for a more decentralised organization of the State, and by an unwavering support for liberal economy able to break a concentration which is way too rigid and invasive. Led by Jan De Witt, who was for 20 years «raadpensionaris» of Holland, and along with it arbitrator of the political life of the entire country, republicans enjoyed the support of the liberal bourgeoisie—which, especially in the most powerful province, appears as a rich, educated and enlightened aristocracy—also awakening the interest and attention of several minority

---

<sup>20</sup> On the history of the Netherlands in the 17<sup>th</sup> century, Geyl 1951a, 1951b, 1964, and Huizinga 1941 are fundamental. On the institutional uncertainty in the Netherlands during the 17<sup>th</sup> century, see Wilson 1968; Cf. also Droetto 1958. As for the political and cultural context of the *TTP*, cf. Nadler 2011.

cults, whose moving forces often are influential representatives of that same bourgeoisie: Arminianists (Remonstrants), Mennonites, Socinians and above all Collegiants, the most significant group in Holland in the mid-seventeenth century: «chrétiens sans église», who live in the shadow of the policy of tolerance basically practiced by republican authorities, but openly opposed and fought against by more structured and organized cults, either for their mysticism or for their rationalism, but in any case for their rejection of any ecclesiastical hierarchy in the name of natural religion and freedom of thought.<sup>21</sup> These are the plausible «philosophical readers» that the treatise addresses. Such a historical context is fundamental to understand the reason behind the *TTP*. Around 1665 Spinoza interrupts the *Ethics* and for the first time starts working on something that focuses directly on the political, cultural and religious confrontation going on in his country. The secluded philosopher, the apparently introverted and detached man of wisdom, exposes himself to the violent attack of theologians and politicians, with his shocking thesis on God, the Bible and democracy: on the impersonal and -non-subjective character of divine nature, lacking intellect and will – or, rather, free from the constraining angst of «intellectus» and «voluntas»; on Scripture as a work of emotions and overactive imagination, able to create helpful truths of faith but alien to any real truth of reason; on the «imperium democraticum» as the most complete solution to political problems; and on the mutual connections between that theological interpretation and this political proposal. The fact that the sage stays anonymous is not enough to place who wrote the essay within the aseptic framework of the isolated philosopher, alien to the passions and interests of his own time. It was not difficult in fact to predict that the author would be easily identified and violently berated, as it immediately happened; and, above all, the weak cover of anonymity

---

<sup>21</sup>To mention just a few yet fundamental bibliographical references: as for the connections between theoretical processing and political and religious conflicts, as well as for the general historical reconstructions already cited, Solari 1974a is a very important read; for a general overview of the social situation at the time, cf. also Dunin-Borkowski 1933-1936 (in particular the third volume); On cults, Kolakowski 1969 is definitely a fundamental reference; on De Witt cf. at least Rowen 1978.

does not in any way explain why such a dangerous work is composed and published.<sup>22</sup> The physiognomy of the *TTP* becomes more definite if we think that during the years 1665-1670 the confrontation between Orangists and republicans is even more fierce, that the supremacy of the latter quickly crumbles under the pressure of the new conflicts with England and France, until the resignation and following assassination of De Witt, a crime that in 1672 brings an end to republican hegemony; and that such confrontation also unfolds on the theoretical level, with an exponential growth of volumes, articles, and «pamphlets» aimed at restating or reforming –when not at revolutionising– the relationship between reason and faith, religion and power, religious creeds and citizenship rights precisely in this crucial stage for the life of the country.<sup>23</sup> The intertwining of political emergencies and cultural assumptions, the mediations between political project and speculative analysis, give this work an indirect appeal that makes it unique among Spinoza's essays. Such a project also has a powerful pedagogical value, as a form of education to civil life.

### 3. Philosophy and theology

«Separandam Philosophia a Theologia», «fidem a Philosophia separare»: this is the announced «scopum», the «totius operis praecipuum intentum».<sup>24</sup> In fact, as we immediately perceive, such disarticulation does not imply any absolute equidistance, nor an authentic and mutual independence. The separation between philosophy and faith openly

---

<sup>22</sup> After all, Spinoza himself claims authorship of the treatise in at least two letters: cf. *EPP* XLVI, to Leibniz (1671), and XLVIII, to Oldenburg (1675): G4, pp. 234 e 299.

<sup>23</sup> A political reading of the relationship between Spinoza and the De Witt brothers –the oldest testimony of said relation can be found in Lucas 1719– is the one by Gebhardt 1908, who was among the first to see the active dimension of the *TTP*. Gebhardt's theses have been reiterated, among others, by Jaspers 1986, (pp. 8ss. e *passim*); while Francès 1937 opposed them, calling into question the historical reliability of Spinoza's involvement with the De Witt brothers. The most important book on the *TTP* as a political project aimed at building a republican «historical bloc» (the author uses Gramsci's concept quite intentionally) is the one by Tosel, 1984.

<sup>24</sup>*TTP*, II and XIV (G3, pp. 44 and 174).

pursue, first and foremost, the theoretical and historical objective of the definitive liberation of «ratio» and «imperium» from any theological foundations or religious patronage. The way in which the treatise actively seeks this perspective outlines a dual and significant supremacy of reason: from the methodological viewpoint, from the side of a hermeneutical processing that is soon tuned on the frequency modulations of the «lumen naturae»; and from its final outcome, by virtue of which the separation of the traditional authoritative connection between theology and politics ends up quietening down in the cradle of a new aggregation, this time with a reverse hegemony and a mostly rational nature. It is a regrouping that seems to add little to the theory, and rather focuses on the risks and possibilities of practice, the anxieties and opportunities of the historical time. Essential elements in pursuance of the announced «intentio» are a new doctrine of revelation («de prophetia») and «de Interpretatione Scripturae», outlined in four chapters –chapter one, two, seven and fifteen–, that appear as the real architrave of the entire Spinozian exegesis, and of the first part of the book, while the others clearly have a complementary or subordinate function, serving as example and support.

All men are ready to say that Holy Scripture is the word of God that teaches us true happiness or the way of salvation, but their actions betray a quite different opinion<sup>25</sup>:

as a matter of fact, the «vulgus» does not care about living according to Scripture teachings at all and theologians do nothing more than extort their own «figmenta & placita» from it, only worrying about forcing other people «to agree with them» in the name of religion. Adding superstition, which «teaches people to despise reason, and nature, and revere and venerate only such things as conflict with these both» –, the outcome is that the spirit of «religio» no longer consists in charity but «under the false labels of holy devotion and ardent zeal, into the promotion of conflict and dissemination of senseless hatred».<sup>26</sup> To leave «ab his turbis» and free

---

<sup>25</sup>*TTP*, VII, p. 97 (G3, p. 97).

<sup>26</sup>*TTP*, VII, p. 98 (G3, p. 97).

the mind from theological prejudices, it is first of all necessary to define a new «methodus interpretandi», in order to know with certainty what Scripture really teaches. Therefore:

I hold that the method of interpreting Scripture, does not differ from the method of interpreting nature, but rather is wholly consonant with it.<sup>27</sup>

Once inspiration is no longer apologetically accepted as a starting point, Scripture appears open to investigation, a field for critical research with no pre-established borders, but those of its own reliability. However, the reliability of research is no different than the reliability of reason: Scripture cannot be preliminarily accepted as a «legitimate» source, because in so doing the divine «auctoritas» would always and inevitably end up changing into too many and opposed human authorities. Therefore, it has to be adopted as a «text» to be studied, assessed and plumbed, like «nature», which is the ultimate field of rational investigation. From the methodological viewpoint, it is the first primacy of «ratio» that invites, first of all, to *stay on topic*, to adhere to the field of investigation: «Scriptura secundum Scripturam», «cognitio Scripturae ab eadem sola».<sup>28</sup> Essentially, approaching the Bible as «opus» means inspecting it, first and foremost, in terms of style, language, literary genre, and the vicissitudes it experienced over time.<sup>29</sup> The «lector philosophus» has to be educated to a new reading of the sacred text, not because he must abandon his faith—the same faith of which Spinoza’s essay feels no need—, but rather to be able to critically scrutinize its actual authors, doctrinal contents and political practices.

The paths of this critical examination—which naturally cannot be resumed here in an analytical way—produce completely subversive results

---

<sup>27</sup> *TTP*, VII, p. 96 (G3, p. 98).

<sup>28</sup> *TTP*, VII (G3, 99; and cf. also p. 106).

<sup>29</sup> In general, on the modern nature of Spinoza’s biblical exegesis, cf. Pillon 1876, Biedermann 1903, Bonifas 1904, Zac 1965, Breton 1977, Moreau 1988 and 1991, Mignini 1995, Chamla 1996.



of consolidated dogmatic religions and their authoritative political projections. Starting from the prophetic revelation, which is attributed to «imaginatio» –the first kind of knowledge according to Spinoza–, and is by its own nature prone to error, and to its political function to achieve obedience. Such was the nature of the prophecy of Moses, intended to rebuild the Jewish state after its liberation from slavery. That was the most powerful prophecy, but not the only one, since each people had their own prophets and each people felt in their own way «chosen» by God, by their own god. That which in Spinoza's essay is the awareness that men, as «modus», modifications of Nature, are a more or less powerful expressions of it, in terms of prophetic imaginations becomes the idea of a text, of an order directly dictated by a personal and almighty God, with regal features, that appreciates and dislikes, chooses and rejects, rewards and condemns. Thus, the «certitudo prophetica» is not of a deductive and rational kind but solely «moral». Attention must be paid to prophets solely in relation to this specific end and to this particular content of the revelation.

Something intended to promote the practice of piety and religion is called sacred and divine and is sacred only so long as people use it religiously. If they cease to be pious, the thing in question likewise, at the same time, ceases to be sacred.<sup>30</sup>

Once the issue of divine «inspiratio» is set in the *emotional* terms of prophetic imagination, the entire exegetical process aims to show the *instrumental* sense, the purely human and incidental meaning of the «sacredness» that can be credited to Scripture. Only «usum» decides what is sacred:

words deployed in accordance with this usage in such a way that, on reading them, people are moved to devotion will be sacred words, and any book written with words so used will also be sacred.

---

<sup>30</sup>TTP, XII, p. 165 (G3, p. 160).

When such usage is lost, so much so that «verba» lose their meaning and the text is completely neglected, «then both words and book will then likewise have neither use nor sanctity»: nothing more than «ink and paper».<sup>31</sup> The Bible is not «opus Dei» in the sense of a precise and particular divine «intentio»: an idea that, at a philosophical level, would push us towards the imaginary figures of God and man created in his image and likeness, and at the historical and philological level, would not explain, among other things, the randomness and diversity in the time frames for composing the text, or the need for four evangelists, or the incontrovertible fact that the sacredness of the volumes was decided through many human conflicts, by the authority of equally human councils.<sup>32</sup> Scrutinised through the «lumen naturale», and freed from the historical contingencies of the people of Israel and from the many superstitions and contradictions it contains –on the jealous and wrathful God of the Old Testament, on miracles, on the resurrection of Christ–, Scripture is the «word of God» only because it expresses, in the form of a moral precept, the «lex divina universalis»: «to love God above all things and one's neighbour as oneself».<sup>33</sup> This is the only certain and constant teaching of the Bible, which has remained intact, not consumed by the attrition of times nor corrupted by the malice of men. The «sacred codes» do not contain «the deeper points of philosophy that God revealed to them but only some very simple matters»<sup>34</sup>, that even the slowest minds can understand; by only demanding men's obedience, they condemn transgression but not ignorance.<sup>35</sup> The intellectual knowledge of God –his sameness with «Natura, sive Substantia»– does not concern «fides».<sup>36</sup> The evangelical doctrine imposes that we believe and worship God, that we obey him; all of its laws consist in «amor», the one commandment of

---

<sup>31</sup> *TTP*, XII, pp. 165-166 (G3, pp. 160 and 161).

<sup>32</sup> *TTP*, XII (G3, p. 163).

<sup>33</sup> *TTP*, XII, p. 170 (G3, p. 165).

<sup>34</sup> *TTP*, XIII, p. 167 (G3, p. 167).

<sup>35</sup> *TTP*, XIII, p. 172 (G3, p. 168).

<sup>36</sup> *TTP*, XIII (G3, p. 171).

the only «*catholica religio*», the very simple and sole «*fundamentum*» of universal faith:

There is a God (that is, a supreme being) who is supremely just and merciful, or an exemplar of the true life.<sup>37</sup>

This sort of *moral axiom* can be articulated into a few more nuclear «*principia*» universally understandable and acceptable: that God exists and is just and merciful; that he is one; that he is present everywhere and manifest himself in all things; that he holds supreme *jus* above all things; that his cult only consists in the love of our neighbour; that those who follow him will be saved, while those who refuse him will be enslaved by passions; that he only forgives the sins of those who repent.<sup>38</sup> This is all faith needs, nothing more: not to determine «what God is» and if his «exemplarity» stems from him being «just and merciful or because from him and through him and to him are all things»; if he is «everywhere in essence or in potential»; if he directs everything «from liberty or from the necessity of nature»; if he orders «edicts like a prince or teaches them as eternal truths»; if man «obeys God of his own free will or by the necessity of the divine decree»; if the reward for good men and the penance for evil men «takes place naturally or supernaturally».<sup>39</sup> All of this is answered openly and directly –and by no means esoterically– by the «*ratio*», the one thing designated to know in a true and appropriate way the essence of God, the productive and expressive nature of God-Nature-Substance, outlined in the first part of the *Ethics*. So much so that he who does not «have faith» but «knows», who is able to know by the natural light of reason, «is truly happy» even though he ignores the revelation; in fact, he

---

<sup>37</sup> *TTP*, XIV, p. 182; cf. also VII (G3, pp. 177 and 102).

<sup>38</sup> *TTP*, XIV (G3, pp. 177-178). As for the influence that Spinoza's «universal faith» could have exercised on the deism of Enlightenment thinkers (especially as regards the extraction from faith of a core which is not automatically rational but is compatible with rationality) cf. Vernière 1982, who considers Spinoza as a «contemporary» and common source of both French and English deism (often considered the sole and fundamental source of the first).

<sup>39</sup> *TTP*, XIV, p. 183 (G3, pp. 178-179).

is more blessed than the common people since he «nevertheless has salutary opinions and a true conception of living».<sup>40</sup>

But if this is the case: «cur igitur id credimus?».<sup>41</sup> If theology works to achieve obedience and only philosophy looks at science, what is the purpose in obeying and believing? The «dogma» of obedience cannot be directly erected upon «ratio», which is foreign to the logic of obedience; nevertheless, the reason of the philosopher –of the *philosophical writer*– is able to highlight the *mo-ral* positivity and *social* convenience of that dogma:

Everyone without exception can obey, not merely the very few –very few, that is, in comparison with the whole human race– who acquire the habit of virtue by the guidance of reason alone. Hence, if we did not possess this testimony of Scripture, we would have to consider the salvation of almost all men to be in doubt.<sup>42</sup>

Considering the «revelatio» as imagination-passion, there follows both its irreducibility, at least in part, and its inevitable subordination to adequate knowledge. Indeed, from here all of Spinoza's interpretations address the critical definition (rational reasoning and selection) of an essential and positive core of «fides», of its fundamental and universal content, different in its theoretical foundations and purpose from science yet somewhat similar to it in the effectiveness of its practice. The outcome is the «catholica religio», that welcomes in the genuine immediacy of obedience moral principles that are not incompatible with those of reason. «Universal faith» can become the deistically common base of the most rational and libertarian cults: within reach of the «philosophical reader». If obedience is a practical thing that looks at «opera» rather than at opinions,

---

<sup>40</sup> *TTP*, V, p. 79 (G3, p. 78; cf. also pp. 111-112).

<sup>41</sup> *TTP*, XV (G3, 185).

<sup>42</sup> *TTP*, XV, p. 194 (G3, p. 188).

the true antichrists are those who persecute honest men and lovers of justice because they differ from them in doctrine and do not adhere to the same tenets of belief as themselves.<sup>43</sup>

Cult followers are not blasphemous because they adapt

the words of the Bible to their own beliefs. Just as it was once adapted to the understanding of the common people, so also anyone may adapt it to his own beliefs if he sees that in this way he can obey God with fuller mental assent in matters concerning justice and charity;

they have to be condemned because they refuse «to grant the same liberty to others» and persecute «all who do not think as they do as if they were enemies of God».<sup>44</sup> The articles of universal faith, which are the beating heart of Scripture, equate, in their extreme extension, all religious denominations and thus should permit liberty and freedom among all confessions, the rest being dispensable and secondary. The actual convergence of «ratio» and «fides», to which the *TTP* wishes to educate the «lector philosophus», also has a political purpose, a prerequisite for a precise political solution. Emancipated classes and more *rational* believers, intellectual aristocracy and more tolerant confessions, against those religious hierarchies and civil institutions that, supported by the «vulgus», constantly attack freedom.

#### 4. A democracy without the common people

It follows from all this, first, that either the whole of society (if this is possible) should hold power together, collegially, so that all are subject to themselves and nobody must serve their equal, or else a few men [hold power], or if one man alone holds power, he will need to have something above ordinary

---

<sup>43</sup>*TTP*, XIV, p. 181 (G3, p. 176).

<sup>44</sup>*TTP*, XIV, pp. 178-179 (G3, p. 173).

human nature – or at least strive with all his resources to convince the common people that he has.<sup>45</sup>

Developed on the field of «libertas», the *heated* opposition between monarchy and democracy in the *TTP* stems from theoretical and political reasons that look at Spinoza's anthropology of the man-mode (determined expression of a power, of a «conatus» constitutively related and determined by the inescapable deity of the Nature-Substance), as well as, at the same time and under the same conditions, at the political turmoil taking place in the Netherlands at the time.

Monarchy appears to be the most highly tense solution, since it is founded on the most rigid and immovable separation of the collective natural power in the «auctoritas» of the «unius soli» and in the obedience of all the «others», in the complete submission of the «many». Monarchy tries to govern this division by adopting, more or less consciously, the strategy of the *theological and dogmatic* response, according to which those who have the power have to be able to make others believe that «aliquid supra communem humanam naturam». <sup>46</sup> Always a formidable «instrumentum regni», religion gives the «regimen monarchicum» its «summum arcanum», which is in fact nothing more than slavery passed off as salvation, in the collective sacrifice for the honour and glory of one single individual. <sup>47</sup> The difference of the «sacra maiestas» against the equality of the «hominum suffragium», the conviction that the «imperium» acts in God's stead (the God-king preached by theologians) and is preserved and protected «by a singular act of providence and by the help of God» represent the safest stronghold of the monarchy. <sup>48</sup>

The obscurity of royal authority is contrasted by the clear combination of democracy and «libertas»:

---

<sup>45</sup> *TTP*, V, p. 73 (G3, p. 74).

<sup>46</sup> *TTP*, V (G3, p. 74).

<sup>47</sup> *TTP*, *Praef.* (G3, p. 7).

<sup>48</sup> Cf. *TTP*, XVIII (G3, pp. 205 and 240).

Also, this is the only form of government that I want to discuss explicitly, since it is the most relevant to my design, my purpose being to discuss the advantage of liberty in a state.<sup>49</sup>

Democracy appears as the strongest political solution because it is the only one wherein the natural, relative and connective character of the «imperium» can be encompassed and made productive.<sup>50</sup> Unlike monarchy, in the «res publica libera» power is exercised collegially by everyone, or by the majority of the population. As a matter of fact, not even democracy can disregard the need for a functional separation between political and civil power, with the «im-perium» disappearing in a sort of perfect overlapping, of complete sameness with the «societas». Rather, democracy manages to assert the maximum circularity of the civil particular (of any civil particular) and of the political universal: indeed, in the democratic government,

no one transfers their natural right to another in such a way that they are not thereafter consulted but rather to the majority of the whole society of which they are a part.<sup>51</sup>

When all the forces that stir within the society access the political scene, what is flagrantly highlighted is the «arcanum imperii», that is the reciprocal nature of power relationships even in monarchy. But how is collective power achieved? How it is possible to build democracy *despite* and *against* the «vulgus» that are impulsive and fickle, passionate and ignorant?

In the *TTP* there are two emblematic «species» of democracy. In the ancient world, not Athens but Jerusalem, it is the result of the most powerful imagination of the most powerful among all prophets, that builds among the Jews a sort of *democratic theocracy*, the only possible solution for a rude and primitive people, just freed from slavery. Its essential ingredients are: equality in the absolute submission to God's commands; equal right

---

<sup>49</sup> *TTP* XVI, p. 202 (G3, p. 195).

<sup>50</sup> *TTP*, V (G3, p. 74).

<sup>51</sup> *TTP*, XVI, p. 202 (G3, p. 195).

to consult God, and to receive and interpret his laws; participation of all tribes in the management of the State: an equal *taking part*, dividing the «imperium», the control and management of power into parts (it is not a representative State); the army of citizens, driven by a common sense that reduces war to a limited and incidental means to achieve peace; the foundation of the love of country, constantly solidified by usefulness, «driving force behind all human actions»: full right of ownership, equal distribution of lands and fields, and the periodic restoration of its original conditions, on occasion of the Jubilee.<sup>52</sup> The political theology of Moses feeds the feeling of «pietas» that encompasses every public function and every private duty, pervaded by the fear of God: the only way to ensure equal submission to the laws and equal political participation, connecting to the «ratio» of collective interest the passion of unthinking, impulsive, and undisciplined common people, under the strict direction of God (of his imaginative Prophet).

In the modern age, democracy is presented in the *TTP* as the outcome of a rational agreement, of a contract between *reasonable parties*. The problematic character of this statement has often been highlighted, given Spinoza's theoretical premises that regard the «imperium» as a natural expression of men's «conatus»: an absolutely natural determination, alien to the radical rationale of Hobbes's «pactum» (and to the idea of the social contract itself, reduced by Spinoza to the unstable and occasional logic of mere usefulness).<sup>53</sup> Upon closer inspection, however, the «pactum»

---

<sup>52</sup> Ibid, XVII (G3, pp. 215ff).

<sup>53</sup> On the origins of Spinoza's notion of «pactum» cf. Eckstein 1971. The judicial-rationalist readings of Spinoza's political thinking recognize its pivotal and positive function: cf., among others, Gierke 1902, Solari 1974b and many subsequent liberal reassessments for which cf. Feuer 1958. The *pactum* is instead underestimated at the level of rhetorical superfetation by naturalistic and utilitarian views: for the first group, Fischer 1909, Worm 1897, Carp 1921, Del Vecchio 1922; and Pollock 1880 and 1921, Vaughan, 1939/2, for the second one. Among the most recent scholars, Negri 2007 excludes that such a concept has a real impact on Spinoza's political philosophy, centred on the physical and metaphysical irreducibility of «power»; whereas Balibar 1985 stresses its «vicious circle», its logical inconsistency. Finally, those who recognize the consistency and importance of this idea, depriving it of its *artificial* character to reinterpret it as a genuine and needed outcome of natural impulses lay in the middle: cf. Prepositet 1967, Matheron 1988, Tosel 1984, Giacotti 1990.



of the *TTP* institutes democracy, but it is not arguably established (executed, ratified) by all the beneficiaries of democracy. The democratic contract has an aristocratic origin. The agreement that puts democracy in place seems to involve *rational people*, but not the «vulgus», appearing as a rational gesture that imposes itself upon irrational people. The formulations that accompany it, seem to go in this direction, in the clear uncertainty between free compliance and forced intervention: «cedant, vel cedere cogantur»; «vel vi vel sponte».<sup>54</sup> Not necessarily inconsistent with the theoretical premises, (once it is regarded as a minor and limited part of the «res publica libera»), the contract appears to be the last point, the final outcome of the reconversion in libertarian and rationalising terms of theology and politics, which is the focus of the entire essay. In opposition and as an alternative to authoritarianism, which sees the supports of monarchy and official cults endeavouring to promote an absolutist standardization of the Dutch experience, Spinoza is convinced that in the Netherlands there is an articulation and development of forces, a deployment of reasons and feelings, of ideas and interest, so much so that tempering and refraining *passions* and prejudices under the control and dictate of reason, is practical and feasible. Starting from an adequate theological and political education, which is an alternative to the hierarchical and authoritarian one, the conditions of the Country would essentially allow for an agreement, an alliance of the most energetic and newest part of Dutch society in the name of the safeguard and enhancement of democracy, freedom and tolerance. Rather than a real theoretical architrave, a logical principle able to support and explain the essence of the «imperium», the idea of the contract seems to take a determined (defined, temporary) value of a metaphor-project, of a political and cultural code word, in view of a great pedagogical and political understanding between aristocracy, the bearer of an emancipated «ratio», and the less dogmatic and *most reasonable* confessions, which by their own nature can be better converted, in the political practice, to republican rationality, the most suitable for an evolved and developed society, by now able to

---

<sup>54</sup> *TTP*, IV and XVI (G3, pp. 58 and 192).

demystify old power relations and ready to replace them with other new and «universal» powers. Hence, not only does the contract not give the «vulgus», easily manipulated by theologians and monarchists, a leading role but excludes them beforehand, in the implicit and moderate belief that it can possibly reform them in a functioning republican regime, cultivating as much as possible their intellect and interest in the new power structures and collective logic of the State. However, at a pivotal stage in its founding process, the equality of democracy splits in a vertical way, that is excluding the majority of the many: the «plerique» that should enliven any «imperium democraticum» and instead, at least during the challenges and conflicts of its establishment, remains the fuel of traditional cults and of the promoters of monarchy-tyranny.

Ultimately, the contract between rational people is the design of a defined *élite*, a political project conceptually presented yet actually destined to the minority and doomed to fail. The lynching of Jan De Witt (leading representative of the republican faction along with his brother Cornelius), marks the demise of a design *aimed at the political rationality* of theology. The most tenacious, the most worried of being involved in the scandal of the *TTP*, will be precisely the representatives of libertarian cults, afraid of repercussions and repression. It will be necessary to consider more thoroughly, both on a theoretical and historical viewpoint, the «vulgus» that engulfed the party of *rational people*. It will be necessary to make this change towards realism that recognizes the irresistible abundance of reality as compared to the ambitions of culture (and of political pedagogy): nothing more than a card among the others, played in the great game of power and history. It will be necessary to fully deal with the «*saeva multitudo*».

*Università di Bologna*

## BIBLIOGRAPHY

### I. Sources

1. Abbreviations of the titles of Spinoza's works, cited from the original in Latin:

a) *Tractatus theologico-politicus*: *TTP* (plus the Roman numeral, which indicates the chapter; e.g.: *TTP*, XVII);

b) *Ethica ordine geometrico demonstrata*: *Eth*; e.g.: *Eth* IV, pr. 58 schol (part four, scholia of proposition 58);

c) *Tractatus politicus*: *TP*;

d) *Epistolae*: *EP*, plus the Roman numeral and the addressee; e.g.: *EP* XXX, to Oldenburg.

2. For the original texts in Latin I used B. Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1924, reprint 1972, 4 vol.: cit. in brackets, with G, indication of the volume and of the page; e.g.: (G3, p. 120).

