La perspectiva de la eternidad y la perspectiva de la duración. Reflexiones sobre Spinoza (3)

La peculiaridad del racionalismo de Spinoza estriba en que entraña un cierto "irracionalismo" en tanto reconoce los límites del entendimiento humano tal que modo de afección de la substancia pero, a la vez, resulta la única vía de acceso al conocimiento de Dios (perfección, felicidad) en razón de su propia potencialidad innata. Esta paradoja es difícil de aprehender porque implica el constante juego de una doble perspectiva en los infinitos entes (modos) que constituyen la Realidad y que, necesariamente, se aplica al propio entendimiento como condicionante de su mirada.

No podemos dejar de conocer sino a través de las limitaciones de nuestro entendimiento embrolladas en la dualidad epistemológica y la *univocidad* ontológica. De esta manera, la postura dualista sostiene que esencia y existencia, eternidad y duración (finito-infinito) son una distinción real en la Naturaleza. Se trata de una posición idealista derivada de la tradición platónica que escinde la realidad en dos partes. Mientras tanto, la univocidad, al minimizar la distinción entre esencia y existencia enfatiza en la materialidad del Ser spinozista. Es posible defender una hipótesis *ontognoseológica* que aúne ambas tradiciones asumiendo el límite de la mirada dualista impelida a concebir la realidad de forma dual "sin perjuicio alguno de la univocidad ontológica proclamada por Spinoza" pero que sólo estaría al alcance de la comprensión intuitiva del tercer género de conocimiento spinozista.

Precisamente, en el prefacio de la parte V de la *Ética,* que versa sobre el poder del entendimiento (la libertad humana), Spinoza viene a vueltas con Descartes y su explicación de la volición como punto de unión del alma con el cuerpo a través de la glándula pineal ¿Qué clase de distinción "clara y distinta" hace el "preclarísimo varón" en esas oscuras conjeturas? se pregunta con sorna. Efectivamente, podríamos conjeturar, por nuestra parte que, según Spinoza, Descartes se encuentra en un modo de conocimiento alejado de las ideas adecuadas que llevan en sí la certeza de su propia causa. Este primer género de conocimiento es en el que imperan las ideas inadecuadas y confusas como impedimento para una vida recta, no distraída. De esta situación de confusión e ignorancia sólo se puede salir por "meditación asidua" y por el "amor a una cosa eterna e infinita [que] alimenta el ánimo sólo con una alegría pura, exenta de toda tristeza". Pero, el propósito del método de Spinoza no es suficiente. Así, dice: "Pues, si bien con el Alma pude percibir eso con toda claridad, no llegaba, sin embargo, a renunciar a toda avaricia, libido y gloria". De cualquier modo, Spinoza comprueba que, por lo menos, mientras estaba en esas elucubraciones lograba "desapegarse" de esas *distracciones* y "consolarse" con una mejor disposición vital. Spinoza nos está describiendo la dinámica de su sistema que vemos *autoconstruirse* desde su propia experiencia. Merced a su esfuerzo de atención aumenta el conocimiento y la potencia de obrar del entendimiento sin escapar, todavía (y quizá nunca totalmente) del marco de la imaginación que, para García Ruzo denota "las ideas del primer género de conocimiento, o ideas de la afección, [que] tienen como notas la presencia, existencia y actualidad" y da lugar al tiempo que determina la duración."De aquí se sigue

que depende sólo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto al pasado como del futuro". Esto es algo que acontece en este género de conocimiento que se contrapone a la naturaleza de la razón que es conocer la cosa en sí, es decir la esencia de su causa, y que por tanto *no puede considerar nada como contingente* sino desde una cierta *perspectiva de eternidad*. Pero eso ya no es el primer género de conocimiento aunque también lo implique porque conocer la causa es, además, conocer la esencia de la imaginación, de las ideas inadecuadas o afectos en tanto ocupan su determinado y necesario orden en la Naturaleza. El primer género de conocimiento es el de la experiencia vaga y la generalización confusa.

Comparar ambos textos (la *Ética* y el *Tratado de la reforma*) nos puede ayudar a comprender la complejidad del juego de perspectivas a que aludimos por la diferencia de enfoque que encontramos en ellos. La *Ética* está escrita desde el punto de vista de la razón (segundo género de conocimiento) de manera que las definiciones, axiomas y proposiciones nos describen el orden geométrico (y lógico) de la Naturaleza, nos cuentan cómo es la Realidad desde la *perspectiva de la eternidad*, de la totalidad absoluta de la esencia y la existencia. Desde este punto de vista es unívoca (al menos, lógicamente). Es en los prefacios, y en los escolios donde se confronta con la realidad cotidiana del mundo de la ignorancia para explicarla y redimirla dando lugar, como observa Deleuze, a dos ritmos muy distintos dentro del texto, casi dos libros distintos. El ritmo de los escolios es más dinámico, en el sentido que choca con la dualidad, pero se mantiene en defensa de la univocidad.