3. For the English version of the *TTP* I used the one by J. Israel M. Silverstone, Cambridge 2007. Cited with Arabic numerals, indicating the page, after the chapter and before the reference, in brackets, to the original in Latin; e.g.: *TTP*, XVI, p. 202 (G3, p. 195).

### II. Critical Bibliography

Balibar, É. (1985). *Spinoza et la politique*. Paris.

Biedermann, O. (1903). *Die Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas theologisch-politischem Traktat im Zusammenhang mit seiner Ethik*. Erlangen.

Bonifas, H. (1904). *Les idées bibliques de Spinoza*. Mazamet.

Breton, S. (1977). *Spinoza. Théologie Et Politique*. Paris.

Caporali, R. (2003). *Postfazione* to L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*. Italian translation by R. Caporali, Roma-Bari.

Carp, J.H. (1921). *Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza*, «Chronicon spinozanum», I, 81-90.

- Chamla, M. (1996). *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*. Milano.
- Couchoud, P. L. (1902). *B. de Spinoza*. Paris.
- Del Vecchio, G. (1922). *Il concetto della natura e il principio del diritto*. Bologna, second edition.
- Droetto, A. (1958) *Introduzione* to the Italian translation of the *TP*. Turin.
- Droetto-Giancotti (1972). Comment to B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Italian translation by A. Droetto and Emilia Giancotti, Turin.
- Dunin-Borkowski, S. v. (1933-1936). *Spinoza*. Münster, 4 volumes.
- Eckstein, W. (1971). *Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza* (1933), in N. Altwicker (by), *Texte zur Geschichte der Spinozismus*. Darmstadt, 372ss.
- Feuer, L. S. (1958). *Spinoza and the rise of liberalism*. Boston.
- Fischer, K. (1909). *Spinozas Leben, Werke und Lehere*, in *Geschichte der neueren Philosophie* (1854-1877), 5<sup>a</sup> ed. C. Gebhardt (ed.), Heidelberg.
- Francès, M. (1937). *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*. Paris.
- Gebhardt, C. (1908). *Spinoza als Politiker*. Heidelberg.
- Geyl, P. (1951a). *The revolts of the Netherlands 1559-1609*. London.
- \_\_\_\_\_ (1951b). *The Netherlands in the seventeenth century. Part one, 1609-1648*. London.
- \_\_\_\_\_ (1964). *The Netherlands in the seventeenth century. Part two, 1648-1715*. London.
- Giancotti, E. (1990). *Sui concetti di potenza e potere in Spinoza*, «Filosofia Politica», I, 1, 103-18.
- Giancotti-Droetto (1972), comment to B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*. Italian translation and comment by E. Giancotti and A. Droetto, Turin, n. 1, 11.
- Gierke, O. v. (1902). *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturretlichen Staatstheorien*. Breslau.
- Huizinga, J. (1941). *Nederland's Beschaving in de Zeventiende Eeuw*. Haarlem.
- Jaspers, K. (1986). *Spinoza*. München Zürich, second edition.

Kolakowski, L. (1969). *Chrétien sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris.

Lucas, J.-M. (1719). *La vie de Monsieur Benoit de Spinoza*, in *The Oldest Biography of Spinoza*, edited and translated by A. Wolf, Bristol, 1992/2.

Matheron, F. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza* (1969). Paris, second édition.

Mignini, F. (1995). *La dottrina spinoziana della religione*, «*Studia spinozana*», XI (1995), 53-80.

Moreau, P.-F. (1988). *La méthode d'interprétation de l'Écriture sainte: détermination et limites*, in R. Bouveresse (ed.), *Spinoza, Science et religion*. Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, Paris-Lyon.

\_\_\_\_\_ (1991). *Le principes de la lecture de l'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Travaux et documents du GRS, Pups, n. 4.

Nadler, S. (2011). *Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton.

Negri, A. (2007). *L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza* (1981), Paris.

Pillon, E. (1876). *Les origines de l'exégèse moderne, Spinoza*, «*Critique philosophique*», V, 22, 337.

Pollock, F. (1880). *Spinoza, his Life and Philosophy*. London.

\_\_\_\_\_ (1921). *Spinoza's political doctrine with special regard to his relation to english publicists*, «*Chronicum spinozanum*», I, 45-57.

Preposiet, J. (1967). *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris.

Rowen, H.H. (1978). *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672*. Princeton.

Solari, G. (1974a). *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del «ius sacrum»* (1930), in Id., *La filosofia politica*. Roma-Bari, vol. I, 131-193.

\_\_\_\_\_ (1974b). *La dottrina del contratto sociale in Spinoza* (1927), in Id., *La filosofia politica*. Roma-Bari, vol. I, 195-249.

Strauss, L. (1948). *How to Study Spinoza's «Theologico-political Treatise»*, in Id., *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, 1952.

Tosel, A. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Paris.

Vaughan, Ch. (1939). *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, vol. I (*From Hobbes to Hume*). 1925, London 1939/2 (on Spinoza, 62-129).

Vernière, P. (1982). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris, seconda edizione.

Wilson, C. (1968). *La République hollandaise des Provinces-Unies*. Paris.

Worm, K. (1897). *Spinozas Naturrecht*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», X (1897), 500ss.

Zac, S. (1965). *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris.

**SPINOZA EDUCADOR:  
EL INGENIO DEL HOMBRE LIBRE**

**SPINOZA AS EDUCATOR:  
THE WITT (*INGENIUM*) OF THE FREE MAN**

ANDREA B. PAC

**Resumen**

*La educación no es un tema que Spinoza haya desarrollado en su obra. No obstante, tampoco es equivocado percibir en su pensamiento una inquietud educadora. Las pocas menciones explícitas al tema y su sentido de la comunidad hacen posible identificar en su filosofía un hilo referido a la educación que se entreteje con otras nociones centrales: la afirmación de la potencia, la dinámica de los afectos, la figura del sabio y la composición de una comunidad. El presente trabajo se propone seguir ese hilo en el pensamiento de Spinoza desde el punto de vista de las relaciones que pueden denominarse ‘de educación’. Quiénes pueden ser considerados educadores en la perspectiva spinoziana, cómo llevan a cabo y en qué consiste su función, cuáles son sus objetivos; tales son los aspectos de la educación que se recorrerá en la vida y las obras del filósofo.*

**Palabras clave:** relaciones de educación, afectos, amistad, comunidad, hombre sabio

### Abstract

*Education is not itself a topic developed by Spinoza in his works. However, it is not misleading to recognize an educational interest in his thought. The few explicit allusions to the subject and his sense of community make it possible to identify a thread in his philosophy concerning education, interweaved with other central notions: The affirmation of potency, the affective dynamics, the image of the sage, and the composition of a community. This paper intends on following this thread of education in Spinoza's thought. Its standpoint will be the relationships that might be called 'education relations'. Who are to be considered educators, which is their role and how is it carried on, which are their aims; such are the aspects that will be examined concerning education in the life and works of Spinoza.*

**Keywords:** educational relationships, affects, friendship, community, wise man.

### Sumario

1. ¿Un interés educador en Spinoza? – 2. Spinoza, sus relaciones: docencia entre apertura y cautela – 2.1. Amigos y discípulos: comunidad de ingenios – Excurso: El *ingenium* o la identidad afectiva de cada hombre singular – 3. La educación: imaginación, afectos y biografía del ingenio – 4. Legisladores, profetas, maestros, amigos – 5. Educación y comunidad

#### 1. ¿Un interés educador en Spinoza?

De acuerdo con los testimonios de sus cartas y los relatos de sus biógrafos, Spinoza no era afecto a una vida social activa sino que prefería un estilo de vida más bien retirado. Los mismos documentos dejan ver que, a pesar de la insistencia de sus amigos y de su disposición a establecer relaciones de amistad, Spinoza siempre se comportó con cautela, cuando no con reticencia, al momento de actuar como 'maestro'. En efecto, por



un lado, la mayoría de sus textos no fueron publicados durante su vida y, por el otro, él mismo no manifiesta una paciencia de pedagogo para con sus interlocutores menos afines -ni tan siquiera con el joven Caserio, ávido de aprender de él. Asimismo, la educación no es un tema que tenga un espacio relevante en sus obras. Al menos, no en apariencia.

Más allá de esas apariencias, un interés que podemos denominar ‘educador’ recorre su pensamiento, aunque no se manifiesta abiertamente como tal. Desde su ontología de la singularidad (cf. Negri, 2011) hasta su concepción de la comunidad política, desde su interpretación de las Escrituras hasta la dedicada redacción de su *Ética*, su sentido de lo común es tal que no podría faltar en su filosofía una preocupación por la educación imbuida en él, que se hace evidente de manera más o menos explícita en distintos pasajes de su obra. Es conocida de todos la insistencia de Spinoza en que tanto la felicidad que es la perfección individual como la libertad política no se alcanzan en soledad ni rodeado por otros hombres cuya condición esté demasiado lejana de la razón. Por tanto, aunque no esté expresamente desarrollada en sus textos, la educación, alguna manera de entender la educación, debe de estar contenida en una filosofía que se propone aquellos fines. Más aún, es de suponer que existe alguna actitud educadora en su vida, a no ser que su pensamiento esté por completo dissociado de ella. Y, en efecto, quienes se plantearon estas mismas preguntas hallaron respuestas (entre otros, Tatián, 2015; Novaes de Rezende, 2013; Machado de Abreu, 2013; Ravá, 2013).

Partiendo de estos supuestos, el propósito de este trabajo, pues, es explorar el sentido de la educación presente en el pensamiento de Spinoza. A diferencia de los textos señalados, no se concentrará en una ‘pedagogía’ spinoziana y, por tanto, no se detendrá de manera específica en la figura de los niños. Asimismo, tampoco se centrará tanto en la potencia del pensamiento y su desarrollo mediante las nociones comunes en su relación con la educación. En cambio, se orientará a las ‘relaciones de educación’, a identificar el ejercicio o la descripción de prácticas y actitudes educativas en la vida y en la obra de Spinoza.

Con ese objetivo, en un primer momento, nos detendremos en algunos datos de su biografía a fin de examinar sus prácticas ‘docentes’. En un segundo momento, analizaremos su obra con el fin de subrayar las expresiones de su interés educador y echar luz conceptual también sobre sus relaciones intelectuales. Se mostrará así que, en sus expresiones más genuinamente spinozianas, la educación no consistirá en una mera transmisión de conocimientos (carente de dimensión ética y metafísico-ontológica<sup>1</sup>). Más que una ‘interacción de razones’, la educación será una ‘interacción de ingenios’ que, a partir del desarrollo de afectos alegres, consolide la composición de la comunidad y, en el mejor de los casos, alcance la comprensión del intelecto y constituya una comunidad de libertad o, al menos, alcance la comprensión y realice la acción más potente que pueda.

## **2. Spinoza, sus relaciones: docencia entre apertura y cautela**

Entre las biografías de Spinoza con que contamos, casi todas coinciden en la vida más bien retirada que llevaba el filósofo. En su descripción del estilo de vida del filósofo, Lucas subraya las visitas que recibía de sus amigos (y de quienes sólo eran dudosamente amigos). Y el mismo Spinoza hace en su correspondencia comentarios como «apenas he podido disponer de mí a causa de los amigos que se han dignado visitarme» (Carta 13 GIV:64/140). Lucas también relata que Spinoza finalmente decidió abandonar Voorburg y trasladarse a una ciudad (La Haya) como concesión ante la insistencia de que se instalara en un sitio donde «pudieran verle con menos dificultad» (Lucas, 17: 158; también Colerus, 22: 111). Sin embargo, las demás biografías coinciden en que prefería llevar un estilo de vida más bien retirado. La anécdota según la cual permaneció tres meses sin salir de su casa para dedicarse a sus estudios

---

<sup>1</sup> Utilizaremos la expresión ‘mero conocimiento’, ‘mero contenido’ o similares para referirnos a tal concepción del conocimiento en contraste con el concepto de conocimiento e intelecto de la filosofía spinoziana que integra dichas dimensiones.

se repite en varias de ellas (Lucas, 18: 159; Bayle, 4: 83; Jelles, 7: 47). Asimismo, se reitera el episodio de su rechazo al cargo de profesor en la Universidad de Heidelberg (Jelles, 7: 47; Bayle, 5: 83; Colerus, 31: 116-117; Lucas, 18: 159), testimoniado también en su carta a Fabritius, vocero del Elector Palatino Karl Ludwig en el ofrecimiento (Carta 48).

Lo que ninguno niega es que, en palabras de Jelles, «fuera conocido por muchísimas personas, como se ve claramente por las cartas a él dirigidas y por él contestadas» (6: 47). En ellas, se encuentran testimonios de la vehemencia con que sus amigos le instaban a escribir y difundir su pensamiento. Sabemos por su biografía y por sus cartas que los *Principios de filosofía cartesiana* y sus *Pensamientos Metafísicos* fueron escritos y publicados en respuesta al reclamo de que explicara la filosofía cartesiana (Carta 13) tanto como la suya propia. También lo declara el prólogo a la edición del año 1663 escrito por Meyer:

... tanto en la primera y segunda parte (...) nuestro autor se ha limitado a proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se encuentran en sus escritos o como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios por él establecidos. Pues, habiendo prometido enseñar a su discípulo la filosofía de Descartes, consideró un deber sagrado no alejarse ni un ápice de su opinión... (*PFC* GI:131/132).

Los *PFC* no reflejan la filosofía cartesiana tan fielmente como promete el prólogo. No obstante, también sabemos que Spinoza prefería atenerse, al menos en apariencia, a comunicar la filosofía cartesiana antes que la suya propia –a menos que fuera alguien en quien sintiera que pudiera confiar: «guardaré silencio antes que imponer mis opiniones a los demás, contra la voluntad de la patria, y de volverlos hostiles contra mí», comunica a Oldenburg en la misma carta en la que autoriza la publicación de los tratados sobre la filosofía de Descartes con la esperanza de ganar aprobación para publicar su propio pensamiento (Carta 13 *Corr* GIV:64/140). En este sentido, también es significativo que se refiriese a una primera

versión dictada al joven Caseario «al que no quería enseñar abiertamente mis opiniones» (Carta 13 *Corr* GIV:63/139).

Es también Oldenburg quien, en respuesta a la noticia que el mismo Spinoza le informa sobre su intención de escribir el tratado que será el *TT-P* (Carta 30), exhorta a su amigo a que exprese por fin «las ideas por usted concebidas y se entregue a cuidar y a educar al orbe filosófico». No sólo esto, sino que unas líneas más adelante insiste: «¿Por qué vacila, amigo mío, qué teme? Intente, inicie, culmine tarea tan importante, y verá cómo todo el coro de los verdaderos filósofos le apoya» (Carta 31, *Corr* GIV:168/233). Este ruego de Oldenburg es un pedido explícito de ‘educación’ que no se condice del todo con la decisión que lo motiva: «yo dejo que cada cual viva *ex suo ingenio*, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad» (Carta 30, *Corr* GIV:167/231).

Sabemos que el *TT-P* salió a la luz en vida de Spinoza (1670). Mucho se ha escrito sobre las circunstancias de la escritura y la publicación de este tratado y, aun a pesar de las discusiones alrededor de la ‘militancia’ de Spinoza (cf. Tatián, 2004), el contexto del clima político en el que el calvinismo instigaba al pueblo contra la república ha sido relevante en la decisión de darlo a la luz. Esta intervención está basada, según lo declara el Prefacio (*TT-P* PrefGIII:12/72) en la utilidad que el filósofo confía tendrá su obra para otros deseosos de filosofar.

Ahora bien, todos estos datos son piezas que, expuestas una tras otra, pueden parecer triviales por ya conocidas o poco significativas por inconexas y poco concordantes entre sí. No obstante, en estos ejemplos de las fluctuaciones de Spinoza entre su apertura a compartir la filosofía con sus amigos y su cautela o desconfianza podemos encontrar una orientación que nos permita empezar a hacer visible la manera en que la educación es una corriente que recorre sus relaciones y su filosofía.

### **2.1. Amigos y discípulos: comunidad de ingenios**

Empecemos por la relación de Spinoza con el joven Caseario. En la Carta 9, Spinoza se dirige a Simon de Vries y le asegura que no tiene

nada que envidiarle<sup>2</sup> dado que su presencia se le hace un tanto enojosa; su curiosidad lo importuna y agrega: «con nadie he procurado ser más reservado. (...) quisiera prevenirle a usted y a todos los conocidos de que no le comuniquen mis opiniones hasta que sea un poco más maduro». Sin embargo, la carta continúa describiendo al estudiante en los términos siguientes: «Aún es demasiado niño y poco constante, más amante de la novedad que de la verdad. Espero, no obstante, que dentro de pocos años él mismo se corregirá de estos defectos juveniles; aún más, por lo que yo puedo juzgar de su ingenio, casi estoy seguro de ello, y por eso éstas me inclinan a amarle» (*Corr* GIV:43/119). ¿Qué clase de ‘maestro’ no confía en su discípulo pero, al mismo tiempo, está inclinado a amarle? ¿Qué clase de relación puede ser así definida?

Sugerimos que la clave de esta relación (y de muchas otras de las relaciones que mantiene Spinoza) está en una idea que puede pasar inadvertida en este fragmento, y que es la consideración sobre el ingenio de Caseario. En efecto, la primera parte de su descripción del joven señala en él afectos (la inconstancia, el ansia de novedades), que por el momento lo distraen de la verdad. No en vano se refiere a él como ‘niño’, esto es, un individuo singular cuyo cuerpo aún no ha descubierto todas las maneras en las que puede afectar y ser afectado y que, por el momento, tampoco tiene conciencia ni control suficiente sobre las que ya constituyen su conocimiento.<sup>3</sup> Sin embargo, Spinoza reconoce su ‘ingenio’, esto es, reconoce que en él predominan otros afectos más potentes que, con el tiempo, se expresarán de manera más firme y lo

---

<sup>2</sup> «... dichosísimo su compañero Caseario, que, al morar bajo el mismo techo, puede conversar con usted de los temas más importantes durante la comida, la cena y el paseo» (Carta 8 *Corr* GIV:39/113-114). Diez años menor que Spinoza, Caseario era uno de los estudiantes que visitaba a Spinoza en Rijnsburg sólo que, durante un tiempo (no se sabe cuánto con exactitud), convivió con él (cf. Dujovne, 1941: 166).

<sup>3</sup> Recuérdese que un niño «tiene un cuerpo apto para muy pocas cosas, y dependiente en el más alto grado de la causas exteriores [y, por tanto,] tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas posee conciencia alguna de sí misma, ni de Dios, ni de las cosas» (*É* V39esc). No obstante, esto no es índice de un ‘vicio’ en la naturaleza de la infancia. Por el contrario, es simplemente su condición natural dada su falta de experiencias, su corta biografía.

inclinarán a la verdad. Reconocer el ingenio de un individuo, pues, no significa aquí apreciar su talento o su inteligencia (porque de hecho, en este caso, Casenario no la manifiesta). Se trata, más bien, de percibir lo que coloquialmente llamamos su 'pasta'. Siendo como un niño, su deseo de imitar a los demás tiene que ser fuerte (*É* III32esc) y este deseo, sumado a su ingenio, le permite a Spinoza ser optimista en cuanto a su futuro. Pero esto es más que su condición puramente cognoscitiva. Spinoza se ve inclinado a amarlo por este motivo, por el conocimiento de sus posibilidades de morigerar sus pasiones y aumentar su potencia de pensar en términos generales, esto es, de alcanzar una mayor perfección.

Es interesante como, en un sentido análogo, se describe en la Carta 70 la relación que resulta del encuentro entre Tschirnhaus y Huygens. En esta ocasión, es Schuller quien comenta que el primero «se ha adaptado totalmente a su ingenio [de Huygens], de suerte que es muy apreciado por él» (*Corr* GIV:302/381). Nuevamente, la relación entre un hombre que busca en el otro conocimiento se explica apelando al ingenio. Dicho término, pues, se refiere tanto a las dotes intelectuales como a la capacidad de un individuo de adaptarse a los modos de otro y el consiguiente aprecio que gana por ello. El acuerdo entre estos dos personajes no es solamente teórico; más allá de la coincidencia en la resolución de un cálculo físico o matemático, la expresión usada por Schuller implica una concordancia de ánimos. Hay en esta concordancia un objeto de amor común, un acuerdo con respecto a la verdad en un tema determinado, y una concordancia afectiva que se sigue de ello.

Por último, en los ruegos de Oldenburg que referimos más arriba, observamos nuevamente una conjunción entre educación e ingenio. El secretario de la Royal Society hace en su carta (Carta 31) dos solicitudes, una consecuencia de la otra: que exprese las ideas por él concebidas y que, de ese modo, eduque a la comunidad de filósofos. La traducción usada no da cuenta cabal de que esas ideas son «*propii ingenii*». Este pedido de que saque a la luz las creaturas de su ingenio está hecho de un modo tal que le da al término todo el sentido de la potencia de pensar. En efecto, la frase tiene una fuerza especial que permite leer que no se

trata simplemente de instarlo a escribir y difundir sus ideas sino a *expresar su potencia*. Después de todo, eso son en sentido propio las ideas: expresiones de la potencia de pensar (É IIDef3).<sup>4</sup> Y la contribución a la educación del «orbe filosófico» sería una consecuencia de tal expresión. Y, una vez más, en este intercambio el ingenio no es meramente la inteligencia como facultad sino una definición del individuo y de su forma de vida.

Si Spinoza aparece para sus amigos y sus discípulos como un educador, no es porque ‘imparta conocimientos’ de los que carezcan los demás. Es posible que sus amigos y corresponsales buscaran su opinión sobre muchos temas (como sobre la filosofía cartesiana) o que estuvieran atentos a los conceptos propios de la filosofía spinoziana. Pero los pasajes seleccionados de la correspondencia en los cuales se sugiere algo así como una relación de educador implican otros elementos: la expresión de las ideas y el ingenio (y la comunidad de los ingenios), ambos asociados a una forma determinada de vida.

En lo que sigue, examinaremos si la reunión de estas piezas tiene un sustento conceptual en el pensamiento de Spinoza, más allá de una ocurrencia azarosa en los párrafos citados. Pero, antes, nos permitiremos un breve excursus aclaratorio sobre la noción de ingenio.

***Excursus: El ingenium o la identidad afectiva de cada hombre singular***

El término *ingenium* es de uso bastante corriente en el siglo XVII. En su mayoría, se utiliza para referirse a la mente, la inteligencia, las dotes intelectuales, o el talento. De hecho, así lo usan muchas veces los interlocutores de Spinoza en sus cartas, en general, en tono elogioso. Spinoza, por su parte, responde a estas ponderaciones refiriéndose al alcance de su ingenio con ‘humildad’ –no exactamente considerando su

---

<sup>4</sup> El término ‘expresión’ es usado aquí con plena conciencia del tratamiento de Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*.

impotencia, pero sí moderando las expectativas de sus amigos. Sin embargo, en la filosofía de Spinoza en especial, *ingenium* adopta un sentido específico y característico<sup>5</sup> que, posiblemente, a nosotros nos pase inadvertido dado que las traducciones no suelen mantener el equivalente literal del término latino.<sup>6</sup>

Ni en la *Ética*, ni en otros sitios Spinoza da una definición explícita de ingenio. Pero, en todas sus obras (salvo en el *TB*, donde no hay referencia alguna al ingenio), se refiere a él como si supusiera que sus lectores comprenderán su sentido sin necesidad de aclaración –aun cuando no signifique simplemente talento de pensamiento. Zourabivchili lo considera ‘temperamento’ asociado a la fisiología antes que a la anatomía<sup>7</sup>, como consecuencia de la vida pasiva de un cuerpo singular sometido a los encuentros (1994: 92). Pero la definición más extendida y que la mayoría de los estudiosos de Spinoza toman como referencia es la de Moreau, quien lo define como el «nudo de las pasiones, la forma en que ellas se modulan y se imbrican en una singularidad» (1994: 398).<sup>8</sup> Ramos Alarcón-Marcín parte de esta definición y agrega que «expresa la constitución particular de un individuo a través de su biografía personal,

---

<sup>5</sup> Es posible rastrear el sentido que *ingenium* adopta en el pensamiento spinoziano en Huarte de San Juan, Gracián o Hobbes. Mignini (1981: 288-289) propone que para el concepto de *ingenium* se puede relacionar a Spinoza con Gracián y Góngora por un lado y con Bacon y Hobbes, por otro. Sobre el ingenio en los autores barrocos, cf. Hidalgo-Serna, 1993; Salillas, 1905; Hodges, 1996; May, 1950. Sobre las relaciones entre Spinoza y Gracián, Huarte, Cervantes, cf. Carvajal, J., 1994; Moreau, 1994; Moreau, 2009; Madanes, 2007; Pac, 2011; Pac, 2004.

<sup>6</sup> En efecto, en castellano, suele ser reemplazado por ‘carácter’, ‘idiosincrasia’, ‘temperamento’.

<sup>7</sup> Afirma Zourabivchili que Spinoza se inclina por la fisiología antes que por la anatomía: lo que cuenta es lo que un cuerpo puede a partir de su estructura, pero no la estructura misma (1994: 90).

<sup>8</sup> Apoyándose en Moreau, Bove lo considera un ‘imaginario esencial’ que se expresa en hábitos y estrategias de perseverancia del *conatus* (1994, Cap VII). Balibar argumenta que se trata de un cuasi-concepto que se define como el ‘resto’ resultante de la diferencia entre «los procesos afectivos y los procesos intelectuales (o ideales) en el concepto de la *mens*» (2005: 20). En la misma línea, Morfino afirma que las múltiples causas de los afectos dan lugar a los orígenes de los ingenios (2010: 54-55).



así como su disposición a ser afectado de cierta manera, pues el concepto es la imaginación determinada de un ser humano particular y permite comprender sus opiniones, juicios y pasiones» (Ramos Alarcón-Marcín, 2008: 8). El ingenio, pues, es una identidad afectiva, singular e irreductible (Moreau, 1994: 392). Tiene su origen en el cuerpo y los afectos y, en consecuencia y en principio, su naturaleza es imaginaria y se conoce por la experiencia.

Si los afectos establecen una dinámica relacional básica, como argumenta Matheron (1969), entonces una tal dinámica relacional se define por los afectos que predominan en los ingenios de los hombres y define, por su parte, un ingenio común del compuesto (cf. Moreau, 2010; Bove, 1996). Y los hombres libres, los filósofos, ni quedan al margen de las relaciones sociales, ni carecen ellos mismos de ingenio. En efecto, la razón no elimina por completo a los afectos –si bien los hace prescindibles o redundantes (É IV59). El hombre libre no es un hombre sin *ingenium*, ni un hombre con un ‘*ingenium* universal’ (Cf. Zourabivchili, 1994: 94). Más aún, el escolio de É IV66 introduce las proposiciones finales de esa parte (67-73) como la descripción del *ingenio et vivendi ratione* del hombre sabio. Este conjunto de proposiciones, además de la firmeza del ánimo, combina la cautela y la sociabilidad en la descripción del modo de vida de los hombres libres. Éstos deciden con igual estado de ánimo si enfrentan o rehúyen el conflicto (É IV69).<sup>9</sup> Evitan recibir favores de los ignorantes pero, llegado el caso, los agradecen según el ingenio de sus benefactores, o sea, de la manera más cercana a lo que el ignorante interpreta como signo de gratitud (É IV70). En general, sus relaciones están orientadas por la búsqueda de «lo útil y lo honroso», esto es, por el deseo de amistad propio de su ingenio. En consecuencia, por humanidad y por honradez son muy agradecidos con otros hombres libres (É IV71), obran siempre de buena fe (É IV72) y prefieren vivir en el Estado antes que en soledad (É IV73).