Por el contrario, el enfoque del *Tratado* es otro. Está escrito desde la propia experiencia. Evidentemente, Spinoza está haciendo un relato, no es un diario, pero al emplazarse de ese modo su descripción es en primera persona, *desde adentro*, es decir, sumamente dinámica porque muestra la evolución de su sistema desde los límites del entendimiento y por eso, en un cierto momento, llega a reconocer que, a pesar de toda la claridad de su percepción, se encuentra atascado en ese primer modo de conocimiento. Este punto es fundamental para entender, por un lado, el necesario salto al segundo y tercer género de conocimiento pero también, el embrollo de las perspectivas de la eternidad y la duración. Valga la analogía cotidiana de cuando sabemos perfectamente lo que nos pasa pero no hacemos nada al respecto. Es un conocimiento por imaginación, aplicable al mismísimo Descartes, falto de la inherente certeza de la idea verdadera o adecuada, o sea: falso o contingente. "El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente".

El conocimiento del segundo y tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso". Hay una ruptura en el segundo género de conocimiento que Deleuze aduce a las "nociones comunes" introducidas en la *Ética* y que no se encuentran en el *Tratado*. La idea de "nociones comunes" expresa aquello que es común a todas las cosas, que está tanto en la parte como en el todo pero, sin embargo, no puede constituir la esencia de la cosa singular. Deleuze enfatiza en el carácter "físico-químico" de las nociones comunes en tanto *unidad de composición* en grados más o menos universales. El grado máximo sería lo que es común a todo y, el mínimo, lo que es común a dos cosas. Las nociones comunes componen (o descomponen), de este modo, las relaciones entre los elementos "siguiendo el orden de composición entera de la Naturaleza". Por ejemplo, la relación entre un alimento y mi cuerpo. La noción común no puede estar en la esencia singular del alimento o en la esencia singular de mi cuerpo sino en la relación conveniente de ambos como unidad de composición. La percepción clara y distinta de las nociones comunes constituirá el fundamento de la razón en el segundo género de conocimiento.

A la interpretación materialista de Deleuze se puede contraponer el punto de vista gnoseológico en que no existe la gradación entre umbrales más o menos universales de las nociones comunes sino que éstas se refieren siempre a la máxima universalidad: "Así, cuando percibimos desde la razón, percibimos lo común a todo lo singular, lo que comparte con todos los otros modos finitos: el modo en que son en los atributos divinos." Para Spinoza, la naturaleza de la razón es considerar las cosas

desde la *perspectiva de la eternidad,* y las nociones comunes deben ser concebidas sin referencia alguna al tiempo. Debemos relacionar esto con el primer modo de conocimiento. Si en este, la realidad se nos presenta finita y contingente, en el segundo se nos muestra lo común y permanente, es decir, lo necesario y eterno.

El salto entre ambos modos de conocimiento es evidente. Desde el punto de vista gnoseológico entraña el paso desde la *perspectiva de la duración*, que nos muestra la singularidad de las cosas como efectos sin causas, hacia la *perspectiva de la eternidad* que nos muestra lo común de las cosas, o sea, lo esencial y eterno, lo que no puede ser singular pero expresa (implica) la singularidad como modo de la esencia. El punto de vista ontológico requiere mayores explicaciones y nos obliga a acudir a la ayuda del emplazamiento de Spinoza en el *Tratado de la reforma.*

Lo primero que hay que recordar es el contexto histórico de Spinoza en que comenzaba a triunfar una concepción "antrópica" *descarnada*, que daría lugar a un tipo de racionalidad instrumentalista exenta de una categoría axiológica. En Spinoza, lo bueno es lo *útil*, lo conveniente para la propia salvación, y se registra como "el contento de sí mismo que nace de la razón". De ello se deriva la *regla de la utilidad* que enseña "la necesidad de unirnos a los hombres", particularmente, a aquellos que se guían por la razón, y disponer de las bestias y las cosas cuya virtud o potencia es inferior a la nuestra (así se explica su idea de estado natural en que cada cual mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia y la concepción del estado civil que, consecuentemente, propondrá Spinoza, que será acorde con su sistema y opuestas, por ejemplo, a las de Maquiavelo o Hobbes aunque compartiendo el mismo prejuicio utilitarista). Lo segundo es que, en esa misma época, no hay todavía conocimiento "claro y distinto" de la estructura de la psique humana, es decir, que Spinoza no puede percatarse, por decirlo de algún modo, de la *dimensión humana* de su vida. Lamentablemente, no es posible desarrollar este punto sin salirnos del tema. Evidentemente, Spinoza sabe que es "un hombre" y que se diferencia de los animales pero desconoce el significado profundo de qué es *lo humano,* una formulación que no tendrá lugar hasta comienzos del siglo XX y que todavía estamos lejos de haber asimilado plenamente.

Esta aclaración es pertinente para entender el carácter físico-químico, como observaba Deleuze, atribuido a las nociones comunes y que se encuentra en la **certeza** del conocimiento de las ideas adecuadas. Así se describe en el *Tratado de la reforma* este registro ontológico ya en el contexto de superación del primer modo de conocimiento:

> De aquí es evidente que la certeza no es sino la esencia objetiva misma; es decir, el *modo como sentimos* la esencia formal *es la certeza misma*. De donde a su vez resulta evidente que para la certeza de la verdad no es necesario ningún otro signo distinto del poseer la idea verdadera puesto que, como lo hemos mostrado, para saber no es necesario saber que sé. De aquí que, a su vez, es evidente que nadie puede saber lo que es la suprema certeza, si no posee la idea adecuada o la esencia objetiva de alguna cosa, ya que certeza y esencia objetiva son una misma cosa .

Es la diferencia entre saber lo que nos pasa y no hacer nada al respecto y sentir profundamente (tener la certeza de) hacer lo que sabemos que debemos que hacer, es decir, decidirnos. Toda forma de comprensión, de descubrimiento o de caída en cuenta traduce un registro claro y simultáneo en los dos órdenes (esencia y existencia) y se produce como una sensación de *titillatio,* de contento de sí, que aumenta la potencia de la razón, la lucidez. Es decir, ontológicamente se expresa el mismo efecto de causa en el atributo del pensamiento y en el atributo de la extensión, en el espíritu y en el cuerpo, porque son la misma substancia y por eso es una idea verdadera. En ese sentido, dentro del segundo género de conocimiento, podemos afirmar que una *titillatio* sin conocimiento de causa es

una idea inadecuada (una pasión) y a la inversa, que un conocimiento sin *titillatio,* es decir, sin certeza, es un simple saber que sé, y por tanto, una idea inadecuada.

La vía de acceso al Ser perfecto

En resumidas cuentas, estamos intentando esclarecer la paradoja de la doble perspectiva aplicada al entendimiento como modo de conocimiento. Decimos que, en cierto sentido, nuestro conocimiento siempre es gnoseológico en tanto *punto de vista del observador*, es decir, que, necesariamente, interpreta y por lo tanto no es unívoco, pero eso no significa que sea falso, todo lo contrario, podemos conocer adecuadamente "sin perjuicio de la univocidad ontológica. Ahora bien, pretender afrontar alegremente la univocidad ontológica (o sea, el conocimiento de Dios) desde los límites del entendimiento parece un contrasentido absurdo porque, el entendimiento, como modo de afección está sujeto a otros afectos, es decir, a la extensión y a la duración y esta *perspectiva de la duración,* en el sistema spinozista, imposibilita la absoluta aprehensión de lo eterno e infinito, es decir, de la univocidad ontológica.

Y, sin embargo, ese es el Propósito del método de Spinoza que, recordemos, no se puede interpretar en un sentido finalista. Esto nos conduce a la V parte de la *Ética* en la que, supuestamente, se aplica el tercer género de conocimiento a partir del segundo, no del primero. Decimos "supuestamente" porque la pista que nos da en la definición del mismo es sumamente vaga. Básicamente lo denomina "ciencia intuitiva" e informa que progresa "a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas". De todo esto podemos deducir que debe tratarse de un tipo de conocimiento evidente, muy directo.

Para Deleuze, la progresión del segundo género de conocimiento al tercero es connatural al orden de composición de la Naturaleza que va de lo menos universal a lo más universal de modo que, conocer la noción común de los atributos es captar la esencia de la Substancia. La progresión de los atributos implica unión inescindible como determinación desde la *eternidad.* Esta unión es un "al mismo tiempo que", como señala Deleuze, es decir, al mismo tiempo que soy mortal (que soy duración) experimento que soy eterno en tanto sustancia infinita, no en tanto sujeto "inmortal"

Por otro lado, en el *Tratado de la reforma*, también nos da algunas pistas: En primer lugar, que el conocimiento de la verdad es evidente y espontáneo si se sigue el orden de la Naturaleza; en segundo lugar, que esto "rara vez o nunca sucede" como consecuencia de los prejuicios; en tercer lugar, porque es muy trabajoso realizar "tan grande y cuidadosa distinción" y, en cuarto lugar, por el cambiante estado de las cuestiones humanas. Finalmente, tras enumerar los pasos del Método concluye que éste "sería del todo perfecto si tuviéramos la idea de Ser más perfecto. De donde se sigue que *desde el principio habrá que estar sumamente atentos para llegar lo más pronto posible al conocimiento de tal Ser.*"