---

<sup>9</sup> El mejor ejemplo de esta característica es el mismo Spinoza, quien no dudaba en cortar su correspondencia y exponer las razones de esta decisión a quienes manifestaban ingenios incompatibles con su búsqueda de la verdad.

Todas estas actitudes, indican que habría algunos rasgos afectivos característicos del ingenio de un hombre libre, a saber, la firmeza, la honradez y la generosidad. Ambos son deseos de conservar el ser propio y ayudar a los demás según el dictado de la razón (cf. *É* III59esc).<sup>10</sup> Y se manifiestan en la amistad y en su capacidad de educar a los demás (*É* IVApCap9).

### **3. La educación: imaginación, afectos y biografía del ingenio**

«Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie. (...) Además, (...) nadie puede probar cuánto vale su habilidad e ingenio mejor que educando a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón», sentencia *É* IVAp Cap9. Así como la razón es útil para cada individuo singular, también la relación con otros individuos racionales es útil; en consecuencia, nada es más útil que procurar que los hombres que nos rodean sean racionales. Dicho en otras palabras, nada es más útil ni pone en relieve de manera más clara la sabiduría de un hombre, que sus acciones educadoras.

Ahora bien, educar a los hombres no es tarea fácil. Por un lado, porque el deseo de educar tiene que vérselas con la ambición de los ignorantes (esto es, con el deseo de imponer el estilo de vida según el propio ingenio), que normalmente vuelve a los hombres odiosos para los demás (*É* III31esc). Por otro lado, porque educar no significa simplemente impartir conocimientos. Aunque Spinoza no explicita qué entiende por ‘educar’, algunos pasajes de la *Ética* pueden ser de ayuda para definir en qué consiste.

Por un lado, la educación de los niños es una tarea de los padres. En efecto, el matrimonio concuerda con la razón cuando el deseo de la

---

<sup>10</sup> Es evidente aquí la cercanía entre la definición de generosidad y la de honradez, sobre todo en tanto que deseo de unirse en amistad con los demás.

unión de los cuerpos es acompañado por «un amor de procrear hijos y educarlos sabiamente» (É IVApCap20). Sin embargo, Spinoza lamenta que, por lo común, los padres no educan sabiamente a sus hijos. El arrepentimiento es una tristeza que identifica su objeto según los padres hayan aprobado unas acciones y reprobado otras a lo largo de la educación (É IIIDefAf27). Peor aún, «los hombres son por naturaleza proclives al odio y la envidia, y a ello contribuye la educación de los mismos. Pues los padres suelen incitar a la virtud con el solo estímulo del honor y la envidia» (É III55esc). Estos pasajes indican que educar a los niños consiste en ‘modelar’ sus ingenios y dialogar con su imaginación. Cabe señalar que este modelar no es unidireccional, a pesar de la asimetría que pueda existir entre un niño y sus padres, entre un individuo y cualquier autoridad que actúe como educador. Tampoco supone necesariamente que el educador ‘sepa más’ que el educando, ya sea en términos de disponer de conocimientos teóricos, ya sea en términos de una superioridad moral que le permita decidir en qué sentido debe orientar su ingenio. En este sentido, descartamos que la educación sea ‘la conducción de los niños hacia la razón mediante el dominio de sus pasiones’.<sup>11</sup> En el fondo, toda interacción implica un encuentro de ingenios, esto es, maneras de afectar y ser afectados. Y cada uno afecta y es afectado según las pasiones que en él predominan, o sea, según sus ingenios. A partir de las disposiciones de los cuerpos, las maneras en que cada uno desarrolla sus afectos se despliegan a lo largo de la biografía de cada individuo. Y el periodo de la biografía que es la niñez es aquél en el que tienen lugar las relaciones que Spinoza describe como ‘educación’ en los párrafos citados.

Desde luego, esa educación no está acabada cuando termina la infancia. Las posibilidades de expresión de las potencias no se agotan

---

<sup>11</sup> No coincidimos, en este sentido, con descripciones de la educación en Spinoza del tipo: «O domínio da razão sob as paixões a que Espinosa busca educar os homens, guiando-os numa via que ele mesmo declara extremamente ardua, mas que *inveniri tamen potest*, pressupõe uma força impulsiva originária da psique que o educador e chamado somente a incitar e a redespertar. Essa força, que se identifica com o espírito científico e filosófico, deve ter a possibilidade de a certo ponto vencer o mecanismo das paixões e domina-lo» (Ravá, 2013).

sino con la muerte del individuo, de modo que las interacciones que moldean a los ingenios y, en el mejor de los casos, contribuyen a que predominen en ellos los afectos alegres coincidentes con la razón se despliegan a lo largo de toda la vida. Al nacer ignorantes de todas las cosas, «antes de que puedan [los hombres] conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación» (*TT-P XVI GIII:190/334*). Más aún, lo habitual es que la mayoría de los hombres no desarrolle su potencia al punto de guiarse por la razón. Precisamente, la relación con estos hombres y el continuo esfuerzo por componerse con ellos y así tal vez modificar el signo de sus ingenios, es el esfuerzo educador que prueba el ingenio de los hombres libres.

Por otro lado, la educación no es una preocupación privada, familiar, sino que consiste en una tarea al mismo tiempo individual y comunitaria. En un sentido, la educación de los niños tiene un fin político muy específico cuando se trata de los hijos de los reyes (cabe subrayar que sólo al tratar de la monarquía dedica una mención a la educación de los futuros gobernantes, posiblemente por la concentración del poder característica de esta forma institucional). El Consejo es el responsable de la educación de los hijos de los reyes (*TP VI20 y 24*). No obstante, el único detalle que ofrece Spinoza sobre ella es que «procur[a]n educarles de forma que no tengan motivos para temer». Esto se debe a que «los reyes más bien temen que aman a sus hijos». Si fueran esclavos de sus pasiones, especialmente cuando éstos «más apreciados son de los súbditos por sus virtudes» (*TP VI7*). Es posible que, si los súbditos son en exceso ignorantes, tomen los vicios de los nobles por virtudes (*TP VII27*). Y, si así fuera, los súbditos apoyarían a los hijos esclavos de sus pasiones en su intento de matar o dañar a su padre para ocupar su lugar. Por otro lado, suponiendo que se tratase de reyes que se guían ellos mismos por la razón, se asegurarán que sus hijos gobernarán con justicia. En cualquier caso, lo cierto es que la educación por la que cualquier persona llega a ser virtuosa no se apoya en estimular «el honor y la envidia», como sostiene *É III55esc*.

Desde el punto de vista político, además, la educación habilitaría el acceso al «derecho de ciudadanía». En efecto, «los hijos de los padres peregrinos, nacidos y educados en el mismo Estado» podrán comprar tal derecho de los ciudadanos e incorporarse en el censo como miembro de la familia que le vendiera ese derecho (*TP VI32*). Esto implica que tal educación sería el medio de hacer concordar los individuos en el ingenio de la comunidad. Porque, de hecho, existe también un ingenio que define a las «naciones» (Moreau, 2010; Bove, 1996). Según Bove, «el *conatus* del Estado (...) contiene un imaginario esencial que no es (como el Deseo mismo) falta de nada, imaginación de nada, sino potencia absolutamente positiva del imaginario, Natura Naturante en alguna medida, por la cual se constituye y se instituye un imaginario naturado característico de una sociedad particular, con sus prejuicios propios, su lengua, sus creencias, sus costumbres, sus leyes por las que se define su identidad, su individualidad singular, su *ingenium*» (1996: 252). Así, el *ingenium* común se manifiesta, por un lado, en una representación imaginaria de la naturaleza<sup>12</sup> y, por el otro, en hábitos y costumbres que, de acuerdo a dicha representación, constituyen la manera en que la comunidad (y a través de ella los individuos) se esfuerza en perseverar en su ser.

Este ingenio es, también, el que determina las leyes y la forma institucional que adoptan los Estados (cf. *TT-P III GIII:54/130*, *TP VIII37*, *TP X7*). Y, si bien las leyes no actúan sobre el fuero interno de los individuos, éstas, una vez definidas, confluyen con la educación de los individuos, esto es, con la forma en que sus ingenios son desarrollados. En efecto, Moreau observa que cualquier tendencia afectiva que «está en los individuos, está también en el pueblo y se manifiesta en él según

---

<sup>12</sup> «La imposibilidad esencial de aceptar la existencia [de una realidad en apariencia caótica] en su estado bruto, nos compromete necesariamente en la formación de una conciencia ilusoria, lectura apresurada de la realidad. La clave a partir de la cual todo cobra significación, lejos de ser la reproducción en el pensamiento del orden real de la Naturaleza, no es otra que una combinación de signos que expresan, a través de nuestra imaginación las diferentes disposiciones de nuestro cuerpo y varía según los encuentros del azar...» (Bove, 1996: 181-182).

leyes de efectuación análogas<sup>13</sup>» (2010: 83). Por eso, leyes e ingenio pueden también entrar en conflicto con la educación, por ejemplo, cuando se pretende implantar un régimen de obediencia a un pueblo «educado para la libertad», que gozaba de leyes acordes a tal ingenio (cf. *TT-P* VGIII:74/158-159). Esto es así porque «la buena educación, la integridad de las costumbres y la virtud» pueden hacer libres a los individuos (*TT-P* XX GIII:244/415), aunque lleve tiempo o no ofrezca garantías.

Spinoza se ocupa de describir el ingenio de los pueblos antiguos: romanos, griegos y hebreos (Moreau, 2010). Pero hace particular hincapié con respecto al ingenio de estos últimos.<sup>14</sup> En este sentido, señala que una de las razones por las cuales los hebreos podían evitar las guerras civiles y las causas de las disensiones fue «su rigurosa educación para la obediencia, según la cual, debían hacerlo todo en virtud de alguna prescripción concreta de la ley» (*TT-P* XVII GIII:216/373). Como es sabido, el *TT-P* apela al ingenio de los hebreos extensamente para el análisis de las Escrituras, dado que su contenido de profecías e historias está adaptado por completo a su ingenio (*TT-P* V). Y estos contenidos son centrales para las costumbres, las leyes y la educación.

En efecto, los diferentes profetas variaban las revelaciones según sus *dispositione temperamentis corporis* y su estilo de vida (*TT-P* II GIII32/99), en una palabra, según su imaginación. Y, a su vez, al igual que sus intérpretes, adaptaron sus enseñanzas al ingenio del pueblo para el que predicaban (*TT-P* IV GIII65/145, *TT-P* IV GIII65/146, *TT-P* V GIII70/153, *TT-P* XI GIII158/285): «rudo» (*TT-P* V GIII75/159), «incapaz de conocer con claridad» (*TT-P* V GIII78/163), «débil» (*TT-P* V GIII79/165), diverso y afectivo (*TT-P* XVII GIII203/353). Es evidente que la adecuación de las profecías (y la prédica de las Escrituras

---

<sup>13</sup> Estas ‘leyes de efectuación’ son las leyes de la naturaleza según las cuales se manifiestan los afectos en los individuos.

<sup>14</sup> Como es sabido, el *TT-P* apela al ingenio de los hebreos extensamente para el análisis de las Escrituras, dado que su contenido de profecías e historias está adaptado por completo a su ingenio. Volveremos sobre esto un poco más adelante.

en general) al ingenio del pueblo no exige racionalidad, ni por parte de los maestros, ni por parte de los fieles. Si los profetas tienen éxito en su prédica, entonces, no se debe a su sabiduría sino, por el contrario, a que comparten su ignorancia con los creyentes. ¿Qué clase de maestros son éstos? ¿Qué clase de maestros son, por su parte, los hombres libres?

#### 4. Legisladores, profetas, maestros, amigos

Los legisladores no son doctos, ni profetas. La prueba de ello es que cuando Moisés dicta a los judíos que no maten ni roben «... no demuestra su doctrina por la razón, sino que a sus preceptos añade una pena, que puede y debe variar según el ingenio de cada nación, como la experiencia ha probado con creces» (*TT-PV* GIII:70/153).<sup>15</sup> En cambio, Cristo «no establecía leyes cual un legislador, sino que enseñaba doctrinas como un doctor; puesto que (...) no quiso corregir tanto las acciones externas cuanto la disposición de ánimo» (*TT-PVII* GIII:103/200). Por su parte, los profetas tampoco son doctos; la experiencia muestra también que «la profecía nunca hizo más doctos a los profetas» (*TT-P II* GIII:30/96). El único que reclama para sí el título de «apóstol y *doctor gentium*» –y Spinoza se lo concede junto con los demás apóstoles– es Pablo (*TT-P XI* GIII:156-157/283). Legisladores, profetas y apóstoles/doctores se diferencian por su objetivo y su ingenio. Los primeros apuntan únicamente a las acciones externas de los hombres; de ahí que tenga sentido acompañar las leyes con sanciones porque no hay sanción ni orden que pueda causar que un hombre tome por falso lo que considera verdadero (*TP III*8), ni que pueda, sin violencia, convencer a los hombres sobre las opiniones que verdaderamente honran a Dios (*TT-P XX* GIII:239/408). Y, en este último sentido, Spinoza afirma que «son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores, que estos mismos escritores, que sólo

---

<sup>15</sup> Una excepción a esta caracterización del legislador es Salomón quien «habla en virtud de la luz natural» y «cuya prudencia y sabiduría celebran los sagrados libros, más bien que su don profético y su piedad» (*TT-P IV* G III 66/147ss).

suelen escribir para los hombres doctos y sólo invocan en su apoyo a la razón» (*TT-P XX GIII:246/419*).

En efecto, los doctores se caracterizan no por basar sus enseñanzas en la fuerza de la sanción sino en la razón, en la luz natural o en un conocimiento directo de la verdadera naturaleza de Dios o de las cosas. En el caso de los apóstoles, éstos combinan la enseñanza con la profecía, las disputas con los simples decretos, las razones con los signos (*TT-P XI*). Esta manera de difundir sus enseñanzas los diferencia de los profetas de los hebreos, quienes predicán según su imaginación y apoyan sus certezas en signos (*TT-P II GIII:31/98ss*). Con todo, el término ‘docto’ tiene cierta ambigüedad. Spinoza también lo usa para referirse a los intérpretes de las profecías, ya sean antiguos, ya contemporáneos a él. Y estos últimos se describen muchas veces en las obras de Spinoza como ignorantes, de ingenios torvos, soberbios, supersticiosos o promotores de la superstición.<sup>16</sup> Más allá de estas diferencias, salvo los legisladores, cualquiera de ellos podría ser un ‘docente’, un educador, un artesano de ingenios. Dicho con otras palabras, cualquiera de ellos podría participar en una interacción de ingenios desde un lugar de autoridad. Algunos educarán para la obediencia y la superstición, otros para la libertad. Algunos compondrán con sus conciudadanos un ingenio impotente y una sociedad y un Estado violento, otros, un ingenio potente y un Estado más o menos libre. No obstante, hay un rasgo que comparten, si es que se trata de maestros efectivos. Ese rasgo es expresarse *ad captum vulgi*.

Esa es una de las características principales de la actitud de los profetas –una actitud inevitable, en parte, dado que ellos mismos no eran sabios. Sin embargo, esto no hace de ellos personajes maliciosos. Su manera de enseñar, mediada por la imaginación, no tergiversa la verdad, dado que

---

<sup>16</sup> Las frases que destina a estos personajes son muy elocuentes. No sólo los denuncia sino que se posiciona contra ellos «sin inquietarme demasiado de los gritos de la superstición, cuyo máximo odio se dirige contra quienes cultivan la verdadera ciencia y practican la verdadera vida» (*TT-P II GIII:29-30/96*).



la imaginación misma no es falsedad.<sup>17</sup> En todo caso, no son como los teólogos que, por tener un conocimiento del que carece el vulgo, sí pueden alterar el sentido de ciertas frases (*TT-P VII GIII106-107/203*), o que se enzarzan en disputas «de donde nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición» (*TT-P Pref. GIII:9/68*). Nada bueno resulta de esta ignorancia de los teólogos (entendida aquí como sometimiento a las pasiones y no a la carencia de conocimientos eruditos) que «se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina» y temen más que cualquier otra cosa que «su propia autoridad quede por los suelos» (*TT-P VII GIII:97/191-192*) por lo que perciben la actitud de quienes desean compartir el conocimiento como un señalamiento de su ignorancia o una exhibición de superioridad y arengan a la turba a despreciar y odiar a quienes disienten con ellos en cuestiones de doctrina mediante la superstición y el temor. En síntesis, en la acción de los teólogos aquí caracterizados, la educación es ambición de dominación y de gloria, acompañados por el deseo de agradar al vulgo (porque la dominación, igual que la ambición, es un deseo mimético, cuyas estrategias son tanto la asimilación como la imitación, cf. Moreau, 1994; Bove, 1996). Pero «el deseo de complacer a la plebe adaptándose a sus valores conduce a

---

<sup>17</sup> Reconocemos que ésta es una afirmación arriesgada y sería imposible argumentar sus premisas en este trabajo dado que la bibliografía alrededor de la imaginación y su estatuto como conocimiento es más que extensa. No obstante, mencionaremos brevemente alguna razón. Por un lado, «las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes» (*É III7esc*). Por otro lado, tener ideas inadecuadas no es tener conocimientos falsos, sino «padecer necesariamente ciertas cosas» (*É IIIIdem*). Por último, en el *TRE* Spinoza afirma que «las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo. O, si se prefiere, por imaginación entiéndase aquí lo que se quiera, con tal que sea algo distinto del entendimiento (...). Ya que poco importa cómo se la entienda, una vez que hemos verificado que es algo vago y por lo cual el alma es pasiva...» (*TRE 84*).

un ‘odio mutuo’, en el que cada uno intenta imponer la supremacía de su modelo» (Bove, 1996: 85).

A diferencia de estos personajes a los que claramente denuncia Spinoza, los profetas se caracterizan por su piedad y por su único fin de fomentar la piedad y la obediencia en el pueblo hebreo. Éstos «poseían una singular virtud, superior a la corriente, y (...) practicaban la piedad con una admirable constancia de ánimo» (*TT-P I* GIII:27/91).<sup>18</sup> La piedad es definida en *É IV*37esc1 como el «deseo de hacer el bien que nace de la vida según la guía de la razón», a diferencia de la religión que es el mismo deseo «en cuanto que tenemos la idea de Dios». Es curioso que el deseo de hacer el bien de los profetas (el propio tanto como el ajeno) sea piedad, siendo que su conocimiento de Dios proviene de la imaginación y no de la razón. Pero también es interesante intentar dar cuenta de ello. En primer lugar, indica que, a su manera, el conocimiento profético sobre Dios no es ‘falso’ dado que puede enseñar también una virtud. En segundo lugar, es coherente con la idea de que hay acciones que pueden ser motivadas indistintamente por los afectos o por la razón. En el caso de los profetas, los afectos impulsan a un deseo que, si bien expresa una potencia menos intensa que el impulso de la razón, al menos pone a los hombres en una frecuencia de deseo análoga. Y eso es clave para educar, o sea, para contribuir a que cada individuo singular alcance la mejor expresión de su potencia. Salvo que se trate de una piedad asociada con

---

<sup>18</sup> No es posible ignorar las observaciones de Moreau (1998) sobre la valoración de los profetas en el *TT-P*. Por un lado, afirma que su valoración ética es «abstracta» dado que sólo se limita a tomar lo que las Escrituras afirman sobre ellos. Por otro lado, subraya que sus enseñanzas están dirigidas a un pueblo en particular, el hebreo, y por ello su piedad no es universal (como la de Cristo o sus apóstoles) sino que es piedad según el parámetro de ese pueblo. Recuerda, también, que en el capítulo XVIII del *TT-P* Spinoza refiere también episodios en los cuales los profetas actúan como los teólogos contemporáneos a él, esto es, movidos por intereses sectarios y promoviendo acciones sediciosas. Estos casos históricos, ilustración del momento de decadencia del pueblo hebreo, no implican contradicción con la figura general del profeta de los capítulos anteriores. En este sentido, Moreau concluye que: «las diferentes figuras del profeta aparecen como diferentes proyecciones, sobre las superficies sucesivas donde se desarrolla el razonamiento, de una realidad única ofrecida por la experiencia histórica y que la Razón recompone en un orden instituido por las exigencias propias del *Tratado*» (1998: 191).

el temor y la superstición (y, en efecto, la piedad spinoziana no lo es<sup>19</sup>), es decir, salvo que se trate de una falsa piedad (É IVApCap22), no existe motivo para que no sea considerada potencia. Por último, esta piedad no es una actitud individual sino una virtud política (Fernández, 2007). También la razón aconseja la vida en el Estado y la obediencia a las leyes (É IV73) por la utilidad que esto implica; y la piedad libre de temor que aconseja la obediencia no reporta menos utilidad ni, en consecuencia, educa de peor manera que aquélla.

Pero expresarse *ad captum vulgi* también es un rasgo de los hombres libres. Es, justamente, la primera de las normas de vida que se propone en el *TRE* 17 y que, consecuentemente, se pone en juego cuando la necesidad lo fuerza a aceptar un beneficio y lo agradece según el ingenio del benefactor (É IV70esc), y cuando intenta «guiar a los demás conforme al libre juicio de la razón» (É IV70dem). Suponemos, también es la actitud que, aunque transitoria, hace posible alcanzar el fin de la perfección humana, o sea, la felicidad: «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» (*TRE* 14)<sup>20</sup>, para lo cual también es necesario, entre otras cosas, «consagrarse (...) a la doctrina de la educación de los niños» (*TRE* 15).<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. Cristofolini, 2007. También Fernández diferencia tres sentidos de la religión y la piedad: un sentido servil fuente de la superstición; un sentido basado en el conocimiento de las Escrituras que consiste en obedecer a Dios con sinceridad y que permite la libertad de pensamiento; un sentido universal basado en la libertad (Fernández, 2007: 281). El primero es el de los teólogos arriba referidos, el segundo es propio de los profetas, el último, de los filósofos.

<sup>20</sup> Otro párrafo análogo que vale la pena mencionar, al menos, por su belleza es el que abre *TT-P* III.

<sup>21</sup> Esta ‘doctrina’ ha sido tratada por algunos estudiosos de Spinoza como Machado de Abreu, 2013, Novaes de Rezende, 2013. Este último integra todo el proyecto que Spinoza propone en *TRE* 1-18 bajo una intención pedagógica. No nos detendremos ahora en la referencia a los niños dado que suponemos aquí que la educación no se limita a la infancia. No obstante, no es una línea de investigación menos importante.

Más arriba, hemos señalado que la educación puede entrar en conflicto con la ambición de los ignorantes. Sobre todo, porque la educación no supone renunciar a la ambición propia, como bien ilustra el deseo de que «otros muchos entiendan lo mismo que yo» y que «su deseo concuerde totalmente con mi entendimiento y con mi deseo». Como explicaremos un poco más adelante, este deseo no es conflictivo cuando se trata de amigos filósofos. Pero cuando se trata de otras personas, sobre todo cuando se trata de hombres que no son libres, expresarse *ad captum vulgi* es necesario y es entendido como manifestación de la prudencia. En este sentido, «no consiste en disimular la verdad y en practicar un arte de escribir tal que la plebe no comprenda las declaraciones subversivas que sólo el sabio sabrá descifrar» (Jaquet, 2008: 16). Por el contrario, como afirma el *TRE* 17, para acercar la verdad a los demás es necesario adaptarse «cuanto nos sea posible, a su capacidad». De esta manera, no sólo se acerca la verdad sino que se evita el conflicto cuando la pretensión de que los demás amen lo que uno ama y que odien lo que uno odia (*É* III3 1esc) contradice lo que los demás consideran digno de amor o de odio. Aun cuando lo que uno ame sea la verdad y lo que comparta sea felicidad, si los demás están sometidos a sus pasiones, la verdad sonará a vanagloria y la felicidad, a soberbia.<sup>22</sup>

El hombre sabio no renuncia a su ambición, como expresa de manera directa y terminante *TRE* 14. Pero, siguiendo a Matheron, Tatián subraya la ambigüedad de la ambición, que se manifiesta como ambición de gloria (que puede volverse ambición de dominio) o ambición entendida como donación (en cuyo caso, tanto la ambición como la gloria pueden nacer de la razón).<sup>23</sup> El hombre libre no rehuirá, pues, la compañía de los

---

<sup>22</sup> Seguramente, éste es el origen de los odios que le granjeó su *TT-P* que, lejos de estar escrito *ad captum vulgi* está dirigido al «filósofo lector» y declara en su Prefacio: «no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo» (*TT-P* Pref. GIII:12/72).

<sup>23</sup> Cf. Tatián, 2001: 153-157. Matheron subraya, en este sentido, que la ambición no es ni altruista (como en Smith) ni egoísta (como en Hobbes) y calculadora. En ella, los otros no son medios (1969: 164).

vulgares, pero procurará dos condiciones: primero, que estas relaciones estén reguladas por el Estado; segundo, a un nivel que se puede llamar personal, intentará que no ‘comprometan’ su potencia. Dicho en otras palabras, evitará con cautela quedar enredado en sus redes afectivas, al tiempo que, guiado por su honestidad y su generosidad intentará hacer lo posible para que éstos se acerquen lo más posible al conocimiento del verdadero bien. Para ello, tiene dos estrategias principales. Una, cuando resulte lo más aconsejable por la razón, es tomar distancia. Eso es lo que indica *É* IV69 y70. También en su vida personal Spinoza prefiere interrumpir el contacto cuando sus correspondientes manifiestan claramente que sus intelectos no coinciden: «... ya comenzaba a pensar, y ahora vuelvo a hacerlo, que mis cartas no podrán servirle de nada (...) usted me ha mostrado que piensa de forma muy distinta y que, además, el fundamento sobre el que yo me proponía edificar nuestra amistad no estaba puesto como yo pretendía», explica a Blijenbergh (Carta 23 GIV:146/209-210<sup>24</sup>). La otra estrategia, es adaptar a ellos la vida según la razón con el fin de lograr que los otros la imiten, aun cuando la razón no los motive, o sea, con el fin de educarlos. «Desde este punto de vista –observa Jaquet– la adaptación razonable y razonada no es un conservadurismo, sino una verdadera estrategia revolucionaria, destinada a permitir el pasaje de la ignorancia a la sabiduría» (2008: 17).

El hombre sabio quiere educar a quienes viven a su alrededor, y también quiere ser amado. Su razón no busca este amor a partir de la ambición. Si un afecto sólo puede ser ‘reprimido’ por otro afecto, entonces la honradez es más fuerte que la ambición en el ingenio del hombre sabio y por ello aceptará a los demás como son. Y, del mismo modo que en su vida, Spinoza evita las relaciones con algunos individuos, también manifiesta una profunda comprensión para con otras personas comunes. El propio Bayle reconoce que hasta «los paisanos de los pueblos donde vivió retirado algunas temporadas, coinciden en afirmar que era un hombre de trato fácil, afable, honrado...» (6: 83). Por su parte, Colerus

---

<sup>24</sup> Véase, también, su finalización de la correspondencia con Boxel (Carta 56).

comenta que «era afectuoso y asequible en su trato diario. En el parto o enfermedad de la dueña de casa o de otros familiares no dejaba de hablar con ellos, de consolarles y exhortarles a tener paciencia...». Y resulta sumamente significativa la anécdota con que el biógrafo concluye esta descripción del carácter de Spinoza: la ocasión en la que su hospedera le preguntó si su religión era adecuada y él la tranquilizó respondiéndole que no necesita otra para salvarse «con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota» (25: 113).

Lagrée niega que Spinoza sea un defensor de la tolerancia estrictamente hablando. En cambio, «reconoce la necesidad de hacer concesiones a la imaginación y a las pasiones, inevitable destino de la naturaleza humana. Sustituye la tolerancia no por la *charity of sunkatabasis* (condescendencia) sino por la justicia, esto es, la sumisión de todos a la ley común que fija las reglas de la vida buena que se vive en comunidad» (2001: 15). Así pues, expresarse al alcance del vulgo no es una forma de manipulación a través de la superstición teológico-política, ni una subestimación de las personas comunes o un gesto de soberbia. Tampoco se limita a un gesto de prudencia, aunque en un sentido lo sea. Esta relación de educación con el vulgo se ilustra de manera directa y sencilla en la frase de Tatián: «la pregunta spinozista fundamental, sea para el proceso de conocimiento, para la transmisión de las ideas y de la ciencia o para la política no es: ¿qué falta? -pues lo que falta es infinito-sino ¿qué hay?» (Tatián, 2015: 3). Desde esta perspectiva, hablar al alcance del vulgo es un efecto de la aceptación de los hombres tal como existen y pueden, una manifestación de la capacidad de actuar junto con ellos, de transformar la realidad junto con ellos y no a pesar de ellos.

Quedaría, por fin, dedicar unas palabras a los amigos. El deseo que expresa *TRE 14* es fácilmente realizable cuando en el ingenio de uno mismo y de quienes lo rodean predominan la firmeza de ánimo y la honradez (*honestas*). Dicho en otras palabras, este objetivo está garantizado entre amigos. En efecto, existe un firme entramado entre amistad, honestidad y guía de la razón: «los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres y, por ello, son justos, dignos de confianza y *honestum*»

(*É IV18esc*). Por su parte, la *honestas* es el «deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás» (*É IV37esc1*). Por eso, la amistad es buscada por aquellos que se guían en todo por la razón. En términos generales, puede decirse que en tanto que la pasión de la ambición es lo que empuja a los hombres vulgares a trabar relaciones con los demás, la honradez (*honestas*) es el afecto que la supera y la modela en los hombres sabios.<sup>25</sup>

En consecuencia, entre amigos, el intento de asimilar a los demás a su ingenio no puede implicar un conflicto ni tampoco una fluctuación en su ánimo. El bien que persigue el hombre bajo la guía de la razón, el verdadero bien supremo, es de tal naturaleza que «es común a todos y todos pueden gozar de él» y el hombre virtuoso lo deseará no sólo para sí sino también para todos los demás (*É IV37dem*). El desarrollo cabal de este bien, según sus rasgos y su alcance, constituye el libro V de la misma *Ética*: el amor intelectual de Dios o la libertad humana. Así pues, el bien que une a los hombres en amistad es conocimiento, entendido éste más en su dimensión ontológica y ética que en su dimensión epistemológica. Por eso, según *É IV71dem*, «sólo los hombres libres se son muy útiles unos a otros, y sólo ellos están unidos entre sí por la más estrecha amistad».

Así pues, los amigos son un tipo de educador muy particular. Personas con quienes se mantienen relaciones simétricas, que contribuyen a sacar de cada uno la máxima potencia posible. Tal como Oldenburg anima a Spinoza a expresar su potencia, y lo hace no sólo mediante su exhortación directa sino también compartiendo con él su amor por el conocimiento. El conocimiento que comparten estos amigos, por otra parte, no consiste solamente en la resolución de problemas de física o de matemática, o en la discusión de interpretaciones y modelos filosóficas. Este conocimiento compartido pertenece, como se dijo en el párrafo anterior, a una dimensión

---

<sup>25</sup> Tatián asocia la honradez al desplazamiento de la ambición hacia la aquiescencia en el hombre sabio (2001: 157-158).

práctica y vital. Diego Tatián la denomina incluso un «estatus existencial» del conocimiento.<sup>26</sup> Y, podemos decir, tal estatus existencial es la felicidad.

## 5. Educación y comunidad

«La verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad», reza el párrafo que abre el capítulo III del *TT-P*. Si cualquiera, sabio o no, pretende aumentar su conocimiento o su felicidad, pues, necesita que quienes viven con él también lo hagan. Dicho en otras palabras, querrá que los demás compartan sus objetos de amor y de odio y adopten su modo de vida. El impulso educador, pues, es indisoluble de la ambición. No obstante, dado que la ambición es, como sostiene Matheron, la base de la sociabilidad, si toda sociabilidad es educación entonces esta última carecería de rasgos específicos y estaríamos frente a una concepción vacía de la educación.

A lo largo de este trabajo, hemos ido señalando algunos rasgos propios de la idea y la vocación de educación que está contenida en el pensamiento de Spinoza. Por un lado, descartamos que la educación sea una transmisión de conocimientos. Si ‘ser educado’ fuera un punto de llegada de la educación, y si se definiera por disponer de conocimientos sobre física, teología o filosofía, la cita con la que hemos abierto estas conclusiones carecería de sentido. El conocimiento que persigue la educación no es un contenido, no consiste en datos o en afirmaciones verdaderas sobre la naturaleza sino en una forma de vida. En su mejor expresión, ésta es la vida guiada por la razón o, por lo menos, conforme con la razón.

---

<sup>26</sup> «Una forma de vida es el efecto ético de una manera dominante de conocer, que en Spinoza no se circunscribe nunca a un registro estrictamente epistemológico: el conocimiento tiene un estatuto existencial, genera un modo específico de estar en el mundo, de relacionarnos con los otros, con las cosas y con nosotros mismos» (Tatián, 2001: 117-118).



Por otro lado, en este marco en que la educación no tiene un objeto únicamente individual, adopta también un sentido político. Este sentido es, en términos generales, la potencia y la perseverancia de la composición social. Ya sea mediante la obediencia, ya sea mediante el temor, la piedad, o los consejos de la razón, las sociedades se componen y se dan formas institucionales de Estado. Y la educación contribuye a que esa composición persevere o, nuevamente, en el mejor de los casos, incremente su potencia. Desde luego, en cualquiera de estos casos (ya sea de máxima, ya sea de mínima), la educación tiene un potencial emancipatorio. Se trata de una emancipación que no se define por el logro futuro de un Estado ideal, de una utopía en la cual todos los hombres sean racionales (*TP II*), sino por la composición más potente según lo que cada individuo y cada composición *puede* -si se permite el oxímoron, por una utopía actual.

Asimismo, establecimos una relación entre la educación y el ingenio. En algunos pasajes citados, la educación aparece como una estimulación de determinados afectos. No nos detuvimos en la figura de los niños, pero a los efectos de la educación, la diferencia entre ellos y los adultos es su corta biografía, en virtud de la cual es más comprensible que su ingenio esté dominado por pasiones. Pero también lo está el ingenio de muchos hombres adultos. La educación, pues, es una acción sobre la imaginación. Pero no es la acción de la razón sobre la imaginación. Ni la imaginación es falsa, ni la razón puede reprimir los afectos como si fueran funciones independientes y jerárquicas del alma. Por otra parte, ni todos los educadores son racionales, ni sólo educan los hombres racionales (como en el caso de los profetas). Spinoza no sostiene que los educadores sean personas que ‘saben qué es lo mejor para los demás’. Ya sea porque no lo sepan, ya sea porque, en un punto, el conocimiento y la felicidad del educador depende del conocimiento y la felicidad de otros, no es posible establecer una relación unidireccional y jerárquica entre el educador y el educado (del mismo modo que no existe entre la razón y la imaginación una relación de esas características). En este sentido, la educación no consiste en la conversión de la imaginación en racionalidad mediante la acción de un ‘maestro’. Si bien ésta no deja de ser deseable,

el cuadro completo de la filosofía spinoziana no permite entenderlo así, al menos no de manera lineal.

No obstante, si bien no son los únicos que educan ni los únicos de los que depende la potencia de una composición social, los hombres sabios desarrollan una acción educativa relevante. No por nada Spinoza afirma que el ingenio del hombre libre se manifiesta en su capacidad para educar a los demás. Para ello, en parte practican la prudencia, en parte se dirigen a sus vecinos y conciudadanos *ad captum vulgi*. Esta forma de expresarse no es una actitud condescendiente para con aquellos que no son racionales y nunca lo serán. Tampoco es un acercamiento hipócrita para lograr la aceptación de los otros, ni una manera de ‘bajar’ a su nivel para que les sea posible ‘subir’. Adaptarse a la capacidad del vulgo es una manifestación de potencia –de otro modo, el hombre sabio simplemente se haría odioso al vulgo. Y es una manera de poner el énfasis en la potencia del ignorante, de que la potencia del ignorante contribuya a la potencia de la composición social aunque éste nunca llegue a ser racional.

Por último, la sabiduría de un hombre singular requiere también que entable relaciones de amistad con otros hombres sabios. Se podría decir que la amistad es la forma en que los filósofos se educan entre sí. La sabiduría no es «la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza de [la misma]» (*TT-P III GIII:44/116*). Y, cuando un hombre encuentra otros de su ingenio, su alma puede acceder a una perfección mayor que la que tiene por sí misma. Si es verdad que «cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza tanto más útil o mejor es para nosotros» (*É IV 31*), y viceversa, no es de extrañar que la comunidad con otros hombres racionales será de máxima utilidad para el hombre libre (cf. *É IV35cor, IVApCapIX*). La posibilidad de expresar y perfeccionar la potencia de cada uno es, sin dudas, de una máxima utilidad. Y la gratitud que se profieren los amigos entre sí (*É IV71*) es prueba de ello. Así lo ponen de relieve en la correspondencia de Spinoza las expresiones de amistad, los pedidos de consejo y sus respuestas, más allá de las fórmulas de cortesía. Algunos de estos consejos giran

alrededor de los temores de nuestro filósofo a dar a conocer su pensamiento. Y, ya se atreviera finalmente a publicar sus obras, ya no lo hiciera, compartirlo en amistad es, por sí mismo, una forma de alejar el miedo. Honesto, piadoso, cauto, agradecido; tal es el ingenio del Spinoza educador.

*Universidad Nacional de la Patagonia Austral*

**BIBLIOGRAFÍA**

Balibar, É. (2005). «Spinoza et 'l'âme' de l'État. *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*» (disponible en <http://ciepfc.fr/spip.php?article238>).

Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.

Carvajal, J. (1994). «Resonancias de Gracián en Spinoza» en *Spinoza y España* (Domínguez, comp.). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha (201-214).

Cristofolini, P. (2007). «El mal gobierno de los afectos: la superstición» en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (Fernández y de la Cámara, eds.), Madrid: Trotta (57-66).

Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.

Dujovne, L. (1941). *Spinoza. Su vida. Su época. Su obra. Su influencia I. La vida de Baruj Spinoza*. Buenos Aires: UBA Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras.

Fernández, E. (2007). «De la compasión a la piedad: política de la generosidad» en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (Fernández y de la Cámara, eds.). Madrid: Trotta (263-288).

Hidalgo-Serna (1993). *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián: el 'concepto' y su función lógica*. Barcelona: Anthropos.

Hodges, K. (1996). «Unfolding sophistic and humanist practice through ingenium» en *Rethoric Review*, Vol 15, N°1 (86-92).

Jaquet, Ch. (2008). *Spinoza o la prudencia*. Buenos Aires: Tinta-Limón.

Lagrée, J. (2001). *Ad captum vulgi loqui, theology and tolerance in Lodewijk Meyer and Spinoza*, Medelingen vanwege het Spinozahuis N° 79.

Madanes, L. (2007). «Hobbes, Spinoza y el pusilánime Quijote» en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (Fernández y de la Cámara, eds.). Madrid: Trotta (555-573).

Matheron, A. (1969). *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.

May, T.E. (1950). «Gracián's idea of the concepto» en *Hispanic Review* Vol. 18, N° 1 (15-41).

Mignini, F. (1981). *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'Expérience et l'Éternité*. Paris: PUF.

Moreau, P.-F. (1998). «Note sur les prophètes dans le *Traité théologico-politique*», *Philosophique* [En ligne], 1 1998, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 27 juillet 2016. URL: <http://philosophique.revues.org/275>; DOI: 10.4000/philosophique.275.

Moreau, P.-F. (1994). «Spinoza y Huarte de San Juan» en *Spinoza y España* (Domínguez, comp.). Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca (155-163).

Moreau, P.-F. (2009). «El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza» en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno* N° 1, enero-junio 2009 (3-12).

Moreau, P.-F. (2010). «El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza II. El *ingenium* del pueblo y el alma del Estado» en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno* N° 3, enero-junio 2010 (80-93).

Morfino, V. (2010). «Spinoza: ¿una ontología de la relación?» en *Relación y contingencia*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor (54-55).

Negri, A. (2011). «Multitud y singularidad en el desarrollo del pensamiento político de Spinoza» en *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Pac, A. (2011). «Gracián habita en Spinoza, Spinoza habita en su época» en Tatián, D. (comp.) *Spinoza. Séptimo Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas (161-169).

Pac, A. (2004). «El *ingenium* en la filosofía de Spinoza: una perspectiva realista para pensar la diversidad en la sociedad política». Tesis doctoral. Inédito.

Ramos Alarcón Marcín, L. (2008). «El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político», disponible en: [http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/19362/1/DFLFC\\_Concepto%20de%20ingenium%20obra%20Spinoza.pdf](http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/19362/1/DFLFC_Concepto%20de%20ingenium%20obra%20Spinoza.pdf).

Ravá, A. (2013). «A pedagogia de Espinosa». *Filosofia e Educação* – Volume 5, Número 1 Abril – Setembro de 2013 (261-276).

Salillas, R. (1905). *Un gran inspirador de Cervantes. Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios*. Madrid: Victoriano Suarez.

Spinoza, B. (É). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 1998, traducción de Vidal Peña.

Spinoza, B. (*TP*). *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez.

Spinoza, B. (*TT-P*). *Tratado Teológico-Político*, Barcelona, Altaya, 1997, traducción de Atilano Domínguez.

Spinoza, B. (*TRE*). *Tratado de la Reforma del Entendimiento/Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1998, traducción de Atilano Domínguez.

Spinoza, B. (*Corr*). *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, traducción de Atilano Domínguez.

Tatián, D. (2015). «*Homo cogitat*. Igualdad spinozista de las inteligencias». Presentación en el XI Coloquio Spinoza, Córdoba, diciembre de 2015.

Tatián, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Zourabivchili, F. (1994). «L'identité individuelle chez Spinoza» en Revault D'allonnes, Myriam et Rizk, Hadi (dir) *Spinoza: Puissance et Ontologie*. Paris: Kimé (85-108).

**NON FRANGERE SED FIRMARE:  
SPINOZA, A TEACHER WITHOUT PEDAGOGY**

**NON FRANGERE SED FIRMARE:  
SPINOZA, UN MAESTRO SIN PEDAGOGÍA**

CRISTINA ZALTIERI

**Abstract**

*The present paper claims that Spinoza's thought is crucial for a radical criticism of the different aspects in the formative apparatus of the Netherlands in the XVII<sup>th</sup> century. Spinoza can be considered as a 'master of suspicion' against those educators who instead of forming their students de-form them. His alternative paideutic project is not compatible with the principles of pedagogy understood as a science. This is because Spinoza's notion of form is not identifiable with a universal, but is always inseparable from the embodied singularity of the mode. Standard readings interpret Spinoza as an enemy of authoritarian education or as a philosopher who rejects the sad passions. But these readings are partial as they do not grasp the broader pedagogical design implicit in Spinoza's work. This design puts forth an original conception of the body as a singularity; it requires continuous work on the mnemonic connections and has evident political implications that are well expressed in the concept of accommodatio.*

**Keywords:** pedagogical apparatus, technicians of formation, *Bildung*, form, affective power, individual body, the correction of memory, *accomodatio*.

### Resumen

*El siguiente ensayo sostiene que el pensamiento de Spinoza es crucial para una crítica radical de los diferentes aspectos de los aparatos formativos de la Holanda del siglo XVII. Spinoza puede ser considerado como un ‘maestro de la sospecha’ en contra de aquellos educadores que de-forman en vez de formar sus estudiantes. Su propuesta paidéutica alternativa no es compatible con los principios de la pedagogía entendida como ciencia. Esto se debe a que la noción de forma que utiliza Spinoza no se puede identificar con un universal, sino que es siempre inseparable de la singularidad encarnada del modo. Interpretaciones habituales colocan a Spinoza como un enemigo de la educación autoritaria o como un filósofo que rechaza las pasiones tristes. Pero estas lecturas son parciales ya que no captan el amplio diseño pedagógico implícito en las obras de Spinoza. Este diseño presenta una concepción original del cuerpo como singularidad; requiere un trabajo continuo sobre las conexiones mnemónicas y tiene implicaciones políticas evidentes que están bien expresadas en el concepto de *accomodatio*.*

**Palabras clave:** aparatos pedagógicos, técnicas de formación, *Bildung*, forma, potencia afectiva, cuerpo individual, la corrección de la memoria, *accomodatio*.

### Contents

1. Introduction: Philosopher and Pedagogical Apparatus: A difficult Relationship – 2. Spinoza against the Bad Teachers – 3. A Spinozistic Pedagogy? – 4. *Caute!* Against Pedagogical Stereotypes – 5. Moving out of Childhood: For a *Bildung* without Pedagogy – 5.1. The Individual Body – 5.2. The Work on Memory – 5.3. *Bildung* as a Search for *Accomodatio*

*Your educators can be only your liberators  
Friedrich Nietzsche, Schopenhauer as Educator*



## 1. Introduction: Philosopher and Pedagogical Apparatus: A difficult Relationship

Although Michel Foucault has never given a genealogical account of Western pedagogy, his entire work seems to imply that the pedagogical systems of modern Western societies is one of the most powerful *apparatuses* regulating the discipline of society. At the outset of the Italian edition of the 1977 collection of interviews and essays entitled *Microphysics of Power*, Foucault explains the importance that the pedagogical apparatus has acquired in modern societies. This began with a *coupure épistémologique* that intervened in the Modern age after the change of power's demands on individuals. Foucault claims that in feudal societies power demanded that individuals manifested different signs of loyalty (e.g. rituals, ceremonies) and contributed with different goods (e.g. taxation, raids, hunting, war). In the 17<sup>th</sup> century, power begins expressing itself through the demand of productive performances. Thus, the "embodiment" of power becomes necessary; the dressage of the body becomes necessary, and the gestures, the daily habits of conduct become more and more respondent to the requests of the pre-capitalist society. It is at this time that school disciplines become more important and tend to turn children's bodies into objects of very complex forms of manipulation and conditioning<sup>1</sup>.

In particular, schools assume a central function in modern society. Foucault claims that schools have become *politically hypersensitive* areas after they became places where citizens, producers, consumers, and all subjects are educated and formed; in other words, they are places of subjectivization. Subjectivization has a twofold meaning in Foucault: it means the constitution of a subject but, at the same time, the subjugation of subjects, bodies, and minds to something else (in a word, discipline).

These introductory remarks on Foucault are important to put the Netherlands of the Golden Age into focus. Spinoza's brief life took place

---

<sup>1</sup> Foucault 1977, 19.

there. In that nation special attention towards children and education<sup>2</sup> developed, most likely due to the financial development of its commercial society and to the political context of the newly born Republic. In my reading, Spinoza is in contrast with the pedagogical apparatus of his time. In fact, it is possible to find in his thought a criticism of Dutch pedagogical institutions and a project for a new and revolutionary kind of pedagogy that is worth considering also today.

Before moving to Spinoza, it is necessary to clarify that the conflict between the philosopher and pedagogical institutions emerges within philosophy itself. The epoch-making events of the history of Western philosophy can be read as an attempt to counterbalance the inadequacies of the educational systems of their time; we might even say that the construction of a new philosophy has its deepest motivation in the crisis of an anthropo- paideutic order, or in the unfulfilled promises of a *Bildung*. It is easy to find in a philosophical project the answer to the failure of the dominant *paideia*, of the formative expectations of a culture. Plato's case is emblematic. Is not Plato's philosophy the powerful, magnificent answer to the failure of Pericles's pedagogical project? The Periclean generation that had produced the ancient democracy, a moment considered extraordinary in the history of Athens and in the entire history of the West, was unable to use Plato's words, to teach what virtue is. For this reason, it had failed its paideutic mission. Plato lived in his own flesh the failure of that pedagogical project; he witnessed the degeneration of the tyranny of the thirty, the shadows of the democracy that sentenced Socrates to death, and the unstoppable affirmation of the 'technicians of formation', the sophists.

But we can easily speak of more modern examples: Descartes who reacts to the Jesuitical education of La Flèche, Nietzsche who argues against German academic pedagogy and observes the worrisome birth of mass culture...

---

<sup>2</sup> See Schama 1987.

It seems to me that the conflict between the philosopher and the pedagogical apparatus becomes even more evident in Spinoza. Spinoza faced the failure of two pedagogical enterprises, which had powerful consequences on his philosophy: first, as a child and a teenager, he attended the rabbinic school of Amsterdam, of which he was a very promising student. This experience ended with a painful rupture, as we all know well. But he was also disappointed by the *Bildung* offered by the newly born 17<sup>th</sup> century free Republic of the Netherlands, which promised liberty and tolerance. Spinoza praises the Republic in the *TTP*. In this book, he declares his pride for being a citizen of the Republic. He witnesses the fall of the promises of the Republic, the rise of the tyranny of the Orangism, and the incapacity of the tolerant culture of the Republic to contrast the degenerations of the growing uncompromising Calvinism. This was the sign for him of the paideutic failure of the Republic, as exemplified dramatically by the barbaric Dutch *multitudo* with the cruel and despicable mass lynching of what were –according to Spinoza– two just men, the De Witt brothers.

## 2. Spinoza against the Bad Teachers

The vibrant pages of the Preface of a «militant» work such as the *Tractatus Theologico-Politicus*<sup>3</sup> sound like a vehement charge against the ‘bad teachers’, in particular the doctors of the Church, «none of them actuated by desire to instruct the people» (*TTP*, preface). Let us follow the opening remarks of Spinoza’s work. The topic discussed is the superstition about the dangerous and hard events of life, which raise an uncontrollable fear in intellectually weak human beings. All regimes aiming

---

<sup>3</sup> Riccardo Caporali describes the *Tractatus Theologico-Politicus* as a «militant» work in his discussion of Steven Nadler’s *A Book Forged in the Hell. Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of Secular Age* (2011). He objects to Nadler that the political meaning of *TTP* (that is, the desire for a criticism of the monarchic and theocratic degeneration of the Dutch Republic represented by Orangism, including the official Calvinist church and the rabbinic community) is not simply one of the many facets of the book, but is instead its pivotal point. (Caporali 2013, 293-300.)

at subduing human beings have always concealed under the name of religion various strategies for making men grow in fear, «so that they will fight for their servitude as if for salvation» (*TTP*, preface). That power behaves in such a way is not surprising to Spinoza. He admits being «amazed» by those men who, while professing the Christian faith, live in the name of hatred and iniquity. What is the cause of all this? Why do the doctors of the Church –only moved by passions, that is, by the desire of being publicly admired as orators capable of leading the masses and by the will of vengeance toward those who disagree with them– teach how to despise reason, to go against the intellect? Why is religion only credulity and prejudice?

The same criticism is also present in other passages of the text. In one of these passages Spinoza observes that «so many quite contradictory beliefs are taught by different sects as articles of faith» (*TTP*, XIV) due to the incapacity to discern in the Scriptures what is doctrine of faith and what is simply an adaptation of the thought of the Prophets to the limited comprehension of their people. Spinoza concludes:

However, I will not level the charge of impiety against those sectaries simply because they adapt the words of Scripture to their own beliefs. Just as Scripture was once adapted to the understanding of the people of that time, in the same way anyone may now adapt it to his own beliefs if he feels that this will enable him to obey God with heartier will in those matters that pertain to justice and charity. My accusation against them is this, that they refuse to grant this same freedom to others. All those who do not share their opinions, however righteous and truly virtuous the dissenters may be, they persecute as God's enemies, while those who follow their lead, however dissolute they may be, they cherish as God's elect. Surely nothing more damnable than this, and more fraught with danger to the state, can be devised. (*TTP*, XIV).

Therefore, doctors of the church and interpreters of the Scriptures instead of performing their function of leaders of their people, working for the growth of each individual's rationality and insight, make their

passions overflow, with destructive and self-destructive consequences. Given this distressing scenario, who can be considered trustworthy? What ideal should be followed? At the end of the Preface, Spinoza reveals that the interlocutors of his *Tractatus*, his ideal readers, are not those men «who are victims of the same emotional attitudes» (*TTP*, Preface) of the preachers. He invokes a philosopher-reader (*lector philosophus*). Now, given the «militant» aim of the work to influence the political life of the Netherlands and to go against its growing fanaticism, the intention of the text cannot be simply to strengthen of the capacity for rationality of a few philosophers. I believe that the «philosopher reader» of Spinoza should be identified with the new teacher of the *multitudo*. Spinoza's ideal reader is the person who by reading his work will improve not only her life, but also that of other people. The 'philosopher readers' of Spinoza are not supposed to become slavish peddlers of the *Tractatus*: repeating what the teacher says is not crucial (Spinoza observes how the doctors of the Church who have become bad teachers have transformed the temple into a theater where they behave like leading actors); only the conduct, the lifestyle is essential. Thus, those who learn how to live according to charity and justice by reading the correct interpretation of the Scriptures in the *Tractatus* witness with their own deeds (this is a motif in Spinoza) the goodness and effectiveness of the abstract teaching.

Also in the *Ethics* Spinoza criticizes the pedagogic ideology of his time. Calvinism, as Simon Schama has reminded us in his work on the Netherlands of the Golden Age, demanded extreme rigor in education and denied any kind of indulgence for the fragility of children and human weakness in general. Spinoza refers explicitly to the Calvinist rigorists when he writes the famous words of the Preface to the third book of the *Ethics*:

Again, they assign the cause of human weakness and frailty not to the power of Nature in general, but to some defect in human nature, which they therefore bemoan, ridicule, despise, or, as is most frequently the case, abuse. [...] (*Eth.*, III, praef.).

Spinoza's criticism of those who judge human weakness mercilessly and with no attempt to empathize, perfectly matches another trait typical

of bad educators. What Spinoza indicates as bad educators are those who value the sad passions and look with suspicion at the joyful passions; they see these manifestations of joy as the sign of insufficient contrition for their meager human nature and of a depraved inclination. Spinoza comments:

The principle that guides me and shapes my attitude to life is this: no deity, nor anyone else but the envious, takes pleasure in my weakness and my misfortune, nor does he take to be a virtue our tears, sobs, fearfulness, and other such things that are a mark of a weak spirit. On the contrary, the more we are affected with pleasure, the more we pass to state of greater perfection; that is, the more we necessarily participate in the divine nature. (*Eth.*, IV, 45 sch.).

In the *Ethics* we find the same critical reflections of the *TTP* against those who only know how to deprecate vice and cannot teach virtue; these people do not lead others with the power of reason but only with the fear of punishment (*Eth.*, IV, 63 sch.); they infect with their own misery those who should be helped by them, extending to others their own slavery made of sad passions. On the contrary, someone «who desires to help others by word or deed to enjoy the highest good along with him» will «dwell on human virtue, or power, and the means to perfect it» (*Eth.*, IV, app. 25) instead of speaking all the time of human vices and weaknesses.

Spinoza's charge against the bad teachers of his time is expressed beautifully in one formula, a sort of synthesis of his paideutic criticism: *non firmare sed frangere* (*Eth.*, IV, 13 cap):<sup>4</sup> this formula –that in the title of the present essay we have overturned in order to come up with a sort of anthropagogic motto of Spinozism– constitutes Spinoza's condemnation of bad education. According to Spinoza, bad teachers break the soul of the young instead of strengthening it, instead of marking

---

<sup>4</sup> G, II, 269: *At qui contra homines carpere, et vitia potius exprobare, quàm virtutes docere, et hominum animos non firmare sed frangere norunt, ii et sibi, et reliquis molesti sunt; [...].*

their bodies and minds with formative traces; they influence the students in a violent and absurd way because they do not respect their form and in so doing they end up de-forming them. Spinoza tells us that the ultimate and overarching goal of every formative praxis cannot be the correction of vice. Education must aim instead at the full explication of human potency<sup>5</sup>. In the Scholium to proposition 10 of the fifth part of the *Ethics* Spinoza engages the bad teachers in a final battle:

It is therefore certain that those who raise the loudest outcry about the abuse of honor and about worldly vanity are most eager for honor. Nor is this trait confined to the ambitious: it is shared by all who meet with adverse fortune and are weak in spirit. For the miser, too, who is in poverty, does not cease to talk of the abuse of money and the vices of the rich, with the result that he merely torments himself and makes it clear that he resents not only his own poverty but also the wealth of others. So, too, those who have been ill received by a sweetheart are obsessed by thoughts of the fickleness and deceitfulness of women and the other faults commonly attributed to them, but immediately forget about all this as soon as they again find favor with their sweetheart. (*Eth*, V, 10 sch.).

This long passage is crucial to Spinoza's criticism of the pedagogical practices of this time. The context of this psychologically insightful passage is Spinoza's attempt to formulate some general rules for making the order of the affections of the body match with that of the intellect. Spinoza suggests that we organize our thoughts and our images starting from the good that can be found in everything, so that we can be moved by a joyful affect. On the contrary, the judgments and actions of castigators are only motivated by sad affects.

---

<sup>5</sup> We find on this point one of the many congruities between Spinoza and Nietzsche, where also for the German philosopher formation should be understood as the full explication of the nature of the individual, of her nucleus beyond correction, as he explains in the third of the untimely meditations, *Schopenhauer as educator*. For an analysis of the congruities between Spinoza's and Nietzsche's paideutic projects, see Zaltieri 2013.

It might seem surprising at first that Spinoza stigmatizes those who deprecate the three «false goods» on which Spinoza himself has reflected at the outset of the *Tractatus de Intellectus Emendatione (On the Improvement of the Understanding)*: glory, wealth, and sex. According to the *communis institutum vitae*, these three goods tend to become the ultimate end of human life. Thus, Spinoza's journey of conversion toward the *novum institutum* will also begin with a deep criticism of a life totally devoted to the accumulation of glory, money, and sexual pleasure. A man can turn toward «true and sharable goods» only by recognizing the vanity and futility of those ends. Given that the polemical target is the same, what is the difference between Spinoza and the bad teachers he attacks?

The difference lies in what we could call the different 'affective attitude' of the bad teachers compared to the philosopher. The affective attitude of the moralists is labeled with precision in Nietzsche's *On the Genealogy of Morals: ressentiment*. *Ressentiment* is the reactive production of values based on the deprecation of other people's actions caused by the envy and weakness we experience when we do not know how to emulate them<sup>6</sup>. However, if envy is for the most part conscious, resentment is on the contrary much more devious; it is often accompanied by a false conscience. The moralist, wounded by someone else's glory for which he is incapable of experiencing any joy; by someone else's wealth from which he is excluded; by the sexual pleasure that he finds repugnant in other people's existence because his own life does not have any; the moralist, I was saying, builds a set of values based on his sad passions, which tend to annihilate the power of body and mind.

But we do not find any trace of this in the intense and moving pages of *On the Improvement of the Understanding*. Spinoza is neither motivated by the envy for other people's lives lived under the *communis institutum*, nor by deprecations and moralistic judgments of them; in his incredible analyses of the ill-fated dependence that some people develop

---

<sup>6</sup> Nietzsche 1887.



for the above mentioned three common goods, Spinoza always uses the first person plural, «we». Thus, Spinoza does not hide his own weakness; he does not neglect the disorientation that catches him when confronted with the fact that seeking glory and public acknowledgment often implies lying to many people in order to please them; he does not overlook that we become slaves of the pleasures we seek. Spinoza does not want to portray himself as a solitary ascetic and tower over the masses, victims of futile and idle things; rather, he is led to his ethical transformation by his own suffering; by the anxiety that assails him as if he were «terminally ill». In short, what moves him is not the condemnation of other people. This affective attitude, characterized by a love of freedom, by the refusal of dependence, «with the joy that arises from the true knowledge» (*Eth*, V, 10 sch), is the only ethical attitude capable of leading to a genuine *Bildung*. It is not simply one element among many others in our character; rather, it is, as I have suggested, a fundamental attitude or ‘habit,’ and most importantly it requires *askesis*, self-discipline, and the capacity to govern one’s *conatus intelligendi* towards a constant knowledge of one’s self and one’s affects. It is at once a never-ending journey and an exercise in self-formation (*Eth*, V, 15)<sup>7</sup>.

### 3. A Spinozistic Pedagogy?

The manifold criticism that Spinoza moves to the paideutic apparatus of his time is not limited to the complex relationship between his philosophy and his education. Spinoza is not only a master of suspicion of the formation that de-forms. His main concern is to indicate a path of perfection for the human being.

---

<sup>7</sup> Since the knowledge of one’s self and of one’s affects is achieved for Spinoza not through a solipsistic gesture, such as that of Descartes’ Cogito, but only through the effects of the encounters with others on one’s self, I agree with Juliana Merçon when she speaks of an «ética pensada como um aprendizado afetivo» and «o aprendizado afetivo como uma arte do encontro: um aprender sobre o que diminui nossas forças ou nos potencializa». (Merçon, 2009, 22).

We should pause a minute on the fact that for Spinoza it is in a certain sense meaningless to talk of a being as perfect or imperfect because every being, if understood as a finite mode of the infinite divine power, is just as it is supposed to be. In this sense, a being is never lacking. However, continues Spinoza, the *humana imbecillitas*—expression that Spinoza takes from Seneca, namely the inborn weakness of our mind that prevents man from conceiving the order of all things— at the same time is accompanied by the ‘force’ (the one is not without the other) of being capable of conceiving a greater perfection of itself (TIE § 13). We can conceive this ‘model’ of the human in Spinozist terms only as the perfect expression of the singular nature of every body and every mind. Thus, to every man a path to self- improvement is available; Spinoza defines this path as a «*transire ad maiorem perfectionem*». (*Eth*, III, 11 sch). In this sense, every singularity can be thought as a ‘perfectible perfection’.

So, Spinoza’s entire philosophical project can be legitimately interpreted as a project for the enhancement of the human being. But does this legitimize us to speak of a ‘Spinozistic pedagogy’? Spinoza shows great attention to the topic of education, both to point out the flaws of extant systems or to point toward better alternatives. For example, Spinoza observes that again, «since among particular things we know of nothing more excellent than a man who is guided by reason, nowhere can each individual display the extent of his skill and genius more than in so educating men that they come at last to live under the sway of their own reason» (*Eth*, IV, app. 9).

When considering the necessity of a journey toward «the achievement of the highest human perfection» (TIE, § 16), Spinoza observes that this journey cannot be solipsistic. Other people must be involved in this process. Sometimes he even attempts to trace the guidelines for this enterprise and ties them to the necessity of building a desirable society, of implementing the available medical and mechanical sciences, and of putting technology more and more at the service of human beings. In this context, Spinoza observes that «attention must be paid to moral philosophy and likewise the theory of education of children» (TIE, § 15).

François Zourabichvili, one of the most insightful and original interpreters of Spinoza, concludes from the above statement that, if Spinoza had not died so young, his next step in philosophy after the *Tractatus* would have probably been the elaboration of a pedagogical model.<sup>8</sup> Zourabichvili even proposes the major lines of a possible Spinozistic pedagogy relying on the following four principles: 1) cultivating the attitudes of the body and those of the mind in the same way; 2) stimulating hope more than fear by using immanent rewards; 3) adjusting to the capacity for comprehension of the student by using the Spinozistic concept of *prophetism*, that is, by moving from the nucleus present in all religions (love for the other, justice, charity) to the mathematics, which have tremendously fruitful properties for the formation of the mind; 4) always keeping in mind the connection between affects and reason. My tenet is that although these four guidelines can be hardly disputed in their generality it is problematic to agree with Zourabichvili on the idea of a ‘Spinozistic pedagogy’. The problem here is the very character and foundations of pedagogy as a science of formation. Western science is born undoubtedly with a well-defined vocation, which we could describe as nomomorphic: its aim is the construction of laws; science is where a universal *logos* is found; it has always been since Aristotle the knowledge of the secondary substance, the universal. Pedagogy understood as the science of formation does not escape the law-based character of this tradition. In this precise sense, Spinoza should instead be considered the champion of a project of ‘anti-pedagogical’ formation. In fact, for Spinoza it is impossible to find a pedagogical *logos*, a universal knowledge about education, a correct enhancement strategy for the human that can be invariably applied to every singular case. At the basis of this conviction is Spinoza’s specific idea of form.<sup>9</sup>

As is well known, Spinoza, together with other Modern philosophers, rejected the Aristotelian and Scholastic concept of ‘substantial form’ as

---

<sup>8</sup> Zourabichvili 2002 II, 163.

<sup>9</sup> Zourabichvili himself, in his monograph *Spinoza. Une physique de la pensée*, offers a complete analysis of the idea of form. (Zourabichvili 2002 I).

non-rigorous and unscientific. Universals in Platonic and Aristotelian sense are only inadequate modes of thinking. Spinoza repeats over and over again that only individual things have a cause and that universals are uncaused and as a consequence cannot be found in individuals. For the same reason, they constitute the innermost nature of things (*KV*, I, VI, [7]). The universal concept of ‘man’ is for Spinoza a truncated and confused notion derived from the incapacity of the mind to retain all the defining characters of each particular singularity (*Eth*, II, 40, 1 sch).

Thus, Spinoza’s idea of ‘form’ should not be understood in the sense of the ‘substantial form’ or universal. This notion occurs in the *Theologico-Political Treatise* and in the *Political Treatise*, where *forma imperii* (or *facies* or *fabrica*) means the structures of the state, and also in the *Ethics*. But Spinoza deals with the problem of the form also when he is dealing with different (but related) concepts, such as *fabrica* or *facies*, which indicates what is essential for a being to express what it is in a complete way, in accordance with the laws of nature that determine its power.<sup>10</sup> In the *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*, the form of each being, completely inseparable from the being itself, is presented as the balance between rest and motion. This physical and biological reading of the idea of form, deeply rooted in the bodily nature of the being, is presented with more details in the *Ethics*, where Spinoza introduces the notion of *conatus*. *Conatus* is the affective power or capacity of affecting others and being affected by them. With the *conatus* the form acquires an energetic-relational meaning: it is a unique, singular, degree of affective power that manifests itself in encounters; it is destined to vary because it grows or decreases depending on the kinds of encounters.

Spinoza points out that men share certain traits and practices that are the expression of their own specific character. In this sense, the third formulation of form in *Ethics*, «man is virtue», leads us to an aspect of

---

<sup>10</sup> For a discussion in France of the plausibility in Spinoza of the idea of form applied to the human being, see Moreau 1994, 27-35; in Suhamy 2003 the author analyses all the available interpretations.

form that can be considered as exclusively human. Virtue is *conatus* —«to act, to live, to preserve one's own being»— but guided by reason (*Eth* IV, 24). Reason is here not a principle superior to *conatus*, but a part of it, a dimension of it. It has certain special features: it is a power seeking conveniences (through the common notions); it is anti-idiosyncratic; it allows man to have access to ideas that are not restrained by the limits of his individual imagination; it is the 'ethical' dimension of thought which always takes into account the web relationships in which each one of us is placed; it allows us to make our deeds appropriate and not subject to the received drives of passion.

This inevitable schematic digression should however be helpful to aid us in understanding that the notion of form, always rooted in the singularity of a body both as a specific relationship of rest and motion and of *conatus* and virtue (or as a unique expression of affective power, guided by reason, manifesting only in relations, in actual encounters) is not suited to become the subject matter of a pedagogical science aiming at the universal.

#### 4. *Caute!* Against Pedagogical Stereotypes

Besides appreciating Spinoza's notion of form, it is important to avoid the pedagogical stereotypes that are incompatible with Spinoza's genuine message. In this section I consider two recurrent stereotypes of the Spinozistic *vulgata*.

The first recurrent stereotype is the image of Spinoza as the champion of an antiauthoritarian pedagogy. This interpretation tends to have the regrettable outcome of crystallizing some aspects of Spinoza's thought. In many passages, Spinoza criticizes the pedagogical strategies based on the exercise of authority and power. For instance, he remarks that:

doubtless more frequent and more bitter quarrels are wont to arise between parents and children than between masters and slaves. Yet it is not to the advantage of household management to change paternal right into the right of ownership and to treat children as if they were slaves. (*TP*, VI, §4).

Spinoza is not concerned here specifically with authority; more broadly, in his view it is always necessary to criticize the goals of the pedagogical action: is education's goal to develop docile bodies, ready to serve other people's aims (slaves) or to promote the growth of autonomous individuals? The problem of treating «children as if they were slaves» is not only a problem of authoritarian systems of education. Rather, it is a problem any time sons and students are not educated for the development of their own autonomy and utility, and are kept subject to someone else's utility. We find a confirmation of this interpretation in the *TTP*:

Now perhaps it will be thought that in this way we are turning subjects into slaves, the slave being one who acts under orders and the free man one who does as he pleases. But this is not completely true, for the real slave is one who lives under pleasure's sway and can neither see nor do what is for his own good, and only he is free who lives whole-heartedly under the sole guidance of reason. Action under orders –that is, obedience– is indeed to some extent an infringement of freedom, but it does not automatically make a man a slave; the reason for the action must enter into account. If the purpose of the action is not to the advantage of the doer but of him who commands, then the doer is a slave, and does not serve his own interest. [...] Similarly, although children are in duty bound to obey all the commands of their parents, they are not slaves; for the parents' commands have as their chief aim the good of the children. We therefore recognize a great difference between a slave, a son, and a subject, who accordingly may be defined as follows. A slave is one who has to obey his master's commands which look only to the interests of him who commands; a son is one who by his father's command does what is to his own good; a subject is one who, by command of the sovereign power, acts for the common good, and therefore for his own good also. (*TTP*, XVI).

We can also find further confirmation of this reading in the analysis of the formative action of Moses. In the *TTP*, Moses is clearly presented not only as a prophet and political leader, but also as a teacher, or as the

ethical and moral guide of his people. Spinoza recounts that the Jewish people after the Egyptian captivity are in a condition of rational impotence and lack the capacity for self-government due to the prolonged slavery. They are almost reduced to the condition of infants. Moses guides his people with a command that he has obtained due to his proven virtue, and enforces it to the fullest extent of the law. Spinoza adds to this: «But in so doing he made every effort to see that the people should do their duty willingly rather than through fear» (*TTP*, V). Moses was a real teacher because his authority was based on the capacity to make the desire of his people adhere to the Law that they took as useful and just. He exercised his authority as a means to bring his people to a condition of greater maturity, self-government, and autonomy.<sup>11</sup>

The second recurrent stereotype is Spinoza's alleged condemnation of the 'sad passions'. It is important to analyze this topic in all its complex nature instead of applying to it a ready-made interpretation.

There is no doubt that the ethical trajectory of Spinoza's work is ideally oriented to the liberation of the human being from the subjection to his sad passions. In fact, the sad passions weaken the *conatus*. At the same time, however, it is extremely important to point out that Spinoza is well aware of the paideutic and communitarian value that the sad passions have. We have here something like an 'affective strategy'<sup>12</sup> that every educational path must follow. Not even the wise man will ever be able to eradicate his passions from his soul completely, including the sad ones, and the majority of men will have to deal with them constantly. Thus, it becomes necessary to use them in the best way possible, namely, to

---

<sup>11</sup> As a confirmation of the idea that it is impossible to apply the same rule of action to different cases, Spinoza finds useful to point out that the Mosaic model is at the antipodes of the Dutch aspiration and would not work if applied to a situation different from that of the Jewish people killed during the Egyptian captivity. (*TTP*, XVIII).

<sup>12</sup> The concept of 'stratégie du conatus' is due to Laurent Bove, who has studied its political aspects. This concept indicates the necessity, pointed out by Spinoza, to consider the finitude of one's own potency and to create the conditions for its implementation through virtuous relations. (Bove 1996).

exploit their practical force, in order to realize the perfection not only of the wise but of anybody else in the human community. Spinoza says that the path to perfection cannot be solitary and solipsistic; although different for each mode, it can succeed only if it involves the greatest number of men. Modes are forever in the hands of an infinity of intermodal relations and even the encounters among modes liberated by the sad passions are able to increase their power in a certain way.

Let us focus now on Spinoza's strategies to make the sad passions less destructive, to contain and shape the weakening produced by them. First, the preliminary work to do is an exercise of demystification, as it is expressed in the clear and blunt propositions of the third book of the *Ethics*, where the traditional valorization of the sad passions is disputed. Spinoza tells us that fear and hope (an affect of joy but unstable because it is based on an imaginary projection on the future) are not good in themselves because the former feeds the sense of impotence and the latter is always accompanied by fear; commiseration is detrimental and useless if it is not conducive to help the one who is commiserated in a concrete way; humility is not a virtue if it is a growth of power because humility is born out of the recognition of one's weaknesses and then inhibits our action; repentance should not be exalted because it is simply the repetition of the weakness of the mode, who is crushed first by evil cupidity and then by the sadness of the repentance; self-contempt has the same overwhelming effect as the highest pride, and neither one nor the other stands for a real self-knowledge, and the ignorance that they manifest is only the sign of impotence. . . . All these reflections play a critical function in the educational path of Spinoza; we can appreciate in fact that it is impossible to bring perfection to anybody when an educational path is based on a system of value aiming at weakening body and mind. However, we still have to wonder whether there is some advantage in the sad passions, given the fact that a humanity where there is no trace of sad passions resembles a utopia in which Spinoza does not believe. Therefore, Spinoza suggests a possible path to perfection both for the wise and for those whose nature is not suited for wisdom. Here's what he says regarding some of the sad passions that he has just stigmatized:



As men seldom live according to the dictates of reason, these two emotions, humility and repentance, and also hope and fear, bring more advantage than harm; and thus, if sin we must, it is better to sin in their direction. For if men of weak spirit should all equally be subject to pride, and should be ashamed of nothing and afraid of nothing, by what bonds could they be held together and bound? The mob is fearsome, if it does not fear. So it is not surprising that the prophets, who had regard for the good of the whole community, and not of the few, have been so zealous in commending humility, repentance, and reverence. And in fact those who are subject to these emotions [*hisce affectibus sunt obnoxii*] can be far more readily induced than others to live by the guidance of reason in the end, that is, to become free men and enjoy the life of the blessed. (*Eth*, IV, 54 sch.).

Spinoza makes us understand what a strategic use of the sad passions might look like. These affects can be used for the binding power that they manifest, for the coercive strength that leads individuals—mainly if they show weakness of heart, impotency, infantilism—to feel part of the same community. Shame, for instance, as Lévinas has clearly shown,<sup>13</sup> implies a twofold movement of the subject: on the one hand, the subject acts as the judge of himself (the movement of subjectivation in which we are the subject of a judgment on ourselves) and, on the other hand, the subject is captured in a process of de-subjectivization (where we are the object of shame). This split implies, as Spinoza teaches us, the contribution of the imagination to make the other somewhat present, for without an other shame would not be possible. Thus, shame is a sad passion, but it is also capable of forcing the individual to overcome the tight borders of solipsism and impotence. «By what bonds could they [men of weak spirit] be held together and bound?» then if not by sad passions such as shame or fear or hope?

---

<sup>13</sup> Lévinas, E. (1982). *De l'évasion*, in «Recherches Philosophique», V (1935/36), 373-392, reprinted in a volume by J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier.

It is important to clarify that the power that sad passions have to conjoin people should not be confused with the fact that all human beings share a rational condition, nor in the «being-in-common» that is given in the intellect, in the *amor dei intellectualis*. It is rather a conjunction that we would define as ‘projective’, imaginative: this projective conjunction is at work where the dividing force of the sad passions is manifested: shame separates myself from the other that I imagine judging me, and in this way leads to a certain bond; shame evokes the other who judges me imaginatively, and in this way a bond is formed, even in the absence of ‘convergence’ or ‘convenience’. It is clear that this projective push that creates mutual bonds among men happens according to a sort of weaving of our imagination, which, although limited and incomplete, connects the multiplicity of the modes, preventing in this way any monadic solipsism, and moving the mind, even though still in the inadequate form of imagination, toward the ontological connection of the modes in the Substance and with the Substance. Spinoza does not deprecate or deride the sad passions; instead he tries to comprehend them rationally (*non ridere, non lugere, nesque detestari, sed intelligere*) and manages to single out their paideutic aspects. These passions can be the occasion for leading men to abandon the solipsism that weakens their mind and body; it pushes them—even though only through projection, imaginatively—to constitute bonds in the community, the very same community that an effective educational path requires and at once contributes to build. A *paideia* does not have to shelter itself from the sad passions, or simply criticize them a priori, but must transform them into a strength and commit itself to temper them. However, since these passions always have the capacity to weaken and isolate, singular modes should be prevented from exhausting their powers in these sad passions. For the same reason, it is impossible to elaborate an ethics based on them, since they would produce in the long run a weakening of the minds and bodies of whoever is subject to it.

The joyful passions play a positive function in the path conducive to perfection. The worst case of a system of monoaffectivity<sup>14</sup> is that of a sad affect: think about the generalized aversion of the misanthrope for every human being, the sadness that pervades every gesture of the depressed. Even the monoaffectivity of a joyful passion can be dangerous. This is shown in the first pages of *On the Improvement of the Understanding* where Spinoza analyses the exclusive love for a finite and transient object: pleasure (lust), wealth (greed), honor (glory). The danger of the *institutum vitae* based on one of these passions lies in the fixation of the passion on only one object. In fact, the passions connected to our seeking pleasure in a moderate way, to a moderate use of resources, to the legitimate need of interlocutors who agree with us and appreciate us should not be condemned: Spinoza is not an ascetic.<sup>15</sup> What is dangerous according to Spinoza, what constitutes a threat for a stable happiness and leads to existential failure, is the monoidetic system that the lustful, the greedy, or the glory-thirsty builds as his *institutum vitae*. Thus, the obsession that we find sometimes in a joyful passion, as for example the love for another finite mode when this mode monopolizes the entirety of our affective power, can be as dangerous for a real education as a sad affection: in both cases we are in a condition of slavery, of dependence.

To conclude, we trivialize Spinoza's philosophy when we reduce it to a criticism of the sad passions and to an exaltation of the joyful ones. If educating means having always to do with a multitude of passions, with 'pathic' modifications, acting in a formative way implies an affective strategy that must always take into account the singularity of the paideutic encounter. Only the active affects (actions) increase the power of the individual; however, while we receive the sad and joyful passions with our existence,

---

<sup>14</sup> Matheron 1969 speaks of a *monoidéisme catastrophique* to describe the situation of an individual subject to a single strong affect that becomes the filter of every experience.

<sup>15</sup> For an analysis of sexuality in Spinoza according to which the moderation of lust should not lead to chastity, see Matheron, A. (1986). «Spinoza et la sexualité», in *Anthropologie et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris, 209-230.

the active affects are, on the contrary, only a slow and difficult achievement; they are the goal of that ‘transformation’ of the individual that should accompany every formation worthy of this name. The ethical end that Spinoza ideally indicates to the wise is the liberation from the dominion of the sad passions, which decrease the *conatus* and keep us away from achieving the domain of reason. However, at the same time, Spinoza invites us to value the political and educational meaning that some of the sad passions inherently bring.

### **5. Moving out of Childhood: For a *Bildung* without Pedagogy**

Zourabichvili suggests that we read Spinoza as a philosopher fighting to liberate human beings from two poisonous illusions: that of the *infans adultus* and that of the God-King. Fighting these illusions, human beings can aspire to overcome childhood as an age of immaturity and dependence. Abandoning the illusion of the *infans adultus*, the individual learns how to read childhood not as a lacking state (i.e. a state lacking adulthood), but in its specific ‘perfection’ and, at the same time, how to follow the right path in order to get to a complete realization of his power in adulthood. But also the community, by freeing itself from the illusion of the God-King, overcomes the superstition of a God understood as a judge and lord and of sovereignty conceived as an absolute. In this way, the members of a community have finally access to a full and realized citizenship. ‘Individuals and societies overcoming childhood’: this could be a good definition of the overarching finality of Spinoza’s work. Overcoming childhood as a state of immaturity is the goal where both the philosophical-ethical and the political projects of Spinoza meet: the former exemplified by the new ethos of *On the Improvement of the Understanding* and of the *Ethics*, the latter by the project of a full sovereignty of the *multitudo* in the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*. It is hard then not to agree with Zourabichvili on the image of Spinoza as a liberator. If we agree with Nietzsche when he says in *Schopenhauer as Educator* that «your educators can be only

your liberators»,<sup>16</sup> then the definition of ‘educator’ or ‘teacher’ applies perfectly to Spinoza.

However, as I have tried to show, Spinoza remains a teacher without a scientific pedagogy. In fact, the broad and liberal educational path indicated by his philosophy is not suited to be restrained within a pedagogic *logos* or within a scientifically rigorous method. In this sense, *Bildung* is perhaps the best term to describe the formative path suggested by Spinoza, at least if we listen to what Goethe says about the meaning of *Bildung*. Goethe explains that German has two words to describe the development of a living being: *Gestalt* and *Bildung*. The former means the fixity and completeness of the form achieved, the latter has in itself the idea of a continuous transformation of the living being, the flux of its ongoing change.<sup>17</sup>

But also the concept of *ars educandi* is well-suited to convey the idea of a formative activity that needs to be always tailored on the individual, the art of leaving educational traces on the other modes and at the same time of being marked by them,<sup>18</sup> constantly dealing with the elaboration of a strategy (that of the implementation of the *conatus*) based on moves for which a creative rationality, and not simply the mere obedience to ready-made rules, is necessary.

I now introduce the implications for a theory of *Bildung* that, according to my interpretation, follows from Spinoza’s text.

---

<sup>16</sup> Nietzsche 1876, §2.

<sup>17</sup> «The Germans have a word for the complex of existence presented by a physical organism: *Gestalt*. With this expression they exclude what is changeable and assume that an interrelated whole is identified, defined, and fixed in character. But if we look at all these *Gestalten*, especially the organic ones, we will discover that *nothing in them is permanent*, nothing is at rest or defined – everything is in a flux of continual motion. This is why German frequently and fittingly makes use of the word *Bildung* to describe the end product and what is in process of production as well». (*Goethe on Science. An Anthology of Goethe’s Scientific Writings*, 1996, Selected and introduced by Jeremy Naydler, with a foreword by Henri Bortoft, Edinburgh UK: Floris.)

<sup>18</sup> Spinoza’s concept of trace (*vestigium*) is analyzed brilliantly in Vinciguerra 2012.

### 5.1. *The Individual Body*

Since Deleuze,<sup>19</sup> the topic, dear to Spinoza, of what a body can do has become one of the most debated problems in the scholarship. Spinoza, going decidedly against the Platonic-Christian idea of the body as the source of constant trouble and interference for our reason, teaches that the power of the body, far from being an obstacle for the power of the mind, makes it grow (*Eth* II, 13 sch.). The constant reference to the body in the *Ethics* makes it impossible to dephysicalize the *Bildung* understood as the perfection of the mode. The complex nature of a *Bildung* can never amount to a mere practice of thought, to a purely mental inference. We can understand the deep unity between mind and body if we pause on what we could call the ‘anomalous monism’ about the mind-body relation that Spinoza presents in the *Ethics*.<sup>20</sup> Spinoza’s position can be classified as ‘monism’ because mind and body are not taken as two different Substances; and his monism is ‘anomalous’ because it rejects both the reduction of the mind to a product of the body, as a coarse materialism would be inclined to think, and the reduction of the body to a tool of the mind, as held for instance by a certain popularized Platonism. Thus, his monism demands that we acknowledge the specific nature of both modes, the mode of thought and that of the body.

Spinoza invites us to acknowledge that human judgments and interpretations go first unconsciously through the body (or, more precisely,

---

<sup>19</sup> G. Deleuze 1990.

<sup>20</sup> Reading Spinoza’s theory of the mind-body relation as an ‘anomalous monism’ does not mean using this concept in the same way as Donald Davidson 1970. Davidson’s anomalous monism is incompatible with Spinoza’s view because it implies an interaction between physical and mental events, which is unconceivable for Spinoza; moreover, the anomaly of which Davidson speaks concerns the mental level where the causal relations do not follow the laws of physics and are in this sense ‘anomalous’. The anomaly I am talking about refers instead to Spinoza’s subversive idea of the mind-body relation if seen in light of the Western tradition. Spinoza’s stance does not fit any of the traditional views: it is neither (Platonic) dualism nor materialism. In this sense, Spinoza’s thought induces us to elaborate a physics of the bodies in connection with a physics of thought, both understood as different expressions of one and the same nature. And *this* idea is a philosophical anomaly. On this see Zaltieri 2012.

through the bodily reactions) and from there to the traces that the affects, stimulated by the encounters with the other modes, have disseminated on it. We have to also remember that the work of imagination proceeds from the affections of the body (*Eth*, II, 18). In relation to this, the famous example of the soldier (*miles*) and the farmer (*rusticus*) who, looking at the horse tracks on the sand, have different thoughts, in consequence of their different practices of the body: the *miles* will think about the war; the *rusticus* will think about plowing a field (*Eth*, II, 18, sch). It remains true that Spinoza is speaking of the connections internal to imagination, not of those of reason or intellect; nevertheless, imagination is also the expression of the power of the mind. Although imagination is the cause of inadequate knowledge, it accompanies us throughout our entire life.

The importance of the body for the implementation of the mind is certainly an unusual reading in the context of our tradition, which could be well defined as ‘somatophobic’.<sup>21</sup> This reading turns Spinoza into a forerunner of the rehabilitation of the body as the pivotal point of human reason that in the last century has had some of the most insightful supporters in the fathers of philosophical anthropology and ethno-anthropological science.

In order to appreciate Spinoza’s originality it might be helpful to conduct a brief survey of Plessner’s and Gehlen’s philosophical anthropology and Leroi-Gourhan’s paleontology. Helmuth Plessner, already in his first work *Die Stufen des Organischen und der Mensch*<sup>22</sup>, identifies the specificity of the human being in the special relation he has to his body: a man is a body, but at the same time he has a body, that is, he lives at a distance from it, he can objectify it as a tool and experience its limits and also its ‘unrelatedness’ to consciousness, its impossibility to be subject to a full control. It is in this reaction to the body that the human being experiences his own ‘eccentric’ nature: mediation, not immediacy, is the mark of his life.

---

<sup>21</sup> For a comparison with Western somatophobia, cf. Zaltieri 2011.

<sup>22</sup> Plessner 2003.

Arnold Gehlen, in his major work *Der Mensch. Seine Natur und Seine Stellung in der Welt* (1940), individuates the originality of the human being in the special biological features of his corporeity; if, on the one hand, they make him a lacking organism, on the other hand, they make him capable, due to the plasticity of his body, of using his primitivisms and his lack of specialized functions positively. In the space created by the mechanism of exoneration (*Entlastung*), technical mediation and habit turn certain bodily responses into mechanisms, freeing in this way energies for higher functions.

According to the French ethnologist and archeologist Leroi-Gourhan, the tool for the hand and the language for the face emerge in the prehistory of man as the two poles of the same apparatus.<sup>23</sup> Language and writing are then the main instruments for the construction of rationality. They are born together. Crucial for this development is the achievement of the erect posture, which frees the hand from ambulation and the phonetic apparatus from the function of seeking food. Thus, it is in the specificity of the human body that we find the origin of man's rationality and cultural history.

It is necessary to clarify, however, that Spinoza's position is unequivocally original if compared to the fathers of XX<sup>th</sup> century philosophical anthropology. In fact, when Plessner, Gehlen, and Leroi-Gourhan reflect on the body, they speak of the body of the species. On the contrary, Spinoza's radical alternative consists in the fact that he focuses on the conformation and power of the single body as the elements constituting individuality. For Spinoza, the mind is the individual idea of an individual body. When he speaks of a body that «contains more reality» (*Eth*, II, 13 sch), he wants to say that for a body to contain more reality means «to act or be acted upon simultaneously in many ways» (*Eth*, II, 13 sch), namely, having more power means having more reality which in turn means it can produce more effects. (*Eth*, II, 13 sch). The greater the power of the body—which is always an individual *conatus*—the greater

---

<sup>23</sup> Leroi-Gourhan 1965.



the power of the mind, also unique. In this sense, the Spinozistic conception of the body is different from Nietzsche's, who is the inspiration behind Gehlen's and Plessner's reflection. Nietzsche is aware that the features of each physical constitution cannot be reduced to a general notion of the body, common to all men. This awareness is extremely explicit when Nietzsche considers his own physiology, in particular the need that his health and thinking have for the daily attention to food, landscape, temperature, climate, and humidity, all elements that can strengthen or weaken both body and thought. However, Nietzsche's special approach to the problem of the body consists in the construction of some bodily 'types' corresponding to different expressions of thought. In this way, the artist, the ascetic, the priest, all correspond to different bodies and to different systems of values. Their morals and thought are in a sense the metabolism of their bodily type.

The topic of the singularity of the body, indistinguishable from the individual expression of the mind, is then the original trait of Spinoza's reflection on the body. Every *Bildung* should take into account the special nature of that individual body and value its capacities and the specific and unique modalities of expression of its nature. Only in this way will the specific features of a mind develop accordingly. It is necessary to remember that for Spinoza the power of the body is not a mere liberation of force, but the capacity to produce many effects, organizing different competencies, both active and passive, capable of acting but also of being acted upon.

## 5.2. *The Work on Memory*

Freud claims that educating, governing, and analyzing are «impossible» professions (*Unmöglichen Berufe*).<sup>24</sup> The reason would be that their unsatisfactory outcome is already known in advance. He believes that it is not possible to reach the full and definitive realization of their

---

<sup>24</sup> Freud 1937.

corresponding ends: perfectly realized individuality, harmonious and just polish, psychical balance. What we find interesting in this triad is that all the three practices require (in education, in politics, and analysis) a transformation of the subject and of his memory. Education must transform childhood memory, which tends to link every stimulus to its immediate satisfaction believing that this connection is the only satisfactory one, in the memory of an adult, capable of links that transcend the immediate satisfaction and realize what is truly useful. The art of the good government should correct through good laws, good administration, and good examples, the mnestic connections underpinning collective and private habits, based on fear, greed, enslavement of the soul. It should lay the foundation for a new memory, based on collective virtuous habits. Finally, this psychotherapy is to some extent also an exercise in the ‘correction’ of memory; its scope is not simply to modify the state of affairs and the events of a life, but also to change the evaluation of those events encoded in the memory and to eliminate the mnestic fixation of the trauma.

Memory plays a critical role for Spinoza in the formation of the individual modes. In order to understand how, it is important, first, to comprehend how the changes in the mnestic connections affect the pathic transitions that are so fundamental in Spinozist *Bildung*. Spinoza clearly shows that every change of a mode, both its bodily and mental expression, has to do with a mnestic change.<sup>25</sup> In *On the Improvement*, Spinoza reflects on the particular nature of memory; according to his analysis, memory is incremented when it follows a ‘logical’ order, or the order of the intellect, which also relies on bodily traces. In fact, we remember better a series of sentences logically connected, for instance a narration, than a disconnected group of words. (*TIE*, 81). Spinoza adds to this that our memory benefits from an unrepeatable encounter in its uniqueness (the first love comedy that we have read), while when many analogous memories occupy the mind (several other love comedies), then we will

---

<sup>25</sup> Cf. Vinciguerra: «life, the identity of a body, is in the memory that this body has of its practices, and in particular of those that have built its characteristic *ethos*» (Vinciguerra 2012, 58).

get confused and our memory will not be as lucid (*TIE*, [82]). However, memory does not coincide with intellect, given that logical order is not absolutely essential to it. «What, then, is memory?» – wonders Spinoza. He provides the following answer: «It is nothing but the sensation of impressions in the brain together with the thought of the determinate duration of the sensation». (*TIE*, [83]) Thus, memory is a connection, an order between something physical impressed from the outside and the thought of its duration, which turns that impression into something that lasts. While it is true that the durable trace can be understood without the work of the intellect, the reverse is not the case: it is not possible to think all the concatenations of ideas without a capacity already in place to retain the traces that the encounters with the modes impress upon each singularity. Retaining the traces is the work of the body; Spinoza says this explicitly: «Yet it is impossible that we should remember that we existed before the body, since neither can there be any traces of this in the body [...]». (*Eth* V, 23, sch.). Building associations and mnemonic orders implies several different practices: building traces in the encounters with the other modes, comparing similar traces and developing criteria of resemblance based on the same affectivity so that corresponding habits will be formed... Memory is an achievement obtained through all these activities; it is the slow constitution of the capacity to establish the duration and to let it sediment. This constitutes a great part of our identity. This is why every change of our identity, such as the change due to our *Bildung*, is essentially a change in our memory and requires a modification of our practices. In the relation between the modification of the mnemonic connections and the increment of the *conatus essendi*, a central role is played by the *Scholium* of proposition 10 of the fifth part of the *Ethics*, which we have already commented in relation to our criticism of the moral judgments based on resentment. The first part of this long *Scholium* is devoted to the process of transformation of our style of life toward a more rational conduct capable of implementing our *conatus intelligendi*. Spinoza moves from the idea that the mnemonic connections that link the affections of the body according to the order of the intellect are stronger, less subject to sad passions if compared to the connections based on vague and uncertain affects. Spinoza observes:

Therefore the best course we can adopt, as long as we do not have perfect knowledge of our emotions, is to conceive a right method of living, or fixed rules of life, and to commit them to memory and continually apply them to particular situations that are frequently encountered in life, so that our casual thinking is thoroughly permeated by them and they are always ready to hand. (*Eth* V, 10 sch.)

Building new habits on affects that are not in opposition to our conatus is the only way to transform or re-form our memory. Zourabichvili observes on this that changing the order of our associations is the same thing as changing the *institutum vitae*.<sup>26</sup> I would add that this is true because in both cases it is necessary to change our practices, and modifying these practices means modifying our subjectivity; in fact, as Spinoza stresses at different points, only our actions can manifest what we are. We are what we do; we are our own practices.

When I introduced Spinoza's criticism of the bad masters who are motivated by resentment I evoked the idea that the philosopher-educator needs a 'correct attitude'; we have now all the elements to appreciate in what that attitude consists: it consists in a constant attention to the affective modifications to which we are subject in the intermodal encounters, in the adoption of the habits of life that limit the sad passions and in the consequent enhancement of the mnemonic connections capable of perfecting our *conatus essendi*; as in a virtuous circle, we become then more and more capable of conscious actions and less and less passive.

It is easy to find in Spinoza a 'pragmatist' motif: we know someone only through his actions (*TTP*, V and XI). Spinoza loves to cite St. James when he says that it is not the profession of faith that makes someone a real believer but his actions (*TTP*, XIV). This point mirrors interestingly the interpretation of form as effectuality: what a being is lies in its power and in the effects that thence follow. If actions (based on the love for the other person, charity, and justice) are necessary to identify the true believer,

---

<sup>26</sup> Zourabichvili 2002 II, 112.

they are also fundamental to the truly good master. His attitude, then, will have to be ‘alethurgic’, in the sense that Foucault explains in his last course at the Collège de France: «alethurgy would be the production of truth, the act by which truth is manifested».<sup>27</sup>

### 5.3. *Bildung as a Search for Accomodatio*

The formation of the human being, understood in the Spinozist sense of a transition toward a greater perfection, implies also a search for the conveniences, namely, the possible correspondences with the other modes capable of implementing our power. In Heidegger’s terms, we are thrown in a being-together since our birth. But it is difficult to find in Spinoza’s thought a fracture, such as the one present in Heidegger’s work, between an alleged inauthentic dimension of existence (the anonymous public dimension of the ‘one’) and a mirroring authentic dimension of the Self to which we can get to only by rejecting the ‘one’. We could say that in Spinoza the Self, the constitution of a free and responsible individual, can find the occasion of its full expression only in the public ‘one’ to which he belongs and out of which he cannot get.<sup>28</sup> Spinoza writes:

Hence it follows that man is necessarily always subject to passive emotions, and that he follows the common order of Nature, and obeys it, and accommodates himself to it as far as the nature of things demands. (*Eth*, IV, 4 cor.).

The verb ‘to accommodate’ translates the Latin *accomodare* and refers to the noun *accomodatio*, which is used by Spinoza in letter 6 to Oldenburg in an exclusively physical sense. It stands for that process for which the encounters of the modes, from the niter to the carbonate or the

---

<sup>27</sup> Foucault 2011, 3. The alethurgic function of the educator is fundamental also for Nietzsche in *Schopenhauer as Educator*. Nietzsche sees in Schopenhauer the embodiment of this function.

<sup>28</sup> Vittorio Morfino puts forth a reading of Spinoza based on the primacy of the encounter (i.e. the relation) over the form, so that the form depends on the series of its encounters (Morfino 2014).

water of the experiments detailed in the letter, are combined together. In this physical sense *accomodatio* is at the basis of essential processes such as nutrition, breathing... , in great part mechanical and nonreflexive. The *accomodatio* among human beings has further relational implications; it becomes part of the ethical sphere where the human being consciously seeks his convenient disposition; this requires us to abandon every individualistic narcissism but also every anthropocentrism, in order to recognize that our health, understood in a broad, both medical and psycho-existential sense, depends on the goodness of our disposition to comprehend that the world is not tailored around us and that the other modes can also benefit from our weakening and destruction. The most efficacious response to this situation is not in the immune closure to all that is external to us, but rather in a more adequate and complete knowledge of how the other can enhance or weaken us.

The problem is then how to act in order to realize an *accommodatio* understood as the correct disposition of our gestures, our practices, our habits of life, in relation to the infinite number of beings that we encounter every day. Besides its ethical and political implications, as Zourabichvili has pointed out,<sup>29</sup> *accomodatio* is a very important pedagogical subject, capable of drawing the pedagogical implications of Spinoza's motto *Caute*. The knowledge of the other modes that we encounter is the first fundamental step for our conservation and enhancement: this is how every *accomodatio* must proceed. The 'Know Thyself' of the Socratic-Platonic tradition loses its meaning in light of the essential idea of *accommodatio*. Spinoza's framework is better expressed by a different motto: 'Know the one you are going to encounter', in order to try to find the possible convergences, conveniences, that can improve both your Self and the other. Moreover, the knowledge of the effects that every encounter produces on the self is the only effective way to proceed in a path of self-awareness. In this way we do not underplay the Delphic motto, but we

---

<sup>29</sup> «L'*accomodatio*, comme dans les lettres 6 et 32, désigne le processus par lequel une convenance se découvre et par conséquent, une union est rendue possible: il s'agit clairement d'une problématique de communauté [...]» (Zourabichvili 2002 I, 58).

clarify that the knowledge of one's self grows together with the knowledge of the other; this knowledge has a pragmatic rather than introspective nature: it emerges only in the effects that are produced by the self in every encounter with the other modes.

The search for *accomodatio* can be read as the junction between education and politics; it shows their crossing destinies. There cannot be education without the cautious and constant effort of *accomodatio* regarding the entire *ethos* of formation. This is why education has a political nature: because in its orienting the subject toward the other and in its striving to find convergences and conveniences, the constitution of the community is always at stake.

*Dottore in ricerca, Cattedra di Filosofia Morale,  
Università degli Studi di Bergamo*

## BIBLIOGRAPHY

Spinoza, B. *Complete Works*, transl. by S. Shirley, ed. by M. L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002.

### Abbreviations

*E*: *Letters* (Epistolae) (followed by arabic numeral).

*Eth*: *Ethics* (Ethica) (followed by roman numeral for part and arabic numeral for proposition).

*TIE*: *Treatise on the Emendation of the Intellect* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*) (followed by arabic numeral for paragraph).

*TP*: *Political Treatise* (*Tractatus Politicus*) (followed by roman numeral for chapter and arabic number for paragraph).

*TTP*: *Theological-Political Treatise* (*Tractatus Theologico-Politicus*) (followed by arabic number for chapter).

### Internal References

App.: Appendix

Cor.: Corollary

Sch.: Scholium

Pref.: Preface

Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Vrin, Paris.

Caporali, R. (2013). «Il Trattato teologico-politico di Spinoza, tra filosofia e militanza (a partire da un recente volume di Steven Nadler)». In *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XV, 2013, 2, 293-300.

Davidson, D. (1970). *Mental Events* in (1980) *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.

Deleuze, G. (1990). «What Can a Body Do? ». In *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone of Book, New York.

Foucault, M. (1977). *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.

Foucault, M. (2011). *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II)*, «Lectures at the College de France». Ed. by Gros, F. transl. By Burchell, G., Palgrave Mac Millian, Basingstoke.



Freud, S. (1937). «Die endliche und die unendliche Analyse». In *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 23 (1937), 209-240; transl. By Riviere, J. In *International Journal of Psycho-analysis* 4 (1937).

Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Éditions Albin Michel, Paris.

Matheron, A. (1969). *Individu et Communauté*. Les Editions de Minuit, Paris.

Matheron, A. (1986). «Spinoza et la sexualité», in *Anthropologie et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris.

Merçon, J. (2009). *Aprendizado ético-afetivo. Uma leitura spinozana da educação*. Campinas, Átomo & Alinea.

Moreau, P.-F. (1994). «The Metaphysics of Substance and the Metaphysics of Forms». In Yovel, Y. (ed.). *Spinoza on Knowledge and the Human Mind («Ethica» II)*, Papers Presented at The Second Jerusalem Conference, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 27-35.

Morfinò, V. (2005). *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Manifestolibri, Roma 2005; translated by Peña León, E. (2014) *El tiempo de la multitud* Madrid, Tierradenadie Ediciones.

Nietzsche, F. (1876). *Schopenhauer als Erzieher; Schopenhauer as Educator*. In *Untimely Meditations*, translated by Hollingdale, R. J. (1983) Cambridge University Press, Cambridge.

Nietzsche, F. (1887). *Zur Genealogie der Moral* (1887); *On the Genealogy of Morals*. Ed. by R. C. Holub, translated by Scarpitti, M. A. (2013) Penguin, London.

Plessner, H. (2003). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. In H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Schama, S. (1987). *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. A. A. Knopf, New York.

Suhamy, A. (2003). «Comment définir l'homme? La communauté du souverain bien dans l'»Éthique», IV, 36 et scolie». In Jaquet, C., Sévérac, P., Suhamy, A. (ed.) *Fortitudo et servitudo. Lectures de L'»Éthique IV» de Spinoza*. Editions Kimé, Paris.

Vinciguerra, L. (2012). *La semiotica di Spinoza*. ETS, Pisa.

Zaltieri, C. (2011). *L'invenzione del corpo*. Negretto Editore, Mantova.

Zaltieri, C. (2012). «Per un materialismo plurale trasformativo», Presentation of Zourabichvili, F. *Spinoza. Una fisica del pensiero*, translated by Bassani, F., Negretto Editore, Mantova.

Zaltieri, C. (2013). *Il divenire della Bildung in Nietzsche e in Spinoza*, Mimesis, Milano.

Zourabichvili, F. (2002 I). *Spinoza. Une physique de la pensée*. PUF, Paris.

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

**PRACTICAL PHILOSOPHY AS AN  
ALTERNATIVE TO PSYCHOTHERAPY.  
THE RELEVANCE OF SPINOZA'S  
PHILOSOPHY FOR EDUCATION,  
PSYCHOLOGY AND PSYCHOTHERAPY**

**FILOSOFÍA PRÁCTICA COMO ALTERNATIVA  
A LA PSICOTERAPIA. LA RELEVANCIA  
DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA PARA  
LA EDUCACIÓN, LA PSICOLOGÍA  
Y LA PSICOTERAPIA**

MIRIAM VAN REIJEN

**Abstract**

*In the year 1970 the French philosopher Gilles Deleuze published his book Spinoza: Practical Philosophy. Deleuze had noticed that a lot of philosophers and 'common people' had re-discovered the positive impact that Spinoza's philosophy could have in their personal, daily lives, though he also notes that this is something that has happened before. In my contribution I defend that this is not due to a simplification or popularisation of his philosophy, but to the contrary, it is the effect of his metaphysics itself, written down in his Ethics, if you accept them. I defend also that Spinoza's philosophy isn't difficult to understand (his opponents and contestants always did very well!)*

*but –still– difficult to accept. Nowadays there are even some psychotherapeutic methods making use of Spinoza's philosophy, especially his philosophy of the passions, but because of this it sometimes loses its philosophical stake. In my contribution I defend and show how it is possible to work as a philosopher using Spinoza's philosophy, in daily life and with everybody, for instance against feelings of guilt and anger.*

**Keywords:** affects and passions, *akrasia*, *conatus*, critics on the Stoics and on Descartes, debate on free will, impotence of reason, practical philosophy, psychotherapy, spinozistic therapy.

### Resumen

*En el año 1970, el filósofo francés Gilles Deleuze publicó su libro Spinoza: filosofía práctica. Deleuze se percató de que muchos filósofos y 'personas comunes' habían redescubierto el impacto positivo que la filosofía de Spinoza podía tener en su diario vivir; si bien señala que esto es algo que había pasado antes. En mi contribución, defiendo que esto no se debe a una simplificación o popularización de su filosofía, sino que, por el contrario, es el efecto de su metafísica misma, formulada, sobre todo, en su Ética; en el caso de que uno la acepte. Defiendo también que la filosofía de Spinoza no es difícil de entender (¡sus oponentes y impugnadores siempre lo entendieron muy bien!) sino que es –todavía– difícil de aceptar. En el presente hay incluso algunos métodos psicoterapéuticos que hacen uso de la filosofía de Spinoza, especialmente de su filosofía de las pasiones; pero desde esta apropiación a veces se pierde la apuesta filosófica misma. En mi contribución deseo defender y mostrar cómo es posible trabajar como filósofo usando la filosofía de Spinoza en la vida cotidiana y con todos, por ejemplo, en contra de los sentimientos de culpa e ira.*

**Palabras clave:** afectos y pasiones, *akrasía*, conato, críticas a los estoicos y Descartes, debate sobre el libre albedrío, impotencia de la razón, filosofía práctica, psicoterapia, terapia spinozista.

## Contents

1. Introduction – 2. Spinoza’s philosophy is radical - and just therefore, practical – 3. Spinoza’s explanation for the ‘impotence of reason’, or ‘the human bondage’ – 4. The case of Medea – 5. Relative impotence of reason – 6. Spinoza’s criticism on the Stoics and Descartes – 7. What could be a spinozistic therapy? – 8. Spinoza’s radical philosophical therapy compared with the Rational Emotive Therapy – 9. Comparing the Stoics, Spinoza and Sartre – 10. Comparing Spinoza and Freud – 11. The actual debate in and with the neurosciences – 11.1. The PSR and the actual debate on ‘free will’ – 11.2. The PSR against Free Will

‘Psychology without philosophy is blind.

Philosophy without psychology is empty.’<sup>1</sup>

### 1. Introduction

There are numerous reasons or causes for the renewed interest in Spinoza’s philosophy, which at the same time shows the different perspectives from which Spinoza can be viewed. Spinoza’s philosophy turns out to be surprisingly current. As a philosopher, he described the nature of man, his conscious and subconsciousness, his urges and desires, and the relation between thoughts and passions, long before Freud, modern psychology, and psychotherapy. Spinoza shows a philosophical way to suffer less from the passions and become wiser and at the same time a happier person. In the past thirty years, philosophers have taken interest in Spinoza’s philosophy of the affects due to the attention towards emotions in philosophy in general and the rise of a practical and even therapeutic branch of philosophy in particular.

Developments in neuroscience have led to an interest in Spinoza’s philosophy of emotions, and also in his opinions on body and mind, on

---

<sup>1</sup> James Gibson Hume, in: *Psychological Bulletin* (1909).

consciousness and on free will. It seems Spinoza already knew that human consciousness and thought correspond with physical processes. He describes how we imagine, learn and forget without being an autonomous subject and without free will. Also, his idea of egoless happiness can be linked to eastern schools of thought, even though he was most likely unfamiliar with these. All this makes Spinoza's philosophy also current and relevant on a personal level, in the individual pursuit of a happy life, and also on a social level, for a better understanding of human relations. Therefore, Spinoza seems to be of great relevance also for psychology, psychotherapy and education. Practitioners and teachers can directly benefit from Spinoza's philosophical insights.

But how does this widespread interest, not in the least from 'laymen', relate to the often-heard opinion that Spinoza is so difficult? It is certainly no novelty that Spinoza attracts non-philosophers and non-intellectuals in general. First of all, it is important to make a distinction between being difficult to read, difficult to understand, difficult to accept and difficult to practice. This distinction may explain an interesting difference between supporters and opponents of Spinoza. Contrary to the first category, for centuries the latter did not complain about Spinoza being so difficult to understand. Criticising him, it appears they understood him very, very well! They just don't agree with him and they don't accept his ideas, because these ideas they 'could not easily digest' as Willem van Blijenbergh writes in his first letter to Spinoza, on the 12<sup>th</sup> of December 1664. It seems that Spinoza's philosophy is more criticized because of going against prevailing views and ideas, not to mention against common practices, than for being so difficult to understand. And even agreeing with his philosophy and living by it may be two different things. Spinoza himself describes the ancient phenomenon of '*akrasia* (impotence of reason or weakness of will), also referenced by the title of one of my books on Spinoza: 'The mind is willingly, but the flesh is stronger'. This is also the motive of a famous character from classical myths and tragedies, Medea, to whom Spinoza refers several times in his *Ethics*. When she is about to kill her children, to take revenge on her unfaithful husband, she cries, saying: 'I see what's right, and choose what's wrong'. So, I dare to pose that it is not Spinoza's philosophy that is difficult, on the contrary, Spinoza's

philosophy is simple, and can even make daily life simpler... if you truly share his ideas, and practice them. Spinoza's philosophy is clear, plain, consistent and logical. Maybe what he writes is too simple, too good to be true. Spinoza reduces everything to the core, the *conatus*, the striving to persevere in one's own existence. He removes all unnecessary subjects, a lot of them to which he refers to as 'thought things' or *ens rationes*. Only what exists in reality is important; contrary to what should be, or what could have been, or what we preferred or would have wanted... 'Thought things', which are general ideas, norms, prohibitions and prescripts, only exist in the mind, not in the world. Knowing this, not purely theoretically, but as an intensely felt and integrated insight, can prevent a lot of mental distress, because it takes away the grounds for troublesome emotions, for the passions.

But maybe there are reasons that make it difficult to properly understand Spinoza's philosophy.

a. Firstly, Spinoza never assumes man as he should be, but always as he is, much like Machiavelli, whom he joins on this matter. He describes man in the perspective of the entire nature, because a person 'who does not understand man in all, does not understand man at all,' as Hegel wrote somewhere. So, Spinoza's notions are always descriptive, concrete and real, and never normative.

b. Secondly, Spinoza often uses fundamental concepts in a way clashing with both traditionally philosophic and everyday language. He himself points out this fact explicitly, and if this is not noticed, it will lead to misconceptions and incomprehension. Examples of this include: Spinoza's 'right and wrong' never is moral or ethical, it refers always to what is useful for or opposes the perseverance of our own existence. 'Perfect' is what is totally real; 'right' equals might; 'free' equals necessary going on, what cannot be held up.

c. Thirdly, Spinoza provides both philosophical and pragmatic arguments for his ideas, as can be seen for instance in his discussion of the human passions. From Spinoza's philosophy of the affects, the passions are the most accessible and also most interesting for psychology and

education, because they are important in daily life. The whole theory of the affects forms the core of and is set in the centre of Spinoza's philosophy. Not just in the *Ethics*, where it is literally in the middle, in part 3, but in all his works, the central role of the emotions is highlighted. And this philosophy of the affects is based on the concept, or better, on the reality of the *conatus*. By this, Spinoza also criticises current morals. In the *Ethics*, part 3, proposition 39, he writes that good and evil are nothing but certain kinds of happiness and sadness. So ethical notions are based on affects, instead of the other way round. Spinoza sustains an absolute ethical relativism, and this is based on a naturalistically objective 'good for us'. To experience something as good or bad is radically subjectivist, as it regards an individual *judging* something as advantageous or disadvantageous to what somebody strives for, and also because it regards the individual possibility to be mistaken in this judgement. These mistakes arise from limited knowledge or experience, and so, following Spinoza, they could never have been otherwise. Enjoying the sunlight seemed good (because it felt nice), until somebody became aware of the risk of skin cancer (because this risk feels very bad). In twentieth century philosophy and ethics the school of 'emotivism' followed this spinozistic idea.

In the context of this article it is important that from this idea it also follows, that the relation between affects and mind, emotions and ratio, feelings and thought, forms the core, not only of the basis of the explanation of the origin of the affects, but also of the 'cure' for the passions. It illustrates Spinoza's practical and even therapeutic goals. As can be seen in the composition of the *Ethics*, his ultimate aim is to bring about a shift, from impotence to power, and from sad passions to joy and happiness. This theme of a road that needs to be traversed can be seen in all of his works: to go from superstition to true religion (TTP), from ignorance to true knowledge and insight (KV and *Ethics*), from impotence and slavery to power and democracy (TP). That maybe another reason why there are few philosophers more appealing to so many different kinds of people and to so many people with no academic training.<sup>2</sup> There is a special and

---

<sup>2</sup> Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets.



apparently paradoxical link between the geometrical manner of writing in the *Ethics*, and the possibility of concrete and practical implications of Spinoza's philosophy in everyday life.

## **2. Spinoza's philosophy is radical - and just therefore, practical**

First I will highlight a little bit more some philosophical aspects of Spinoza I already mentioned, before treating the concrete and practical implications of his philosophy in everyday life. Spinoza's philosophy is radical and, precisely because of this, maybe contrary to what most people think and believe, is very practical. I sustain that Spinoza's philosophy is not difficult to understand, but yes, it is radical, subversive and contrary, even in present times. He was different from his contemporary philosophers, and he still is from ours. Spinoza was one of the first few to take modern science –still at an early stage almost four hundred years ago– seriously and therefore reached at fundamental conclusions. Spinoza's philosophy is radical and practical, because it is founded in anti-anthropomorphism, anti-anthropocentrism and anti-finalism. His philosophy is a radical determinism, because he is a determinist even related to the (human) mind, and to so-called mental acts. Spinoza subscribes to radical monism, much like he does to radical ethical relativism.

But contrary to what is commonly said, Spinoza is not an unequivocal rationalist. In fact, a fundamental idea in his philosophy is the impotence of reason, for the flesh (the body, the passions) is stronger. Spinoza actually takes this true nature of man into consideration, which explains why ignorance, superstition and passions always play a large(r) role. The power of the ratio is restricted at two fronts, or from two sides, making it a limited power. At the 'bottom' reason is restricted by the urge for self-preservation and by the imagination (the first way of 'knowing') and the 'upper side' of reason is restricted by intuitive knowledge. And there is no way that someone only by its own effort can reach this third superior way of knowledge, that has sufficient strength to overcome and prevent the sad passions; Spinoza does not shows a way of how we can acquire

this kind of knowledge, it cannot be learned or taught. Reason alone isn't enough, it fails as a motivating force. That's why Spinoza concludes at the end of the *Ethics*: 'If the way I have shown to lead to these things now seems very hard, still, it can be found. And of course, what is found so rarely must be hard. For if salvation were at hand, and could be found without great effort, how could nearly everyone neglect it? But all things excellent are as difficult as they are rare.'

### 3. Spinoza's explanation for the 'impotence of reason', or 'the human bondage'

Since antiquity, the word '*akrasia*' has been used in discussions to refer to the impotence of reason. In modern philosophy, the problem of '*akrasia*' has once again become the subject of study and discussion. It was brought back into philosophy in 1969 by philosopher Donald Davidson, through the attention to choice theories and theories on acting in scientific philosophy, and recently in the philosophy of mind.<sup>3</sup> In daily life and folk-psychology, the term 'weak will' is used for this phenomenon and the notion of the 'weak will' and is also a well-known theme in Christian philosophy. It plays a large part in Augustine's idea of what constitutes a sin. Sins are by definition committed knowingly. The decision not to sin is entirely dependent on the will. The stories of saints who were tempted, but resisted are legion. The idea of sinning is linked to failure, to weakness. But weakness of what? Of the will, but not of the reasoning will. It is full of good will, after all. As the saying goes: the mind is willing, but the flesh is weak. However, in reality, this is *not* the case. In real situations where the saying applies, it is actually the flesh, that is to say, the body, the desire, the passion, that was stronger than the will or reason. This is Spinoza's explanation for the 'impotence of reason'.

I will provide two examples of 'popular psychological' formulations, rephrased in accordance with Spinoza's philosophy.

---

<sup>3</sup> Davidson, D. (1980). 'How is weakness of the will possible?' In: *Essays on actions and events*. Oxford, Clarendon.

– The notion of the ‘weakness’ of the will is caused by believing more in the reality of moral norms instead of in the reality of facts. Following Spinoza these norms are just ‘thought things’ instead of real things. In daily life, in reality, the so-called ‘weak will’ always appeared to be the one that, in fact, won. The idea of weakness and failure is caused by thinking in terms of what ‘should be’, ‘should have won’ or what ‘is proper’ instead of thinking in terms of what needed to be, because it is caused, or of urge, craving and desire. So, guilt, remorse and moral responsibility are symptoms of pride and arrogance. And the belief in a free will is the source of this pride. Following Spinoza, who doesn’t believe in a free will, pride denotes a great lack of self-knowledge.<sup>4</sup> This is caused by not viewing oneself in the factual here and now, but having in mind other people in these circumstances or oneself in different circumstances. Those other people or ‘I in a different position or situation’ could have acted differently. But, upon close inspection, in *this* same situation and at *this* same moment I could only act in *this* manner. To know oneself as always making the necessary choices in the current circumstances, negates the notion of failure. Knowing others to be in the same aspect as I am, without free will, without knowing what I don’t know, not realizing or remembering what I don’t realize and remember, also without the possibility to choose or do otherwise, prevents irritation, anger and hate. Thinking in terms of ‘I should or I would do...’ and at the same time not acting according to that idea, causes frustration and envy. The words ‘would’ and ‘should’ only express an intention or a conditional kind of willing. A certain thing is only desired *if* something or another person is being so or will be so, or *if* something or another person were not the case or the person right now. Not the concrete ‘I want this in this situation’, but the ‘I would... if..., if..., if..., if..., if I were another person’ or... if the situation was different. Being aware, knowing, recognizing, why one does *not* act on something, so, knowing the cause of this, prevents this frustrating way of thinking and therefore feeling bad.

---

<sup>4</sup> *Ethics*, III. Def. XXVIII.

In general, anyone who thinks he or she ever acted differently from what he or she preferred can rest at ease: this is impossible. This notion only shows a lack of self-knowledge, a lack of knowledge of true motives and working causes. Does anyone ever think he or she has hurt someone? That means unjustly viewing themselves as the cause of something that is not in their control. Again, a sign of improper pride. Nobody has the ability to control people and cause their emotions like that. There has to be some kind of interaction, some interplay of forces. Who doesn't acknowledge this misunderstands one's own part, the part of others and the part of the circumstances. Moreover, someone who also feels guilty about this, isn't aware of the motives or causes that necessitated the action. The imaginative choice between 'either doing something for oneself or for somebody else only serves to provide a dilemma of 'failing one's duty or failing one's own interest'. Thankfully, all this is only an apparent contradiction, assuming an inexistent, isolated, abstract individual. Humans are so fundamentally social that the motive for helping other people has always a motivation in the person itself. It is possible to concretely do something for someone else, such as picking up their groceries, but the underlying motivation for this is always self-interest.

At the beginning I wrote that contemporary philosophers like Donald Davidson are still occupied with the *akrasia* phenomenon and the explanation behind it. In my opinion, their approach is not far removed from Spinoza's explanation. According to Davidson, *akrasia* is explained and justified by giving reasons for acting, but not the best reasons. Following Spinoza, this is only possible, as a good or the best reason—which for Spinoza always means what is *considered* as a good or the best reason—lacks at the same time a causing force, which the other force (which is not the 'best' reason) does possess. Even when the act conflicts with what should be done, the physical force in many cases prevails.

And following Spinoza, these inadequate ideas, superficially speaking, concern some apparent contradictions of body (what actually works and happens) and mind (norms, will, ideas). But in fact both, what we experience and call 'body' for Spinoza is always a unity of body-mind,

and what we call mind (thinking) is in fact also at the same time the working of the body, for instance, brain cells. The inadequate ideas have a negative impact on the peace of mind, happiness and efficiency. Spinoza's take is a philosophical one, concerning truth and having adequate ideas, and only to a lesser or minor extent the practical disadvantage and discomfort of adequate ideas. Philosophy is about being aware of the real causes of everything, and of knowing how and why human beings act on a factual level. To prevent frustration, knowing the causes of why one does *not* act or didn't act in a different way, is even more important, and it fits also into the original purpose of philosophy: 'know thyself', know your own opinions and motivations, be aware of what you really wanted, that's to say, what you really did or did not want.

To summarise: for all these notions on acting in concrete circumstances, what people think appears to be 'imaginative' on a double level. These notions do not correctly display reality. People neither understand the constitution of their bodies, nor that they are fundamentally driven by passions, the manifestations of a fundamental drive, the *conatus*, which controls their actions.

Spinoza provides an adequate explanation of how it can be that people know what is good and do what is bad. The explanation ultimately lies in the impotence of reason, that is, leaving the classical assumption of man as 'animal rationale'. A clash of forces between two manifestations of the same urge, or the same (conscious) desire, takes place. One of these is imagined or experienced to be good, the other to be bad. According to Spinoza, the distinction is in fact between useful, pleasant and good on the one hand, and harmful, unpleasant and bad on the other. If we do not acknowledge this, we get the impression things often go wrong. Spinoza's explanation and adequate notion of this is as follows: body and mind are one and the same thing, this can only be understood when we know the (abilities and functioning) of the body; the desire we do not acknowledge as desire of the same body-mind union is stronger, but it is not accepted. Spinoza's explanation is therefore grounded in his notion of a unity of body and mind.

Spinoza always considers weak, small, imperfect and inadequate to be relative, in relation to something else, and only to us. The *conatus*, the striving, is always the same pursuit to persevere in existence and to realise oneself. But this pursuit is manifested differently in different things, and also in different people and even within a human body – which in itself consists of units, depending on the nature (composition) and affectation by the outside world.<sup>5</sup> In case of conflicting affects, one affect might be considered a decision of the mind, while the other might not, leading us to speak of a passion versus a ‘will’. After all, all that is not attributed to the body may be attributed to the independent operations of the mind, that is, the free will. We have seen that Spinoza himself has the opinion that the body is capable of much more than we think. But regardless of that, what we call a decision is at the same time a ‘decision’ of the mind as well as a ‘desire’ of the body. That is to say, they are the same thing.<sup>6</sup> There is always only one principle at work; however, people can interpret it as a conflict and if one side prevails, they can also think they would rather have acted on the alternative, and that this would have been better, and they should not have chosen what they chose (for themselves), ‘because they are aware of their pursuit, desire... but not of the causes’ of their (often conflicting, unable to be realised simultaneously) drives. Especially when those drives are given different names, such as longing, motive or will, and some (will, for instance) are considered more, and others less as belonging to oneself. However, they are all manifestations of a *conatus* which wants to persevere, and the strongest prevails.<sup>7</sup> Superior strength, superior motivation, may be caused by several things, which we are not necessarily aware of. Some of the potential causes Spinoza names include the proximity of something in time and/or space, the certainty that an event will or will not occur, its affective charge, the associations linking one thing to another, all sorts of estimates and memories.

---

<sup>5</sup> *Ethics* III, p51, p57, obs.; EIII, p17 obs.; EI, Appendix; EII, p14 up to and including p16; EIII, p2, obs.; EII, p2, obs.; EIII, p15.

<sup>6</sup> EII, p2, obs.

<sup>7</sup> EIV, p7.

#### 4. The case of Medea

I will expand on the case of Medea, since it provides an opportunity to show a lesser-known aspect of Spinoza, namely his involvement in the seventeenth-century Amsterdam theatre scene. In the seventeenth century, numerous plays based around Medea were written, especially in Amsterdam, in the circle Spinoza was associated with, or at least was familiar with, such as that of Rembrandt and Vondel. Jan Six I wrote a Medea play in 1648. The second time it was published, in 1679, it contained a Rembrandt etching depicting Jason's and princess Creusa's wedding. Lodewijck Meijer (1629 – 1681), who founded the Amsterdam drama society *Nil volentibus arduum* in 1669, and was a close friend of Spinoza's, also wrote a Medea play.

Medea's remark 'I see what is better and consider it better, but I choose what is wrong...' from Ovidius is quoted verbatim three times in *Ethics*.<sup>8</sup> In the third part of *Ethics*, discussing the affects, Spinoza uses it in an extensive argument that the body is capable of doing many things, without the mind making a decision or being involved (i.e. subconsciously), and that the body does all sorts of things that the mind (even when it is aware) cannot stop.<sup>9</sup> This means there are always forces at play, a balance of power, with both poles being manifestations of desire.

Because people are affected in several ways at the same time, they can also desire several things at the same time. The same individual that wants to lose weight can still be affected by appetite. Spinoza realises that the habit of using different words to describe manifestations of the same urge, depending on whether the urge is attributed to the body or the mind, can cause an additional conflict.<sup>10</sup> The actual conflict is the occurrence of two things that both cause desire, but cannot be realised at the same time. This is worsened by naming one of these things 'good'

---

<sup>8</sup> Ovid, *Metamorphoses*, VII, r. 20-21.

<sup>9</sup> EIII, p2, obs.

<sup>10</sup> EIII, p9, obs.

and the other ‘bad’; one thing a will (mind, reason), the other a desire or urge (body). The idealistic hierarchy of body and mind that follows from this (what the mind wants is better than what the body desires) is opposite to the actual balance of power, in which the stronger party always prevails, which is in most cases (for several reasons) bodily desire.

Spinoza always cites Ovid in a context where the impotence of reason is placed opposite the body, the imagination, the passions, everyday life. Is it possible for a person to live based on reason alone? Spinoza denies this. Reason cannot control, suppress or eliminate the passions, but Spinoza does not consider this a sign of weakness or shortcoming. This phenomenon, which everyone has experienced, has –like everything else– a cause; it can be explained and understood, meaning derided or abhorred, and one should not feel guilt or annoyance because of it.

Spinoza states that Medea truly could not act in any other way. No one ever could. Nothing could ever have happened in any other way. The ‘potential’ that does not or did not happen is a pointless category to Spinoza. Thinking you really want to do something without doing it is an illusion, as is thinking you really need to do something and not doing it. But at the same time, all these inadequate ideas cause passive and sad affects. Passive, because they originate in a lack of the personal active power of rational thinking. And sad, because they double all misery, since the notion of failure is added to the fact of (not) having acted, and the idea of ‘should have done so’, and these conflicting ideas, knowing what you should have done, and at the same time knowing that you in fact didn’t, causes the feeling of guilt. For Spinoza, everything that is done, even a supposed negative or harmful act, always expresses the life force, the urge to persevere, perfectly. This is manifested by Medea’s struggle and that of many men and women who have done the same thing. Medea knows and says that it is worse for her to have to live with the pain and humiliation that was inflicted upon her. She must do something to be able to look herself in the face again. ‘I do know the harm I am about to do, but wrath is more powerful than deliberation’ she says in Euripides’s play. She acts the only way she can act.



Immediately after Ovid's citation 'I see what is good and praise it for that; yet I strive for what is bad', Spinoza quotes from *Ecclesiastes*.<sup>11</sup> 'For with much wisdom comes much sorrow; the more knowledge, the more grief.'<sup>12</sup> According to Spinoza's there is no reason for grief for those who are wise. The form of knowledge meant here is different from that of *Ecclesiastes*. In this context, Spinoza uses it to support the Medea motif. The second type of knowledge, reason, multiplies grief when the knowledge is not acted upon. This is showcased by the person acknowledging that 'agreements must be kept', but this is not the case for the person who is aware of and accepts that she couldn't have acted otherwise. This is a more profound self-knowledge, following from the power of the intellect that Spinoza describes in *Ethics* V, and is the true Human Freedom.

But both, Medea and *Ecclesiastes*, make a remark which shows still imagination, and no insight in reality. 'Knowledge multiplies grief' (*Ecclesiastes*) only holds true if 'knowledge' is interpreted as knowledge of a fact (having killed her sons) and together with the inadequate idea that she shouldn't have done this, is the origin of her blaming herself for this. In general: grief is always caused by knowledge of the second kind (factual knowledge), together with a way of normative thinking, instead of accepting what already happened. Thus this is only possible when there is no true knowledge of the third kind, i.e. intuitive knowledge, or insight and thus acceptance of what already happened, because it couldn't have happened otherwise. So, only insight leads to acceptance and tranquillity, factual knowledge does not. Having knowledge of the third kind, one (Medea) realises they could not resist to act upon what she saw as the better thing, even though they didn't know why. Everything that happens to be there, and works out, personal inclinations and limitations are accepted as a caused and given fact. To be clear, this refers only to everything that has already happened, or that somebody

---

<sup>11</sup> EIV, p17.

<sup>12</sup> *Ecclesiastes* I, 18; cf. *Paul to the Romans*, 7/15 and 19.

has already done. There is no definite choice or legitimation on beforehand. Spinoza's philosophy is deterministic, not fatalistic. Fatalism is in itself an inadequate idea, and a symptom of pride, because one presupposes already to know the future, before it has happened or was realised.

To summarize, Spinoza's 'solution' to an ancient philosophical problem is possible, because he does not make three classical assumptions. 1) Man is not essentially rational, 2) there isn't something like a free will and 3) there doesn't exist an absolute (moral) good or bad. Spinoza does not distinguish between knowing and wanting, between wanting, desiring, and being driven to. This means there is no actual knowing to complement desire, but one desire prevails over the other, the winning party being what is desired most. He acknowledges the factual occurrence of 'knowing without doing', but he does not acknowledge any norm of 'should or should not have'. There is no 'higher' and 'lower'. This is also why he does not consider it a weakness to 'give in'. He sees the impotence (of reason, of knowledge) to carry out what is known to be better as a sign of superior power of another factor. The explanation from impotence/weakness (of reason and/or will) is only nominally opposite to Spinoza, who shows the power of external influences, the imagination and the passions. The practice is the same, but like with the passions, it is about understanding (as a power) instead of abhorring or deriding (as a weakness).

## **5. Relative impotence of reason**

According to Spinoza, reason is not powerful enough in itself to suppress or replace imagination, tradition and passions. But even this impotence is always relative. There are also many examples of how new information, factual knowledge and logical thinking can correct and subvert imagination and superstition. But it will be clear that Spinoza is not a rationalist as far as the power of reason is concerned. He can, however, be considered a rationalist as regards his trust in reason for its capacity of knowledge, to know what is beneficial and what is harmful in relation to a goal. This is an instrumental form of rationality. But knowing benefit and

harm, as true as the knowledge may be, many times is of no use against desire and passions.

Likewise, pursuing a personal advantage is difficult, according to Spinoza even impossible, to give up, but it is quite possible to change one's view of what is advantageous. In his opinion on self-interest and altruism, Spinoza also differs from Christianity. The story about the miser Scrooge in Charles Dickens's *Christmas Carol* can serve to make clear what Spinoza means by this possible change. At first, he –short-sightedly– considers it in his own interest to make as much money as possible, meaning he must exploit his servant and live a poor life. After a dream that makes him realise there is more to life than money, he considers it –well-understood– in his own interest to treat others better and lead a more enjoyable life. His urge to pursue his own interest has not changed, only his view of what constitutes his interest.

I will make a short return to the capability of knowledge of the second kind. When new information is provided, this is a process in which affections of the body, such as seeing, hearing or reading, are registered by the mind which is the idea of the body. We now know that connections in neural networks do change because of this, for instance by becoming thicker. It is possible, and even perceptible, that something that was desired before, suddenly stops being desirable. After reading that scientific research has linked solar radiation to skin cancer, innocently enjoying the sunlight feels less natural. This way, giving up something that was desired before is not as frustrating, because it comes with awareness of how things work, and the change is experienced to come from within. Because of new information, about the price or effort something will take, something else may become more desirable. People are 'more than willing to trade their idea for a better one', as long as they can think they were the one to change their mind. So in these examples, it is not a question of suppression or control, not even of emotions. One passion may suppress another, especially hope and fear, as Spinoza states.<sup>13</sup> Information has an effect,

---

<sup>13</sup> EIV, p7.

or it doesn't, and both cases have an underlying cause. We have concretely seen that the stronger party always wins and for acting motives, this is no different. No one keeps to a promise they think causes a larger disadvantage than it does an advantage.<sup>14</sup> No one does one thing, while wanting to do another. No one acts differently from what they truly want, which is not the same as saying 'I would'. 'Would' is not a part of the will; what you truly want is shown by what you do. From two evils, the lesser is always chosen.<sup>15</sup> To summarise: to Spinoza, a weak will does not exist. Everything that happens is an expression of power, is positive, is real. The other, what would have been done, what should have been done and the like are mere ideas, resolutions, ideals, norms, in short a form of '*ens rationale*', a thought thing. Life always prevails over teachings.

## 6. Spinoza's criticism on the Stoics and Descartes

It's possible to illustrate the difference between the Stoics, Descartes and Spinoza related to the Medea-case in one-liners. Epictetus tells Medea: just don't desire that man (Jason), that desire is actually an irrational notion, be reasonable and you will have no problems. Descartes tells Medea: you know what is right, so don't look for vengeance, be strong, though your will is weak, you know what is right, you have to resist, because you are able to. Spinoza on Medea: even if she knows what is right, she could not act in any other way than to desire so much and thus be avenged.

Spinoza distinguishes several kinds of thinking and knowing, all with a different relation to feeling and doing, or being other ways of 'feeling'. Reason, the *ratio*, alluded to by the Stoics and Descartes, can be true and therefore useful, but it is not the kind of thinking or knowing that controls the affects. It is too cerebral, too general for that; it is 'only' true. The problem is the impotence of true notions, of reason, in relation to something else. But this does not come from a blameable human weakness.

---

<sup>14</sup> TP II.12.

<sup>15</sup> TP III.6.

Spinoza actually considers impotence non-existent: everything that is 'not' or 'un-' is not there. Everything that exists has power (to exist), but this power is always related to (is always more or less than) the power of something else, and what has most power always win. This force, even in human considerations and calculations, is not an expression of free will or decision-making, but a mechanical occurrence that can be explained. From a certain viewpoint it might be said that both forces are 'inherent' to an individual, so regardless of which choice is made, one always acts as oneself. Still, Spinoza makes a distinction between passive and active, externally urged versus internally urged. Forced by outside powers, or driven by one self. The difference is not hard to see: reasonable thought and knowledge is a force from the inside, one's own power of thought. Someone knows they could not act differently, that they have done the best they can. The feeling of guilt that sometimes prevails, that cannot be argued or reasoned away, is based on norms taught in upbringing. The voice of the parents internalised to the point where it becomes a 'second nature'. As we have seen earlier, Spinoza is extreme, even radical, in his position that all that is destructive for the individual, physically as well as mentally, can only come from the outside, never from the inside.<sup>16</sup> A foreign force may prevail over one's own inner force, which always strives for perseverance, but can be beaten, again, both physically and mentally, by a stronger power or influence.

When applied to the passions, the following can be drawn from this: directly controlling the passions through reason is impossible, according to Spinoza: 'An affect can only be conquered or removed by another affect, opposite to and stronger than the one that is to be conquered.'<sup>17</sup> Also, 'True knowledge of good and evil, considered the truth, can temper no affect, though it can only do this when it is considered an affect in itself.'<sup>18</sup> The knowledge in question here is not the *ratio*, the second form of knowledge, but the third, intuitive form.

---

<sup>16</sup> EIV, p20 up to and including p26.

<sup>17</sup> EIV, p7.

<sup>18</sup> EIV, p14.

I will discuss that Spinoza seems to be in accordance with the stoic philosophy of the passions. However, Spinoza disagrees with the stoic opinion that determining one's own thoughts depends on one's own choices, as he argues: the mind is willing, but the flesh is strong. So, unlike the stoic philosophers, Spinoza does not believe that the passions can be avoided entirely.

### **7. What could be a spinozistic therapy?**

I claim that Spinoza is in accordance with cognitive therapy, as far as he writes about the origin and nature of affects and passions. Spinoza does not abhor the passions, but tries to understand them 'as if they could be grasped like lines, planes or bodies'. And for him, understanding always means: to know or to recognize the cause.

There are two facts that determine the human condition: on one hand, the place of man as a single *modus* in the whole of nature, on the other, man's pursuit for self-preservation. This combination provides a scientific explanation of both the origin and nature of the passions. The human body, which is very complex, is influenced and affected by exterior factors in many ways. The experiences of the factual influences caused by exterior factors are referred to by Spinoza as affections. In this, man plays an objective part, passive, in a neutral sense, not harmful or painful. All other things (rocks, plants, animals...) are influenced in a similar manner. But these influences are consequential for the perseverance in existence the *conatus* strives for. This consequence may be positive, neutral or negative, meaning the pursuit of perseverance is enforced or stays the same or is hindered. This goes for man as much as it goes for rocks, plants or animals. In both people and animals, this experience of a perceptible exterior influence causes a sensory perception of pleasure or displeasure. An affect is nothing but a sensation of the body perceived as enjoyable (pleasure) or harmful (pain). If the mind is the idea of the whole body, the affects are the ideas of the sensations of the body. Spinoza calls these two primary feelings (which are ideas by themselves) happiness and sadness, or pleasure and displeasure.

When people experience these affects it is almost inevitable for them to get an impression (an idea of an affect) of the cause of this primary feeling of pleasure or displeasure. The idea of the cause we might have for this can be correct or mistaken. Spinoza refers to this distinction as active (when the idea is correct) or passive (when it is mistaken). In the latter case, we are not acting or understanding. The mistake can be the idea that 'the other person should not have done this or that...' and from this idea arises the blaming something or somebody else, as if the other person was the cause instead of just the occasion. Examples from everyday language that arise from this mistake are 'you are hurting me' and 'you make me angry'.

The untrue idea of something or somebody else being the cause of one's own sadness implies a judgement based on ignorance and a lack of understanding for others. It causes irritation or worse, hate. In this relation, it is important to note that not having judgements, including on human passions, does not mean that you are submitting yourself to everything that comes your way. Here it's not about acceptance in the sense of leaving everything as it is. On the contrary, understanding is not only the prerequisite for happiness in the sense of inner rest and peace, but also for intervening more effectively. Do we judge the water when it rises? We can take more effective measures when we know what causes the water to rise. Or take a rabid dog: Spinoza says, we don't judge it on a moral level, but we do put it down. The same reasoning could be made for human diseases, and even for unwanted human behaviour.

Actual neuroscience seems to agree with Spinoza. The main similarities regard the total unity of body and mind and the biological or neurological foundation of the primary feelings of pleasure and displeasure, and with it, all affects and passions. Based on the above, I will now discuss Spinoza's philosophy or theory of the affects as a cognitive emotion theory, comparing it with other opinions on the emotions, considering it possible to change, eliminate, or evade emotions. Spinoza offers several remedies against the negative passions. From using one passion against the other, which can prove to be disadvantageous, the therapy comes down to using the power of thought. First of all, knowledge can be used against superficial

and false opinions. Secondly, reason is able to understand the passions themselves. It can observe how the mechanism of their origin works. It can understand the origin of the own passions. This prevents people from thinking of other people and things as the cause. Thirdly, there's the deeply felt insight in the perspective of eternity.

### **8. Spinoza's radical philosophical therapy compared with the Rational Emotive Therapy**

There is a fundamental difference between philosophising about emotions like the Stoics and Spinoza on the one hand and the theory of Rational Emotive Therapy on the other. Spinoza's therapy is more radical as well, not just on an elemental level, but also because negative emotions do not only lose their edge, but are removed, or better yet, transformed into stable joy. My conclusion is that there is a fundamental distinction to be made between philosophically regulating emotions on the one hand and, on the other, psychotherapies such as the Rational Emotive Therapy (RET), which claims to be based upon the philosophy of, among others, stoicism and Spinoza.<sup>19</sup> He confines himself to analysing the underlying ideas and makes a strict distinction between adequate and inadequate ideas.

Spinoza focuses less on the function and the practical effect of a thought or feeling. He does acknowledge the functional use of negative emotions such as fear, guilt and compassion. But Spinoza distinguishes two fundamental ways of being motivated to act: reason and a passion. The same practical effect, or even better, can always receive the same results by acting motivated by reason instead of by a passion. Because the factual result is a product or effect from the action, not from the inner motivation to act. But he denies that only the passions can have this function: 'Any

---

<sup>19</sup> Ellis, A. (1994). *Reason and emotion in psychotherapy. Revised and updated*. New York, Carol Publishing Group. Robertson, D. (2010). *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT) Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London, Karnac Books Ltd.



deed we can be driven to commit because of a sensation that is a suffering, we can also be driven to commit by another cause.’<sup>20</sup> He denies, with the Stoics, that a passion is necessary, and thus the only way, to act. Seneca, a stoic philosopher who wrote much about anger, and Spinoza, both consider it possible for the passions to be functional. But only certain people need the function of an emotion for this, not just anybody! Just compare having a passion like anger with ‘drinking for taking in courage’, or being angry, just to dare to say something. These examples show that the passions are only of use to those who lack courage and insight. Others don’t need them, as they act upon insight (understanding) and courage, being aware of what they really want to do or not, and of being aware of what would be better to say or to do or not for others.

Seneca (to name a stoic philosopher who wrote much about anger) and Spinoza both consider it possible for the emotions to be functional.<sup>21</sup> But only certain people need emotions for this. It is comparable to taking in Dutch courage (just to dare say something, an example from Seneca) or a toothache (taking away the fear of going to the dentist). The examples show that the emotions are only of use to those who lack courage and insight. Others do not need them, as they act upon the insight (understanding, noticing) that they do or do not want something or that it would be better to say or do something anyway.

The Philosophical cognitive therapy does not aim to fight emotions. That would only be a treatment of the symptoms. This is about radically eliminating the cause, the source. The purpose is not to ‘(learn to) deal with emotions’. Moreover, there is another fundamental distinction to be made between the philosophical idea of the tackling of the emotions on the one hand and, on the other hand, the psychotherapeutic way such as Albert Ellis’ Rational Emotive Therapy. The RET claims to be based upon the philosophy of, among others, stoicism and Spinoza. But

---

<sup>20</sup> EIV, p59.

<sup>21</sup> Seneca, L. A. (1928). *On Anger*. In: *Moral Essays*. Vol. 1. Trans. John W. Basore. London, W. Heinemann.

philosophical cognitive therapy does not aim to fight emotions. That would only be a treatment of the symptoms. The practical philosophy of the Stoics, and more consistent, of Spinoza, is about radically eliminating the cause, the source: irrational ideas, opinion. So, the purpose of practical philosophy is never to '(learn to) deal with emotions'. That's why this method, really based on Spinoza's philosophy and the Stoics, is more radical. Not just on the fundamental philosophical level (the challenge to the *irrational opinions* that causes the passions), but also because negative emotions do not only lose their edge, but are removed, or better yet, transformed into stable joy.

The most important difference between practical philosophy and the RET consists in the fact that in the RET four criteria for rationality are used. But only one of them is a philosophical criteria, that of the truth, and that is exactly the only one I'm working with as a philosopher! The other three criteria are practical, pragmatic or functional ones. Nevertheless, a highly metaphysical system as Spinoza's radical philosophy, just working with the truth and only the truth, proves to have more consequences in practice than whatever other theory or therapy.

Philosophy can also contribute to solve real problems by the clarification of ideas and the introduction of distinctions. This is because philosophy can be helpful in framing the problem in a proper way, which is a necessary condition for solving whatever problem. Practical philosophy can be used to trace and expose disguises of these real problems, disguises that originate in thought. The distinction between real and seeming problems is partly based on the assumption of the distinction between 'is and ought'. Hume postulated: from being (nature) one can't derive any 'being obliged to' (in social action): norms therefore can't be founded by facts. Machiavelli writes that he wants to 'start from the actual reality of things, and not from the fictitious idea of it; from the way people live, and not from the way they should live'. Once more: that's why Spinoza's philosophy is to be summarized as 'understand people as they are and not how they should be or how you would like them to be!'

The reduction of seeming problems to real problems in the rational-emotive therapy also takes place in psycho-analysis, and in neuro-linguistic

programming. These are three kinds of more or less philosophical psychotherapies – ‘talking cures’ – in which language, and also ‘self-talk’ is examined critically.

## 9. Comparing the Stoics, Spinoza and Sartre

The stoic philosophy also gives a philosophical explanation and argumentation for a theory on the origin of emotions that can be put to practical use. Epictetus wrote: people suffer (emotions) not because of events (reality) but because of their ideas (thoughts) of this reality. Reality is always what is. However, Spinoza disagrees with the stoic notion that determining one’s own thoughts depends on one’s own choices, as he argues: the mind is willing, but the flesh is strong. Unlike the stoic philosophers, Spinoza does not believe that the passions can be avoided entirely. This idea also corresponds with the findings of recent neuroscience.

The stoic idea of a distinction between situation (which is not in my power) and the accompanying thoughts (which would be in my power) is similar to Sartre’s philosophy on human freedom and responsibility in lack of freedom (the situation). And both correspond with the Cartesian dualism of body and mind, which, according to Descartes, is mostly expressed by belief in a free will as concerns the passions. Sartre constantly argues that we are responsible for all that we do and all that we are. Including our emotions, as he writes in *Sketch for a Theory of the emotions*. It is Sartre who states that the denial of free will and responsibility is a magical trick, is disavowal, and degenerated consciousness. That is, everything Spinoza thinks of the exact opposite.

Sartre, with his phenomenological theory of self-consciousness as a consciousness of one’s own body, was supposedly reaffirmed in his idea that all consciousness is self-consciousness. This notion corresponds with the findings of recent neuroscience. But at the same time, it clashes with his idea of human freedom as a free will and freedom of choice, founded in the self-consciousness. This is why Sartre remains a Cartesian dualist of body and mind (consciousness). Descartes’s error (Damasio) is also

one of Sartre's, as opposed to Spinoza's right regarding the radically monistic notion that the mind is the idea of the body, and free will is an illusion. Emotion is not a choice made by us, but rather an affect/effect that is produced 'through' us.

Is it still possible to do justice to the notions of free will that the stoics and Sartre hold? Their notion is restricted and inadequate, yet is still accepted by many and can be of functional use. I think this comes down to a different interpretation of the concept of (lack of) freedom. I can distinguish three different levels:

1. 'I am not free.' This is a remark based on everyday language, belief, thought and feeling. People often say: I had no choice, there were no other options. If you think and believe this, you do not feel free.

2. 'You are free, you're always free', Sartre argues. You have a choice in every situation, even when every choice has consequences. This means the notion from 1 does not hold true. Every action that objectively held an alternative stems from your own choice. If you know, realise and believe this, you will always feel free. This is a progression from 1 as regards both feelings and the possibility to act. That much is certain. But Sartre the philosopher says more: the fact that choice makes you feel free, means that 'man is free'. Philosophically, this is a strange leap.

3. People are not free, Spinoza posits in reaction to this. Feeling free is one thing, being free is another. Even when someone feels free when they think they are making a choice for themselves, it does not mean they are. No less than the sun actually disappearing, when it is observed setting behind the horizon. This is merely a natural (optical) illusion. Likewise, freedom can be felt where it does not exist.

It should be noted that the lack of freedom seen on the first level differs from the lack of freedom seen on the third. The first notion concerns the exterior restraints, which can indeed be laid aside. The third notion concerns inner restraints, they are what man has become, what can never be avoided. So the second notion of freedom is inevitable as regards experience, but does not display reality correctly.

## 10. Comparing Spinoza and Freud

Freud's work only contains a single passage on Spinoza, that is, on a 'Spinozian' school of thought. That passage is 'Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci'. Additionally, there are three known notes from Freud dating from 1931/1932 in which he answers questions about his relation to Spinoza. Although he generally expresses admiration and respect toward Spinoza, Freud's answers are somewhat cool. He does not make clear whether he has read any of Spinoza's works, but he does clarify why he does not want to get involved with philosophy in general and Spinoza in particular: he feels there is no need for a philosophical justification, he wants to attend the facts in an unprejudiced manner, and studying a philosopher only distracts from that.

Regardless of that, since the beginning of psychoanalysis and especially from the 1930s on, there have been many publications on Spinoza and the potential influence on and observed relation to psychoanalysis in general and Freud in particular. Initially affirmative and positive in tone, from the nineties on it became somewhat more critical. The similarities in Spinoza's and Freud's views on the world and humans are often observed. Both think in a radically determinist way, even concerning the human mind or psyche. This leads both to deny the existence of a free will; humans are no masters of their own brains. I will expand on this on the basis of four themes:

1. *Can the ignorance Spinoza writes of be linked to Freud's subconscious?* In the Appendix of *Ethics* I, Spinoza writes that 'all are inclined to find their own advantage and are aware of this. After all, this firstly means that people imagine they are free because they are aware of their wants and desires, but do not in their dreams think of the causes, driving them to want and desire, because they do not know these causes.' Spinoza also describes how people are content when they think they know the so-called purpose causes, and when they do not know those of others, they apply their own purpose causes to them. This is referred to as 'projection' in psychoanalysis. Spinoza's therapy corresponds with Freud's: make the subconscious conscious, to remove the power of

irrational motives. Spinoza explicitly names a number of ‘resistances’: education, culture, indolence, fear. Ignorance is fully related to physicality: ‘nobody knows what a body is capable of anymore...’,<sup>22</sup> which is why it is most obviously attributable to the operation of one’s own mind or conscious will. Moreover, for Spinoza, knowing what occurs is not the same as knowing the causes.

2. *If (the cause of) the problem is ignorance or lack of consciousness, it is no surprise to see the solution being sought in knowledge.* Yovel (1996) also refers to Leonardo da Vinci’s figure, but is actually of the opinion that Da Vinci and Spinoza and Freud share a passion for knowledge and take an analytical, not a moralising stance, and that sublimation (love for science as an effective satisfaction of the lust principle) is a form of liberation. In Spinoza’s works, he sees self-knowledge as emancipation, both in the TIE and in *Ethics*, and in Freud’s works, self-knowledge through therapy. However, the latter has a more modest target and focuses more on repression and resistance.

3. *With Spinoza as well as with Freud, the road from self-knowledge and reason to liberation and recovery has its limits.* At the same time, both make clear and explain why reason alone is not enough. Spinoza writes that reason only works when it has become an affect in itself.<sup>23</sup>

4. *A short evaluation of the relation between Spinoza and Freud.* I think most similarities are found in the general notions on man and the world. The differences become more apparent when Freud uses specific scientific terminology: libido, death drive, subconscious, repression, resistance. Some authors observe a fundamental difference in the concepts of libido and *conatus*.

A distinction that I did not find in literature is the fact that according to Spinoza the *conatus* does not only exist in humans, but in all that is. Freud explicitly mentions humans and considers the libido to be a

---

<sup>22</sup> EIII, p2, obs.

<sup>23</sup> EIV, p14.

psychological phenomenon, though biologically grounded. He also describes the libido as 'suppressed mental energy', while the *conatus* is nothing more than affirmation. The *conatus* is the urge to persevere in existence and is not inherently linked to 'pleasure'. The *conatus* is monistic, solely aimed at self-preservation, though it can succeed or fail, creating the primary affects of pleasure – displeasure. Freud's theory of instinct is dualistic and shifts his theory of libido versus ego to death drive versus life wish. The assumption of a death drive is not observed in Freud's work until later on, after 1920. He then assumed that the death drive and its aggressive manifestation were genetically decided and became sceptical about his own theory. For Spinoza, a 'death drive' is an inadequate idea, a *contradictio in terminis*, because the drive, the urge, is the essence of all there is. Most authors do not take Spinoza's view on the death drive too seriously, so the relation to Spinoza stays safe.

Another distinction that has been observed is that Freud, as a therapist, works in a more empiric manner. As a therapist, Freud stays practical and sober. His struggle is aimed at conquering an eternally-subconscious 'Es', against which the 'I' can only be fortified, after the conscience (Über-Ich) has been fought. At most, the purpose of therapy is to become a normal person through affectively supported self-knowledge. Spinoza's goal is 'redemption' and serves a higher purpose: knowing the Divine Nature, becoming a special person, experiencing intellectual love and realising one's own essence.

A final difference lies in Freud's more 'pessimistic' views. Spinoza and Freud share the wisdom, which consists of acknowledging reality, acknowledging the natural truth. But for Spinoza, this is not the highest, ultimate goal. Acknowledgement and acceptance are at the same time affective fulfilment and a participation in eternity. With Freud, the reality principle opposes pleasure. It removes illusions, which is painful, discordant and frustrating. Fóti calls this the difference between Spinoza and Freud: acceptance in pleasure or acceptance in pain.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Fóti, V. (1982). «Thought, affect, drive and pathogenesis in Spinoza and Freud». In: *History of European Ideas*, 221-236.

## 11. The actual debate in and with the neurosciences

### 11.1. *The PSR and the actual debate on 'free will'*

In reality and in Spinoza's philosophy, everything is based upon the PSR, the Principle of Sufficient Reason, or the *conatus*. It is the 'urge to persevere in one's own existence' as a working cause, as an effect, as a manifestation of all that is, God or Nature. From this urge, and the fact that man is sometimes conscious of it, affects naturally arise. The really radical unity of body and mind manifests itself in the affects. That's why you can't call Spinozism a parallelism, and why there's no contiguousness of two entirely different things. In this union, the impotence of the mind, limited knowledge and partial knowledge of the truth are manifested, as nothing else but the 'idea of the body' itself. This unity explains why Spinoza's theory of knowledge is so related to the possibility of personal and collective happiness and welfare. It seems that there are two or three ways to happiness, but for whom, and under which conditions? What part do religion and imagination play in this, and what part the different forms of knowledge? And how does Spinoza's third form of knowledge, intuition, relate to eastern schools of thought, as regards wisdom and happiness? The belief in a road of knowledge, or more accurately of wisdom, is also often criticised. Spinoza is said to be a rationalist who, like the Stoics and Descartes advocates the suppression and control of emotions. But Spinoza argues that cognition, also as regards true knowledge, is actually insufficient and ineffective. This means Spinoza is not a rationalist in the same sense Descartes and the Stoics are, and Spinoza's similarities to and differences from recent neurosciences come up. Also Spinoza's connection and contrast with Freud's cognitive therapy and psychoanalysis can be discussed.

Spinoza recognizes a form of knowledge higher than that of reason. Reason has to be assimilated into intuitive knowledge as true and adequate knowledge, leading to quasi-religious emotions: the 'amor intellectualis Dei' and therewith a well-being (becoming whole) and durable happiness. This 'scientia intuitiva' transforms everyday emotions, and is thus



therapeutic. It is not mysterious but it is a reflexive and meditative self-knowledge, knowledge of oneself as a *concrete* individual. This knowledge is accompanied by acceptance, from which an experience of love for the primordial power and source naturally follows, and we know ourselves to be a natural manifestation of it. This can be compared to other, possibly better-known, notions and their effects, such as eastern religiosity and an insight and experience similar to scientific activity. Einstein called this a 'cosmic religious feeling', Freud referred to it as an 'oceanic feeling'.

### 11.2. *The PSR against Free Will*

With this notion of the PSR, Spinoza has a very modern, realistic and strong contribution to a highly topical debate, at least in The Netherlands today: Does free will exist? Throughout the centuries philosophers have offered various ideas on the relationship between mind and body, positing or denying the existence of a free will. Spinoza wrote about this difference of views that '...each will form universal images according to the conditioning of his body. Therefore, it is not surprising that so many controversies have arisen among philosophers...' <sup>25</sup> Currently it is not philosophers but neuroscientists who are leading the debate on free will, and they are still offering equally divided opinions. Spinoza also wrote that '...nobody as yet knows the structure of the body so accurately as to explain all its functions ... hence it follows ... that when men say that this or that action of the body arises from the mind which has command over the body, they do not know what they are saying, and are merely admitting, under a plausible cover of words, that they are ignorant of the true cause of that action and are not concerned to discover it'. <sup>26</sup> Is this 'true cause' now actually being revealed by the neurosciences? And what will be the practical consequences of such a discovery?

---

<sup>25</sup> E II, p40, obs.

<sup>26</sup> E III, p2, obs.

Judging by a number of recent popular science publications and the debate in the media, it would seem that the principal obstacle against accepting neuroscientific research findings is the assumption of a free will. But is it possible that the neuroscientists are jumping to conclusions? The ‘arguments’ generally offered by them mainly turn out to concern the presumably far-reaching consequences of dismissing the existence of a free will.

Spinoza offered philosophical arguments against the existence of a free will, for instance in his letter to G. H. Schuller. In addition he also cleared away the supposed adverse consequences for our day-to-day individual and social life, for example in his correspondence with Van Blijenbergh. But Spinoza’s thoughts on the subject are still not heard in the current debate. I argue that at this stage the empirical results of neurosciences have not yet produced anything more convincing than what Spinoza already demonstrated by means of his conceptual analysis and logical reasoning.

*Vereniging Het Spinozahuis*

**BIBLIOGRAPHY**

Davidson, D. (1980). 'How is weakness of the will possible?' In: *Essays on actions and events*. Oxford, Clarendon.

Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets.

Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco, City Lights Books.

Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. London and New York, Routledge.

Ellis, A. (1994). *Reason and emotion in psychotherapy. Revised and updated*. New York, Carol Publishing Group.

Fóti, V. (1982). «Thought, affect, drive and pathogenesis in Spinoza and Freud». In: *History of European Ideas*.

Robertson, D. (2010). *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT) Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London, Karnac Books Ltd.

Sartre, J.-P. (1939). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris, Hermann & Co. Editeurs.

Sartre, J.-P. (2001). *Sketch for a Theory of the emotions*. Routledge Classics.

Seneca, L. A. (1928). *On Anger*. In: *Moral Essays*. Vol. 1. Trans. John W. Basore. London, W. Heinemann.

Spinoza, B. (2016). *Ethics*. In: *The Collected Works of Spinoza*. Edited and Translated by Edwin Curley. Princeton and Oxford, Princeton University Press.

Spinoza, B. (1985). *Letters*. In: *The Collected Works of Spinoza*. Edited and Translated by Edwin Curley. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.



**Revista del Departamento  
de Filosofía Universidad  
de Puerto Rico**

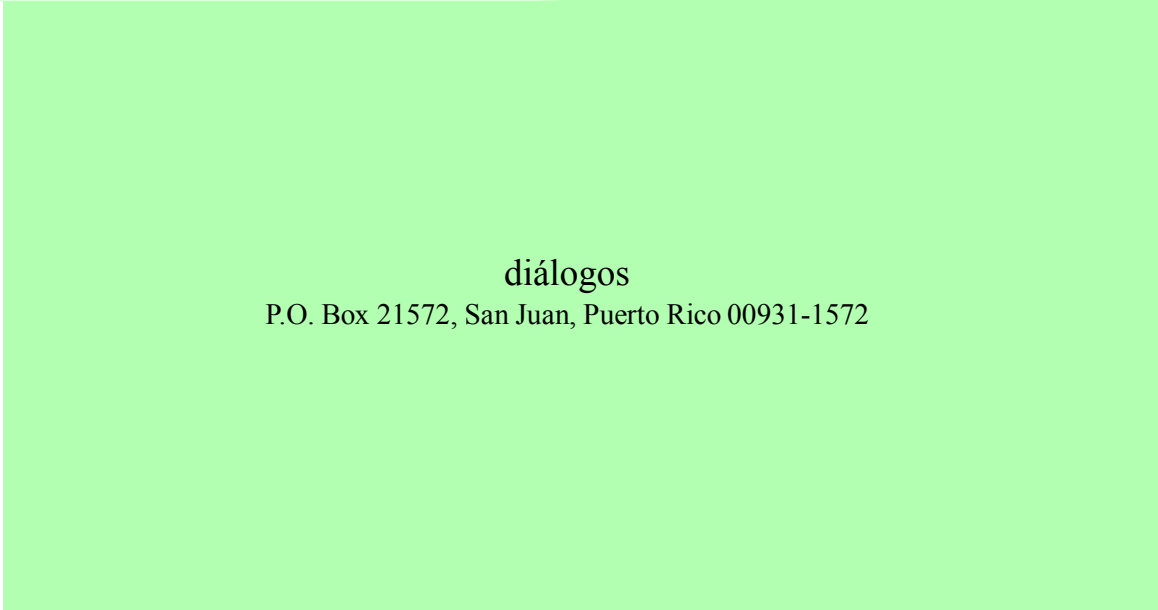
**Año XLVIII**

**Número 100**

**Diciembre, 2016**



ISSN 0012-2122
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras



**diálogos**  
P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572