El tercer género de conocimiento (intuitivo) y la V parte de la *Ética* han dado lugar a una tercera tradición en la interpretación de Spinoza que va en la línea del misticismo. Efectivamente, admite esa lectura (y por eso hablábamos de un cierto "irracionalismo" en el racionalismo spinozista). El sistema de Spinoza se nos presenta como un proceso de **autoconocimiento** en una simultánea doble perspectiva epistemológica y ontológica que se hacen absolutamente unívocas en el tercer modo de conocimiento. Este modo entraña la *perspectiva de la eternidad* como emplazamiento o mirada (en sentido de interpretación) desde la que concebimos la Realidad según el orden determinado de la Naturaleza, es decir, desde la cual, necesariamente *sentimos* que somos Naturaleza, que somos una modificación simultáneamente durable y eterna de Dios.

Esta vía de acceso al Ser perfecto surge, efectivamente, de la razón, es decir, del segundo género de conocimiento, pero supone un salto con respecto a éste en el sentido de que, en este momento,

resulta puramente intuitiva y eso hace que la V parte de la *Ética* devenga un tanto oscura, sobre todo, para las interpretaciones materialistas de Spinoza pero también para el carácter más representacional de las posturas estrictamente idealistas que no aceptan la irracionalidad de la experiencia. Desde la *ontognoseología* y con un emplazamiento *desde adentro* (interiorizado), como sugiere nuestro filósofo, parece más fácil integrar estas tres posturas interpretativas del sistema spinoziano.

La respuesta a la pregunta acerca de la actualidad de Spinoza viene dada por la amplitud y la coherencia interna de su sistema. En términos deleuzianos podríamos encuadrar a nuestro pensador como un *filósofo de frontera* en un doble sentido. Principalmente, porque lleva al Racionalismo a su límite máximo, a la frontera de sus posibilidades, y, en ese sentido, es un adelantado a su tiempo, con todas las consecuencias que eso le comporta respecto a sus problemas de "encaje" en su época. En segundo lugar, y como paradójica consecuencia de lo anterior, esa *fronteridad* lo sitúa, necesariamente, a un paso de un casi infranqueable abismo: el umbral que conecta las olas del eterno fluir de la existencia en el mar del conocimiento humano. Y, en ese sentido, sí que está absolutamente involucrado con su tiempo porque concibe clara y distintamente lo que que pasa en su contexto histórico y lo que debe hacerse, prácticamente, como si lo mirase desde Afuera. Esa paradoja lo hace sumamente actual porque nos remite al problema del conocimiento mismo: ¿qué o quién conoce? ¿cómo es posible el conocimiento?, que está en la base del problema de la esencia y la existencia formulada hace milenios por el viejo Parménides en una época también fronteriza. En todos los casos se plantea la dificultad de explicar el movimiento (el cambio, lo contingente) a partir del reposo (lo eterno, lo inmutable), cosa que ya el eleata dejó bien claro que era imposible. El "irracionalismo" racionalista de Spinoza se mantiene vigente, como pensamiento de frontera, porque toca este punto y se traslada, de esta manera, al mundo post-moderno contemporáneo como un irracionalismo filosófico latente o explícito que choca contra su mismo problema porque no puede desprenderse del marco de la "esencia estática e inmutable" parmenídea (por mucho que lo critique o, precisamente, por tanto que lo critica). Un concepto del Ser que heredamos a través de Platón y de Aristóteles que sólo se cuestionaron la imposibilidad del movimiento, nunca la posibilidad del Ser. Para eso tendríamos que dar un pequeño salto atrás y pensar en Heráclito y su noción dinámica de la esencia.

Bibliografía básica:

- Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía Práctica.* Ed. Tusquets. Barcelona, 2023
- García Ruzo, A. *Eternidad y duración: perspectivas de la Naturaleza spinoziana.* Contrastes. Revista internacional de filosofía. Vol. XXVIII 3. Universidad de Málaga, 2023
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. AE. Madrid, 2023

_____ *Tratado de la reforma del entendimiento.* Ed. Tecnos. Madrid, 2018

- Zurro, MdR. *Método y sistema en Spinoza*

Bibliografía complementaria:

- Deleuze, G. *Conversaciones (1972-1990)*. ARCIS, Ed. electrónica
- Hinrichs, E. *Introducción a la historia de la Edad Moderna.* Ed. Akal. Madrid, 2001

- Marías, J. *Historia de la Filosofía.* AE. Madrid, 2016
- Sánchez Meca, D. *Diccionario de Filosofía.* Ed. Alderabán. Madrid, 1996
- Tornero, E. *Ibn Tufayl y Spinoza: sobre el conocimiento del tercer género.* Universidad Complutense. Madrid, 2013 (Revista Española de Filosofía Medieval, número 20)

Recursos web: