

Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza

Eugenio FERNÁNDEZ GARCÍA

INTRODUCCION: ULTIMAS DESVENTURAS DEL SUJETO

La adquisición por el hombre de la categoría de «sujeto» es uno de los hilos que ha guiado la configuración de esa trama que llamamos *modernidad*. Personajes tan distintos como Descartes, Kant, Marx y Sartre se empeñaron en esa tarea. Y no por capricho, sino por estar convencidos de que ella se juega su esencia este animal de posibilidades que es el hombre. La voluntad de llegar a ser sujeto ha funcionado como principio y núcleo de articulación de la serie de sus atributos: conciencia, razón, emancipación, actividad, libertad, deseo, diferencia..., que son las señas de identidad del hombre, a la vez que caracterizan los momentos sucesivos de nuestra época y han catalizado su efervescencia, más o menos convulsa, y polarizado sus esperanzas.

Tal vez esa coimplicación explique que la crisis de la modernidad arrastre consigo la crisis del sujeto que, como otras grandes ilusiones, se ha roto en mil pedazos al chocar un día tras otro con la dura realidad de una historia que transcurre, en buena medida, sin el protagonismo de los sujetos y contra ellos. Más que revoluciones y hombres artífices de su propio destino, la modernidad ha traído «procesos sin sujeto»: procesos y discursos del Capital, el Poder, el Ello, el Lenguaje..., a los cuales el hombre asiste como convidado de piedra y, con más frecuencia, por desgracia, como sujeto paciente. En tal situación salta a la vista no sólo el fracaso de las esperanzas puestas en la categoría de sujeto, sino también que la artificialidad del mismo es causa interna de su desarticulación. M. Foucault lo ha expresado con la fuerza de una imagen poética: El hombre no es el problema más antiguo ni más básico del pensamiento, y su categoría de sujeto apa-

rece en la arqueología del saber como formación reciente y superficial que se borra «como en los límites del mar un rostro de arena»¹.

A partir de ese diagnóstico resulta fácil hacer retórica sobre la muerte del hombre y la descomposición del sujeto, alardeando «ad nauseam» de necrofilia y masoquismo o trivialidad más que de inteligencia e interés por el asunto. Fácil es también caer en la tentación de cultivar la nostalgia e intentar resucitar al muerto haciendo malabarismos con la historia, afirmando dogmáticamente que el sujeto vive, aunque no se sepa cómo ni por qué. Ambas son salidas por la tangente de una situación problemática que para bien y mal nos afecta de lleno. Ante todo porque la disolución de ese absoluto en miniatura que ha querido ser el sujeto conlleva la liberación y multiplicación de los impulsos, experiencias, posibilidades ... que en él se encerraban. Además porque, al mismo tiempo, hace posible que entre los fragmentos emerjan con nuevo vigor la potencia vital, la «memoria peligrosa», la voluntad de autoconstitución e integración, la urgencia de realizar los propios deseos... que, desde antiguo, identifican al hombre. Sin duda era necesaria la destrucción del «patrón sujeto» para que puedan vivir los sujetos; pero sólo la miopía puede impedir ver que detrás de esa categoría epistémica bulle un problema, ontológico y ético, vital: quiénes somos, cómo actuamos, cuál es la relación entre nosotros mismos y eso que llamamos nuestro pensar, nuestra libertad, nuestra historia o nuestros deseos. Ser o no sujetos es algo que nos constituye. Nuestra situación es, en consecuencia, paradójica: el afán de ser sujeto se afirma en medio de la crisis de la subjetividad que, por tanto, debe ser asumida dentro de la propia historia y supone, más que una negación frontal, el desenmascaramiento de las insuficiencias y contradicciones que lastran la concepción moderna del sujeto.

Como la «persona», el sujeto lleva desde antiguo en su rostro los rasgos, las muecas de la máscara; no es, pues, extraño que la filosofía crítica haya planteado el asunto con una buena dosis de sospecha e ironía. Superados los primeros momentos de exaltación ingenua, el sujeto no es para ella un punto de partida obvio o un dato incuestionable, ni puede ser concebido como substancia, objeto o categoría ya establecida; lo que equivaldría a integrarlo en la dinámica de cosí-

¹ FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI. México, 1968; p. 375. Años antes, V. Aleixandre había escrito estos versos:

«Sólo la luna sospecha la verdad
y es que el hombre no existe.

(...)

Un mar no es un lecho donde el cuerpo de un hombre
puede tenderse a solas.

Un mar no es un sudario para una muerte lúcida.»

Tomados de «No existe el hombre», en *Mundo a solas*, años 1934-1936.

ficación, en la cual queda radicalmente enajenado y sustituido por sus propiedades, valores, papeles o poderes. Diversos planteamientos críticos han puesto de relieve que, a la vez que principio de acción, el sujeto es efecto, tiene genealogía y requiere determinadas condiciones de posibilidad para ser viable, de modo que su suerte no es separable de la marcha de la historia colectiva. El sujeto no se constituye desde sí y ante sí, en un acto originario fundacional, sino que está inscrito en un orden generacional e institucional en el cual es producto a la vez que productor, pasional a la vez que activo. La tarea de ser sujeto no se decide inmediatamente en el ámbito de la conciencia, ni siquiera en el de la voluntad; no es algo que concierna sólo a la antropología o a las ciencias del espíritu. Todo ello requiere un planteamiento no narcisista, y conduce a la situación paradójica de tener que llevar a cabo la crítica y liberación de la subjetividad para hacer posibles sujetos reales. Baste aquí recordar algunas de las líneas maestras de ese proyecto crítico²:

- La tradición marxista considera que para lograr una revolución efectiva, que haga a los hombres señores de su historia es, ante todo, necesario tomar conciencia de que: 1.º) El pretendido sujeto que se instaura a sí mismo en el círculo de su interioridad es un producto ideológico que «mistifica» y desactiva la dialéctica; y 2.º) El verdadero sujeto tiene una dimensión «material», hunde sus raíces en intereses, en afanes colectivos y no es posible sin conseguir el protagonismo en los procesos de producción.
- Nietzsche, a la vez que descubre que el yo es una acumulación de máscaras, señala el papel bien real que esa ficción ha jugado en la moral de responsabilidad y culpa: la ilusión de ser sujetos nos ha echado encima, como a «camellos», las peores cargas, hasta el punto de que ser sujeto se ha vuelto indeseable. Lo que la «voluntad» quiere en el «león» y en el «niño» es libertad, afirmación, juego, creación... pero no encerradas ya bajo la categoría de hombre, sino formando esa nueva constelación que es el super-hombre.
- En el análisis freudiano el yo se revela como personaje, apariencia, reflejo especular de la conciencia, que se asienta sobre la negación represiva y, en consecuencia, lleva el signo de la alienación y el dislocamiento: piensa donde no es y es donde no piensa. Cuña entre el Ello y el Super-Yo, sufre la presión de ambos y, al atribuirse el papel de mediador, se encuentra dividido y es, inevitablemente, víctima de los conflictos entre

² Si hago referencia a estas líneas y no a otras es no sólo por el interés e importancia que por sí mismas tienen, sino también por su estrecha relación con el pensamiento de Spinoza.

ambos³. Sin embargo, de él depende que predominen el principio de realidad, la razón y, en definitiva, el instinto de vida; hasta tal punto que la tarea central del psicoanálisis consiste en sanear y fortalecer el Yo, asumiendo y transformando la energía del Ello.

- Heidegger, por su parte, ha preferido considerar las actuales contradicciones del sujeto como resultado lógico de su historia: el subjetivismo ha caracterizado la época moderna desde Descartes a Nietzsche, hasta el punto de que el hombre, creyéndose centro del universo, ha adoptado una actitud de explotación y dominio técnico que pone en peligro no sólo su calidad de vida, sino su misma existencia. Su engréida conciencia de ser medida de todas las cosas y productor de objetos, termina por convertirlo en objeto a él mismo. Este proceso de desanimación y cosificación ha tenido un efecto inmediato: hacer del hombre un dominador dominado, un medidor medido. Todo ello no es más que la cara familiar y próxima de una pérdida más grave: el olvido del Ser. La conclusión de Heidegger es clara: sólo más allá del humanismo es viable una afirmación del sujeto humano⁴.

En resumen, podríamos decir que la pretensión de ser sujetos nos ha conducido a estar bien sujetos. Un intrincado nudo parece atarnos a la condición de «sujetos sujetados». Así, mientras proclamamos que la conciencia es soberana en sus juicios, aceptamos su dependencia en el orden de la información y su acatamiento a la verdad; mientras afirmamos nuestra libertad y derecho de autodeterminación, tenemos que reconocer el imperio omnipresente del Poder; mientras consideramos que cada individuo es único, no podemos menos de admitir la vigencia uniforme de las leyes, pautas e instituciones.

En esta historia, que nos acompaña como la propia sombra, no sólo ha perdido claridad y consistencia la categoría de sujeto, sino que, además, la pretensión de serlo se ha vuelto problemática. En consecuencia, sería torpe hacer como si nada hubiera pasado, tomar al sujeto como un dato básico e inocente y centrar la reflexión en las propiedades o atributos que lo adornan. Además, resultaría contradictorio considerar al sujeto como un simple objeto de estudio. Como bien ha señalado Wittgenstein, en el mundo de los objetos y los signos lógicos no se encuentra ningún sujeto metafísico; la posición de éste

³ Atendiendo a esa tensión constitutiva, J. Lacan, en colaboración con J. Hyppolite, ha comparado la dinámica del Yo con la dialéctica del amo y el esclavo. Cfr. LACAN, *J. Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 879-887.

⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 68-99, y *Carta sobre el humanismo*, Universidad de Chile, 1955.

es la del ojo ante el campo de visión: mira, pero no se le ve⁵. Curiosamente, la época más crítica con el sujeto nos coloca en situación de plantear el tema de forma más adecuada. Es preciso preguntarse radicalmente cómo el hombre se hace sujeto, cuál es su génesis y su proceso de formación para poder llegar a descubrir su significación y su valor. También en la historia del pensamiento conviene buscar las raíces, volver más atrás para poder llegar más lejos. Ese es el sentido que doy al retorno a Spinoza.

1) EL HOMBRE EXCENTRICO

Volver la mirada a los inicios de la época moderna, en los que Descartes inaugura la concepción de la subjetividad que ha sido dominante hasta el siglo XIX, y centrar la atención en Spinoza tiene, en primer lugar, el interés histórico de mostrar que esa época no es tan monolítica como cree, por ejemplo, Heidegger, sino que incluye concepciones alternativas. En segundo lugar tiene el interés teórico propio de una de esas concepciones.

La pretensión de encontrar en Spinoza elementos para una teoría actual del sujeto resulta, cuando menos, provocativa. En efecto, salta a la vista que el término «subjectum» apenas aparece en su obra y, cuando lo hace, designa tanto el sustrato del movimiento o de los accidentes como al sujeto de las acciones. Aún más infrecuente es el término «persona», y tampoco presenta un sentido definido⁶. Parece, por tanto, que el sujeto carece de nombre en el pensamiento de Spinoza. Más aún, son muchos los indicios de que también carece de lugar y de entidad o al menos así hacen pensarlos la letanía de reproches que se le han dirigido durante siglos: En su sistema Dios lo es todo y el hombre sólo un accidente, la sustancia no es sujeto y el hombre no es sustancia, el geometrismo margina la conciencia, el hombre no actúa libremente sino dentro de un proceso determinista férreo, el individuo es devorado por el abismo infinito del «Uno y Todo»... Sin embargo, también es sabido que Spinoza es un pensador de la libertad, revolucionario incluso como han acentuado recientemente Althusser, Macherey o Negri; y es conocida su influencia en el idealismo alemán y la admiración despertada en casi todos los autores antes citados: Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein⁷. En este contexto de reava-

⁵ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* 5.633. Edic. bilingüe Alianza. Madrid, 1979.

⁶ Cfr. GIANCOTTI-BOSCHERINI, E., *Lexicon Spinozanum*, M. Nijhoff, La Haye, 1970, pp. 828, 1030 y 1256.

⁷ El hecho de que Heidegger, que tantas veces se refiere a Descartes y Leibniz, lo ignore resulta sintomático: ¿Es para él insignificante o quizá no encaja en su esquema de la modernidad, e incluso está demasiado cerca de su propia

lorización de Spinoza hasta puede uno encontrarse con una afirmación tan atrevida como ésta: «Spinoza es, en verdad, el primer filósofo realmente radical de la subjeti(vi)dad»⁸.

¿A qué se deben interpretaciones tan contrapuestas? No sólo a malentendidos históricos, sino básicamente a que la concepción spinozista del sujeto va contracorriente y lo hace con toda intención. Eso provoca el rechazo por parte de las concepciones convencionales, pero nos permite también percibir su vigencia actual. Si no queremos caer de nuevo por la pendiente del sujeto que termina siendo objeto para sí mismo, es preciso aprender de Spinoza más que de Descartes. En efecto, frente a la concepción del sujeto como fenómeno especular del «cogito» o fortaleza levantada por el ego y sus mecanismos de defensa ante la duda y el miedo, Spinoza se propone construir un sujeto operante en medio de la realidad, definido por la afirmación y no por la negación, por la transformación del mundo y no por la reclusión. Para lograrlo es preciso evitar la trampa de concebirlo como «un imperio dentro del imperio»⁹. No hay sujeto «puro», inmediatamente dado a la conciencia o al libre albedrío, como no hay organismo viviente sin medio, ni hombre sin mundo. La condición humana es radicalmente excéntrica, de modo que el sujeto sólo puede llegar a ser principio y núcleo de sí mismo en la pluralidad de sus relaciones; y sólo puede alcanzar su carácter originario y único siendo universal y solidario. Ni la antropología ni el humanismo son, por tanto, el ámbito más adecuado para plantear el tema.

En el Apéndice de *E. I Spinoza* desenmascara magistralmente los prejuicios que impiden una adecuada concepción del sujeto humano, especialmente aquel del que dependen todos los demás: La suposición, fruto de la ignorancia, por la cual los hombres creen que todas las cosas y ante todo Dios actúan como ellos mismos, es decir, con vistas a un fin. De esa creencia se siguen otras: 1.^a Que existe un Dios que dispone todas las cosas para utilidad de los hombres. 2.^a) Que las cosas y personas son simples medios para su uso, y no hay por qué pensar que «se hayan hecho a sí mismas». 3.^a) Que

filosofía? A. CURRÁS destacó algunos puntos clave de esa cercanía en su artículo «Heidegger: el arduo sosiego del exilio», *Anales del Seminario de Metafísica*, XII (1977), 59-94.

⁸ BOEHM, R., «Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22 (1968), p. 185.

⁹ E. III, praef. Designo las obras de Spinoza con las iniciales de su título original. En las citas de la *Ética* indico la parte y la proposición, definición...; en las demás señalo también la página de la edición de C. Gebhardt.

Importa advertir que Spinoza renuncia a la elaboración de una antropología en sentido convencional, e incluso a la definición del hombre, a la vez que concibe su sistema como proceso de autoconstitución del mismo. Su caso muestra hasta qué punto resulta falaz y contraproducente introducir cortes entre afirmación de sujeto y sistema, por más geométrico que éste sea, o entre espíritu y naturaleza.

ellos se justifican en función de sus fines, o sea, que están subordinados a esas ficciones de su imaginación que son el Bien y el Mal, la Belleza y la Fealdad, el Pecado y el Mérito. Se trata, en resumen, de un proceso delirante y aniquilador en el que el antropomorfismo conduce al antropocentrismo y éste a la destrucción del sujeto en aras de unos valores refrendados por un Dios que a la vez está a nuestro servicio. La salida de ese círculo diabólico, propuesta por Spinoza, tiene nombres concretos: Naturaleza, razón, libertad... Todo ello integrado en la afirmación de una realidad plural e infinita, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna¹⁰.

Consecuencia directa de esa actitud crítica es la desustantivación del hombre¹¹, que tiene en Spinoza una significación sorprendente: poder afirmar que ser sujeto no es un estado o situación, sino la posibilidad esencial del hombre. Ahora bien, concebirse y constituirse como sujeto más allá de la obsesión antropocéntrica y de sus «valores» supone concebir el Ser como infinita potencia positiva, la razón como capacidad de afirmación e integración, el deseo como «conatus» y no en función de las carencias, la libertad como acción autodeterminante, el amor como generosidad gratuita que no busca recompensa, la felicidad como gozo de ser, etc. El sistema de Spinoza intenta ser el desarrollo consecuente de ese conjunto de principios. Que tal sistema se denomine *Ética* pone de relieve que su despliegue está guiado por el interés de fundamentar y hacer efectiva la capacidad humana de pensar y actuar libremente, como indica el título de la quinta parte. Para hacerse cargo de cuál es su columna vertebral y su dinámica, basta seguir el orden de las razones que enlazan las definiciones de la *causa sui* (E. I, def. 1), de la esencia humana (E. III, 6 y 7 y def. de los af. 1), de la libertad (E. I, def. 7 y *Ep.* LVIII a Schüller, G. IV 265) y de la beatitud (E. III, def. af. 25; V, 36 y sch.).

La *Ética* encierra en su geometrismo una verdadera narración de la génesis del sujeto humano que se constituye a la vez que concibe la realidad entera, y no de cualquier forma, sino de modo que ambos se *coimpliquen*. Spinoza piensa que no es posible una teoría del sujeto sin una ontología, una gnoseología, una antropología, una ética y una estética adecuadas; y es eso lo que ofrecen las diversas partes de la *Ética*, que muestran así los distintos planos de la arquitectura del sujeto. En resumen, teoría del sujeto y sistema filosófico son inseparables; el segundo no es un *excursus* de la primera, y ésta no es un apartado, sino una dimensión o línea de fuerza del segundo, de

¹⁰ Consideraciones sugestivas sobre la historia de esa metáfora pueden verse en BORGES, J. L., *Inquisiciones*, p. 16; Alianza, Madrid, 1976.

¹¹ Cfr. E. II, 10. Desustanciación enmarcada en la desustanciación de la sustancia misma concebida por Spinoza como «Esse» y no como ente. Cfr. *T.J.E.*, § 76, G. II, 25; E. I, 10 sch.; *Ep.* XXXVI a Schüller, G. IV, 184-185.

modo que para exponerla *in extenso* sería preciso recorrerlo entero de la mano, por ejemplo, de las ideas de potencia activa y razón¹².

De lo dicho salta a la vista que no es posible, en los estrechos márgenes de un artículo, desentrañar la teoría spinozista del sujeto. Pero, además, conviene advertir que aunque fuera materialmente posible, tampoco sería adecuado emprender esa tarea de forma inmediata. En efecto, pertenece a la condición del sujeto humano no olvidar que es él mismo el autor del sistema y que, por tanto, tiene la posibilidad de comprenderlo no como un constructo dado, sino como creación propia. La crítica spinozista del subjetivismo no conlleva la renuncia al punto de vista del sujeto y la consiguiente autocondena a un pensamiento impersonal y sin vida, como tantas veces se le ha reprochado, sino que, al contrario, implica que ése es el único punto de vista adecuado y posible para quien piensa y actúa desde y por sí mismo y no por los fantasmas de los que está poseído. Por todo ello me parece preferible centrar la reflexión en el modo como el sujeto emerge y se afirma en el *Tractatus de intellectus emendatione*, y evitar así los malentendidos a que ha dado lugar el acceso directo a la *Ética*. Plantear así la tarea tiene varias ventajas: 1.^a) Permite seguir el desarrollo del pensamiento de Spinoza desde sus inicios¹³. 2.^a) Muestra cómo es posible elaborar una teoría del sujeto desde abajo. 3.^a) Pone de relieve la transformación de los planteamientos dominantes en su época, llevada a cabo por Spinoza.

Bajo la apariencia de un simple escrito introductorio sobre el método, destinado a preparar el instrumental para la construcción del sistema, el *T.I.E.* encierra toda una reflexión ética y una propuesta terapéutica orientadas a la consecución de una segunda naturaleza o, lo que viene a ser lo mismo, de eso que las tradiciones revolucionarias han llamado «hombre nuevo». A lo largo de sus páginas el método adquiere el sentido de camino a través del cual la mente deja de ser receptáculo, espejo o juez de concordancias y se convierte en potencia activa, verdadera matriz generadora de conceptos y acciones. No es que este proceso constituya por sí solo la génesis del sujeto, pero ciertamente proporciona un planteamiento adecuado, pone una condición de posibilidad fundamental y muestra una dinámica en virtud de la cual esa posibilidad se hace efectiva. La instauración

¹² Tarea larga y complicada que es objeto de un trabajo en curso de realización.

¹³ Quien crea que el pensamiento de Spinoza pasa por fases separadas por momentos críticos de ruptura, como sostiene A. Negri, podrá objetar que el *T.I.E.* pertenece a la etapa primera y precrítica, y por tanto en vez de introducir en la concepción madura del sujeto, desorienta. En contra de tal objeción hay que decir que esa tesis de Negri es el aspecto más débil y forzado de su obra *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano, 1981, y lejos de estar probada, suscita numerosas dificultades, como ha señalado A. Matheron en su artículo «L'anomalie sauvage de A. Negri», *Cahiers Spinoza*, IV (1983), 39-60.

e intensificación de la *potentia intelligendi* no sólo da al pensar la significación de concebir y crear, y a la verdad el sentido de hacer verdadero o auténtico, sino que además, de ese modo, esa misma potencia se convierte en *potentia agendi*, es decir, en capacidad de actuar por uno mismo y con lucidez, en libertad. Ello permitirá a Spinoza mostrar cómo se entrelazan la dinámica del conocimiento y del deseo hasta poder afirmar que de esa unión nace la esencia del hombre¹⁴.

2) TORTUOSO CAMINO HACIA LA AUTOAFIRMACION

El *TIE* comienza con una reflexión en tono personal que podemos glosar así: La experiencia me ha enseñado que atribuimos a las cosas valores tras de los cuales corremos tan ansiosa como inútilmente, porque no son en verdad, más que proyecciones de nuestros temores y esperanzas; y en ese extravío perdemos nuestra libertad y la posibilidad de alcanzar la felicidad. En consecuencia, sólo si logramos liberar nuestros deseos recuperaremos la capacidad de buscar el verdadero bien que produce gozo constante, en vez de esa fluctuación azarosa a la que nos tienen sometidos los falsos bienes y males¹⁵.

En esta breve meditación se propone nada menos que el paso de una vida enajenada y triste a otra libre y gozosa. Dar ese paso es la tarea de todo el sistema de Spinoza. El bien verdadero, la libertad y el gozo que aquí se anhelan aparecen en *E. V.*, pref. y 36 sch. afirmados como logro. La distancia que separa esos dos puntos es la misma que hay entre el ignorante que, zarandeado por las causas exteriores, «tan pronto como deja de padecer deja de ser», y el sabio que, consciente y autor de sus acciones, goza de verdadero contento y «nunca deja de ser» (*E. V.*, 42 sch.). El proyecto intelectual y ético tiene una honda significación ontológica.

El tono moralizante y ascético de las primeras páginas del *TIE* no debe llevar a engaño. Spinoza asume un lenguaje de conversión y predica un nuevo *itinerarium mentis*, pero dándole un sentido propio y nuevo. La enmienda que propone es *medicina mentis*, terapia o, dicho claramente, emancipación; no remordimiento ni penitencia, ni desprecio del mundo. Justamente porque se trata de emancipación

¹⁴ *E. III*, 9 sch. y Def. de los Afec. 1; cfr. MISRAHI, R., *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon-Breach, París, 1972.

¹⁵ Cfr. *T.I.E.* § 1-3, G. II, 5-6. Según J. T. DESANTI esta meditación de un hombre solitario y desengañado es un ejemplo típico de escisión de conciencia y de inicio de un proceso de ideologización. Cfr. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, pp. 149-153. La *Novelle Critique*, París, 1956. Para mí el interés de ese comienzo y de toda la obra radica en la inversión crítica que en ella realiza Spinoza y en el ejemplo que da de cómo la reflexión se libra de las redes de la idealización y genera un programa de acción.

crítica y no de un nuevo sometimiento, ahora al valor supremo, Spinoza se pregunta inmediatamente qué son el bien y la perfección. Su respuesta no ofrece dudas. Bien y mal, perfecto e imperfecto, se dicen de forma relativa, de modo que una misma cosa puede ser buena para uno y mala para otro. Se trata de entes de razón, ficciones, grandes palabras que esconden una realidad más pequeña, pero más positiva: lo bueno para alguien, lo que le hace bien, lo útil. Especialmente traidora es la perfección que se presenta como ideal y en realidad es fruto de la manía de comparar, y actúa como factor decisivo de enajenación racionalizada. Spinoza es claro: cada cosa tiene en su naturaleza, es decir, en su potencia, y no en otra parte, el principio y la medida de su perfección¹⁶. El único mandamiento de su ética podía formularse así: llega a ser lo que puedas.

Basta, pues, preguntarse críticamente por el bien para encontrarlos de nuevo ante nosotros mismos. El bien supremo, la perfección buscada consiste en alcanzar una naturaleza humana más sana y poderosa de lo que ahora es, es decir, no en inventarnos otra superior, por ejemplo angélica, sino en llevar ésta a la plenitud de sus facultades. Todo lo que convenga para lograrlo es un bien verdadero. Entre éstos, Spinoza destaca el conocimiento de la naturaleza, la sintonía con ella y la consecución de una sociedad de tal modo libre y racional, que el mayor número posible de hombres alcance su perfección. Esto, a su vez, por dos razones: *a*) necesitamos a los demás; *b*) el bien es comunicativo y quiere ser compartido. Las dimensiones política y racional son esenciales a la transformación buscada¹⁷.

De este modo queda ya indicado el sentido del método y del sistema de Spinoza: recuperar y desarrollar toda la potencia de la mente, para lo cual es preciso conocer y desplegar las posibilidades que encierra la naturaleza y construir una sociedad propia de hombres libres. Además, disponemos ya de la única norma por la que debe guiarse ese camino que es el método, y que nos introduce en el proceso del sistema: conocer la naturaleza humana con sus capacidades y ejercitarlas¹⁸. De entrada parece, pues, claro que Spinoza centra su atención en el hombre, y que su objetivo consiste en llegar a ser sujeto autónomo, libre.

Ahora bien, la tarea es más complicada de lo que podría pensarse. Ante todo no se ve cómo podemos emprender la marcha. En efecto,

¹⁶ Cfr. *T.I.E.* § 12 y 25, G. II, 8 y 12; *K.V.* I, cap. 6, y 10, G. I, 43 y 49-50; II, cap. 4, G. I, 59-60; *C.M.* I, cap. 6, G. I, 246; *E.* I, ap.; III, 39 sch., IV praef.; *Ep.* XIX a Blyembergh, G. IV 88-89; *T.P.* cap. 2, G. III, 279 y 282.

¹⁷ Cfr. *T.I.E.* § 13-14, G. II, 8. Como puede apreciarse, este planteamiento no es ajeno a la preocupación que constituirá el tema central del *T.T.P.* Desde el comienzo, ética y política son inseparables. Dicho con palabras de A. Negri, la política de Spinoza es su metafísica. Cfr. *o.c.*, p. 145.

¹⁸ Cfr. *T.I.E.* § 18, G. II, 9-10 y *Ep.* XXVII a Bouwmeester, G. IV, 188.

se trata de desplegar las fuerzas de la naturaleza humana, pero precisamente son ellas las que nos faltan en el punto de partida. El hombre no nace fuerte, ni inteligente, ni libre¹⁹. La condición de sujeto no le es dada ni por la naturaleza ni por la sociedad en la que vive; tiene que conseguirla. ¿Cómo romper esa circularidad del punto de partida? Cabe una salida dogmática, que es la que con frecuencia se le atribuye a Spinoza: De hecho pensamos, actuamos, y eso basta. Cabe también el ejercicio metódico de la duda hasta encontrar el punto de Arquímedes en el «cogito». Para Spinoza ambos intentos resultan ingenuos e inoperantes. En ambos casos se ignora la verdadera naturaleza de la mente humana²⁰. Resulta significativo que un racionalista como él encuentre en el análisis de la producción técnica y artística la clave para comprender la naturaleza humana y su modo de actuar, resolviendo así el «impasse». En efecto, también en aquella nos encontramos con paradojas a primera vista irresolubles, por ejemplo: para forjar el hierro se necesitan yunque y martillo, pero éstos, a su vez, están hechos de hierro forjado y han necesitado otros y así hasta el infinito; de tal manera que alguien podría intentar demostrar que no es posible forjar el hierro... El intento sería vano, pero no lo es menos pretender demostrar de ese modo que sí es posible. En ambos casos se olvida el elemento decisivo, a saber, la inventiva del hombre y su capacidad para transformar las cosas. A ella acude Spinoza: «Así como los hombres, al principio, utilizando como instrumentos objetos naturales, pudieron hacer, en virtud de su capacidad de invención y su trabajo, algunas cosas fáciles aunque imperfectas, que a su vez les servían como instrumentos para hacer otras más perfectas y con menos trabajo, y así, en un proceso gradual, convirtiendo sus productos en medios para producir otros, llegaron a realizar, con poco trabajo, tantas cosas y tan difíciles; así también el entendimiento, en virtud de su capacidad natural, se forja instrumentos intelectuales con los que adquiere nuevas capacidades para otras obras intelectuales, y a partir de éstas (adquiere) otros instrumentos, o sea, el poder de avanzar más en su búsqueda, y así progresa gradualmente hasta alcanzar el culmen de la sabiduría»²¹.

Partiendo de la convicción de que, aún estando enfermo y enajenado, el hombre tiene una naturaleza no corrompida, sino dotada de plasticidad, iniciativa y capacidad de transformación, Spinoza cifra

¹⁹ Cfr. E. IV, 58 y sch.

²⁰ Cfr. Ep. II a Oldenburg, G. IV, 8.

²¹ T.I.E. § 31, G. II, 14. Tomando pie en este texto, R. Mondolfo ha destacado la contribución de Spinoza a la valoración de la historia, especialmente al materialismo histórico. Ver sus artículos «Spinoza e la nozione de progresso umano», *Rivista di filosofia*, XVIII (1927), 262-266; «Il contributo de Spinoza a la concezione storicistica», en *Studi in onore de A. Corsano*, Lacaíta, Bari, 1970, y *Marx y marxismo*, F.C.E., México, 1975; pp. 94-104.

en la actividad espontánea y connatural del hombre y en el cambio de signo de sus relaciones, la consecución de la condición de sujeto. La naturaleza humana es fuerza viva capaz de integrar en la secuencia de sus acciones las posibilidades que le ofrecen los objetos del medio y de convertir los efectos en nuevas causas, de modo que se genera un proceso continuo en el que nada queda inerte, nada es absolutizable y el hombre se realiza como autor multiplicando su «vis nativa» y disminuyendo su dependencia y desgaste. Gracias, pues, a su ingenio y esfuerzo cambia sus condiciones de vida y adquiere una segunda naturaleza mucho más capaz que la primera. En virtud de su dinámica multiplicadora, este proceso tiene la cualidad de elevarse sobre sí mismo y autorregularse. Su continua innovación y reconversión de lo dado libran del regreso infinito y paralizante a las condiciones previas y del asentamiento en los hechos. Las posibilidades surgen en el proceso mismo y los hechos son intermedios entre acciones. De esta manera, sin origen absoluto, sin sujeto previo y sustantivo, la acción misma es para el hombre principio y fundamento. Si el hombre forja el hierro, si sobre todo se forja a sí mismo es porque actúa. El proceso natural e histórico, teórico y práctico, de la acción rompe el círculo de la dependencia entre instrumentos y productos, medios y fines, etc. La pregunta ¿quién enmienda o cura al entendimiento?, paralela a aquella otra ¿quién educa a los educadores?, tiene respuesta: ellos mismos a lo largo de un proceso personal y colectivo. El pensar y actuar libres ponen su propio fundamento y alcanzan su perfección mediante el ejercicio.

Lo que parecía una simple analogía se ha convertido en la clave para establecer el principio dinámico de la tarea propuesta. Como es lógico, en el *TIE* Spinoza destaca la función del conocimiento. En § 106 (G. II, 38) se lee: «El fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos no puede ser sino el conocimiento de lo que constituye la forma de la verdad, es decir, el conocimiento del entendimiento, de sus propiedades y fuerzas pues una vez adquirido éste, tendremos el fundamento del cual deduciremos nuestros pensamientos y el camino por el cual el entendimiento, en la medida de su capacidad, podrá llegar al conocimiento de las cosas eternas.» La explicación es clara: conocer la capacidad de la mente consiste en descubrir cómo podemos ejercitarla; y el ejercicio no sólo aumenta esa capacidad, sino que además determina la forma de la verdad, la norma que debemos seguir y la medida de su alcance. Parece, por tanto, fuera de duda que el quehacer básico del método es definir adecuadamente nuestro entendimiento.

Este intento de autofundamentación metódica se encuentra, sin embargo, muy pronto ante un nuevo círculo vicioso que amenaza con hacer perder el rumbo. Las reglas de la buena definición presuponen

el conocimiento de la naturaleza y potencia del entendimiento²² y, por tanto, la definición del entendimiento presupone el conocimiento del mismo; de donde se sigue que, o bien la definición del entendimiento es clara por sí misma, o bien no podemos entender nada. Ante el dilema Spinoza, en vez de optar por la salida fácil pero dogmática, reconoce que esa definición no es absolutamente clara por sí misma²³. Lo sería si el entendimiento fuera *causa sui*, que no es el caso, como se comprende por el punto de partida, o si la definición expresara su causa próxima, para lo cual debería dar cuenta de la inserción del entendimiento en la serie de los modos del Pensamiento; y eso, a su vez, implica ya el pleno desarrollo del entendimiento²⁴. Es preciso reconocer, por tanto, que el entendimiento no encuentra en sí mismo un fundamento inmediato y dado *a priori*. ¿Qué hacer entonces?

La salida es indirecta, pero no evasiva, y consiste en buscar una plataforma de despegue que anticipe el fundamento y, aun siendo provisional, resulte operativa. En efecto, aunque no conocemos la naturaleza del entendimiento en sí misma, sí conocemos sus propiedades, y este conocimiento puede llegar a ser claro si sabemos cómo actúan. No es que Spinoza busque, ante una situación aporética, una escapatoria previamente vetada por él mismo: definir la esencia por las propiedades; la clave está de nuevo en considerar las propiedades como «instrumentos innatos»²⁵. El entendimiento, como el artista, se realiza en sus actuaciones, y es en ellas donde mejor podemos conocer qué es y qué puede, no ya por sus obras, sino por su misma actividad constitutiva. Como afirma en la carta XXXVII a Bouwmeester (G. IV, 189), para conocer la naturaleza del entendimiento, en la medida en que lo requiere el método, no es necesario conocerla por su causa primera, sino que basta reconstruir su historia. En efecto, la historia natural y experiencial de la mente muestra su génesis concreta y sus capacidades reales; y puesto que tanto ella como las demás cosas fraguan su naturaleza en un proceso, la dimensión histórica es un elemento decisivo del verdadero conocimiento. Spinoza lo tiene en cuenta al explicar realidades culturales como la Biblia, para cuya hermenéutica propone como regla básica no atribuir a la Escritura nada que no se explique a partir de su historia. Pero además afirma que ése es también el modo adecuado de interpretar la Naturaleza, a saber, trazar una historia de las diversas cosas naturales, de la

²² Cfr. *T.I.E.* § 94-98, G. II, 34-36.

²³ *T.I.E.* § 107, G. II, 38.

²⁴ Spinoza explica la inserción del entendimiento en el atributo Pensamiento, en la segunda parte de la *Ética*, una vez que ha recorrido el camino del *T.I.E.* y ha mostrado en E. I qué es el Pensamiento y su relación con la Sustancia.

²⁵ *T.I.E.* § 107, G. II, 38.

cual, como de datos ciertos, se puedan derivar las definiciones de las mismas ²⁶.

Esta unidad en torno a la dimensión histórica no resultará extraña si se tiene en cuenta que el pensar es un elemento fundamental del actuar humano y no trata de copiar o representar las cosas, sino de descubrir su génesis y, en muchos casos, de rehacerlas e incluso de inventarlas. Así escribe Spinoza: «Las ideas no son otra cosa que narraciones o historias mentales de la naturaleza» ²⁷. Todo ello significa que la tarea de llegar a pensar y ser por sí mismo no cuenta con ningún punto de Arquímedes ni con garantías externas; su consistencia y su autonomía las adquiere a lo largo del recorrido. El pensar y el actuar son como el nadar: se aprenden tirándose al agua, esto es, abandonando la tierra firme; y adquieren consistencia en virtud de su movilidad sobre el abismo.

Quizá esa situación resulte poco confortable, pero permite, al menos, evitar el escollo de la duda y superar la preocupación obsesiva y paralizante por la seguridad y la certeza. En cambio el «cogito», es decir, el reconocimiento inmediato y evidente, pero vacío e inerte, de que somos, se queda en simple refugio, a no ser que sea considerado como acción de la mente. Ahora bien, en ese caso es preciso reconocer que la autoconciencia y la certeza no son causas, sino efectos, notificaciones que acompañan al acto de (auto)afirmación constitutiva de la mente. Para saber que sé, advierte Spinoza, necesito saber antes; en cambio para saber no necesito saber que sé y menos aún saber que sé que sé. Entre una cosa y otra hay tanta diferencia como entre entender qué es un triángulo y entender qué es un círculo ²⁸. La verdadera conciencia no es un simple reflejo del yo en el espejo del alma, sino una cualidad de las ideas verdaderas que, como la luz, se revelan a sí mismas y son su propia norma sin sometimiento a ninguna otra norma o criterio. El hombre tiene conciencia de sí en la medida en que su mente actúa y es causa adecuada, es decir, autora de sus ideas. La certeza, por su parte, tampoco es una propiedad de la conciencia, sino una cualidad de las ideas verdaderas, consistentes y no azarosas; lo demás es ignorancia y terquedad ²⁹.

El factor decisivo para avanzar está, pues, en saber cómo se forman las ideas verdaderas y cuál es su dinámica. De ahí que el método sea

²⁶ Cfr. *T.T.P.* cap. 7, G. III, 98-99.

²⁷ *C.M.* II, cap. 6, G. I, 246. La falta de sentido histórico y la consiguiente dificultad para comprender cómo se gesta el sujeto humano es otra de las carencias que se suelen reprochar a Spinoza. Contra esa opinión son testimonios elocuentes no sólo el *T.I.E.* y el *T.T.P.*, sino también los ensayos de «genealogía» presentes, por ejemplo, en E. I, ap.; II, 40 sch. 1; IV praef.; y su valoración del tiempo como dimensión esencial de la actividad humana (cfr. E. III, 7-9).

²⁸ *T.I.E.* § 34, G. II, 15.

²⁹ Cfr. *T.I.E.* § 35, G. II, 15 y E. II, 43 sch.

«conocimiento reflexivo o idea de idea»³⁰. Reflexión significa aquí desdoblamiento, multiplicación, no reduplicación. El camino consiste en formar unas ideas a partir de otras hasta construir una serie dotada de lógica propia, en la cual cada elemento sea principio para concebir el siguiente. Al afirmar que el verdadero método es conocimiento reflexivo, Spinoza no lo reduce a una labor subsidiaria y concomitante, sino que lo cifra en la actividad espontánea y autorreguladora del entendimiento, capaz de formar ideas y valerse del dinamismo propio de éstas para construir «explicaciones». Lo primero que la mente consigue mediante ese ejercicio es aumentar su potencia y hacerse capaz de ordenar y dirigir sus pensamientos de modo que ni éstos ni sus acciones sigan estando a merced de las afecciones casuales, es decir, del azar³¹. La reflexión no es para Spinoza ensimismamiento en una supuesta identidad originaria, sino despliegue para conseguir una identificación compleja y siempre abierta. La clarividencia en ese camino no le viene al hombre de fuera, ni le llega al final del recorrido, sino que brota de su modo de proceder, de su capacidad para mirar hacia adelante. En este contexto hablar de «idea de idea» o de «hombre que se hace a sí mismo» no es una redundancia, sino la expresión de su principio intrínseco de realización y, por tanto, la denominación adecuada y positiva de la propia identidad. El hombre es sujeto en la medida en que lleva a cabo la tarea de concebir, afirmar y construir toda la realidad posible en cada momento y de alcanzar así su propia plenitud progresiva. Liberada de la dependencia ante los objetos y de las ilusiones de la conciencia, la mente puede afirmarse y reconocerse a sí misma; y en esa misma medida es capaz de afirmar y reconocer lo otro como tal. Entre la simple constatación de lo que hay y la fe en la revelación de lo alto, el entendimiento encuentra su propio camino: concebir y construir una realidad que no sea ilusoria ni le resulte ajena, sino que posibilite el despliegue de su actividad.

Ese proceso se desarrolla en una secuencia gradual y laboriosa, cuyos pasos o tramos fundamentales señala Spinoza al hablar de los géneros de conocimiento³². Imaginación, razón y ciencia intuitiva designan tres grados de potencia de la mente y, al mismo tiempo, tres modos de vida. El avance desde el primero hasta el último constituye un programa de acción en el cual está directamente implicada la construcción del sujeto.

La *imaginación* se caracteriza por las representaciones confusas, fragmentarias, ilusorias, fluctuantes..., y se asienta en una existencia

³⁰ T.I.E. § 38 y 39, G. II, 15-16.

³¹ Cfr. T.I.E. § 16 y 17, G. II, 9-10; Ep. XXXVII a Bourwmeester, G. IV, 188-189.

³² Cfr. K.V. II, cap. 1, 2 y 4, G. I, 54-55 y 61; T.I.E. § 19-29, G. II, 10-13; E. II, 40 sch. 2, 41-47.

pasiva, dependiente de los estímulos y sensaciones fortuitas, informada por la opinión común y regida por los imperativos de las tradiciones, costumbres, creencias, autoridades... Hay ante todo en esta manera de vivir una negación de sí mismo que convierte al sujeto en vacío ocupado por pasiones o actitudes reactivas como la mala conciencia, el temor, el recelo, la tristeza y, en una palabra, la servidumbre. Se trata, por tanto, de una vía muerta³³.

Es propio de la *razón* formar ideas verdaderas de las que es causa adecuada, que expresan las relaciones causales entre las cosas y, por tanto, dan cuenta de lo que son a través de sus vinculaciones. Por su naturaleza tales ideas o «naciones comunes» permiten construir sistemas explicativos, integradores y consistentes, pero adolecen de cierta generalidad. Todo ello le proporciona una importante función práctica: posibilitar la multiplicación de las relaciones del «conatus», la selección de las más favorables y la transformación de las pasivas en activas, de las tristes en gozosas. De ese modo, a la vez que afirma la propia independencia e identidad activa, la razón pone las bases para una sociedad organizada en la cual cada uno sea reconocido como tal y reinen la justicia y el respeto. Sin embargo, tanto las naciones comunes como las leyes implican cierta simplificación, uniformación y coacción que lejos de otorgar la categoría de sujeto la coartan³⁴.

La *ciencia intuitiva* no es un atajo, sino el esfuerzo más intenso de la mente. Contando con el entramado de relaciones lógicas y causales intenta conocer cada cosa en su «esencia particular afirmativa» y por su causa intrínseca o al menos inmediata³⁵; lo cual es tanto como situar cada cosa en el orden genético de la Naturaleza, de modo que, en virtud de la lógica de la «implicación» se comprenda su carácter originario y único. No se le oculta a Spinoza la dificultad del intento, pero tampoco su importancia³⁶. Se trata, en efecto, del modo de conocer característico del creador que opera con la lógica de la libre producción de sentido a partir de una idea que expresa el origen, la naturaleza de algo y multiplica sus posibilidades. Conocimiento que no compara, ni considera la diferencia como accidente o transgresión de la norma, sino como elemento de la identidad, ni valora la multiplicidad como pérdida o caos, ni la determinación como

³³ Cfr. E. V, 28; DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975, pp. 283-284; CURRÁS, A., «La doble articulación del discurso en la *Ética* de Spinoza», *Anales del Seminario de Metafísica X* (1975), 9-13 y 28-34. Conviene notar que dentro de la dinámica de la mente y del «conatus» la imaginación no es ficción sino que tiene una importante significación positiva. Cfr. *T.I.E.* § 62-65, G. II, 24-25; E. II, 17 sch., E., III, 13-35.

³⁴ Cfr. E. II, 39 cor.; IV, 18 sch., 35, 37 sch. 1 y 2,40 y 73; V, 1, 3, 10; *T.P.* cap. 1 § 5 y cap. 2 § 5-6, G. III, 275 y 277-278.

³⁵ *T.I.E.* § 93, G. II, 34.

³⁶ Cfr. *T.I.E.* § 22 y 29, G. II, 11 y 13.

exclusión, sino que comprende y afirma cada cosa en su individualidad concreta³⁷. Quien lo alcanza ya no actúa por temor ni por respeto a la ley, sino por puro ejercicio espontáneo de su potencia, y sus virtudes son el reconocimiento y el gozo de sí, la generosidad, la felicidad, el amor activo; en una palabra, la libertad³⁸. Esas son precisamente las señas de identidad del sujeto humano.

3) DINAMICA DE LA RAZON Y CONSTRUCCION DEL SUJETO

Para comprender no sólo las etapas, sino también la dinámica interna del proceso de formación del sujeto, es preciso atender con más detalle al desarrollo de la actividad de la mente, que es el principio animador de la vida específicamente humana.

Hemos visto ya que el «instrumento» de esa actividad son las ideas verdaderas. Conviene explicar ahora en qué consisten. Spinoza las define así: «Entiendo por idea un concepto de la mente, que ésta forma por ser realidad pensante. Explicación: digo concepto más bien que percepción porque la palabra percepción parece indicar que la mente padece por obra del objeto. En cambio el concepto parece expresar una acción de la mente»³⁹. Frente a la concepción tradicional de las ideas como *imagines rerum*, Spinoza las caracteriza por la capacidad de concebir, inventar o construir que en ellas despliega la mente. Las ideas son alumbramientos, proyectos, creaciones... no representaciones o «pinturas mudas»⁴⁰. Entre una cosa y la otra hay tanta diferencia como entre ser activo o pasivo, pensar o no pensar.

Al centrar toda la actividad de la mente en la idea, Spinoza engloba en ésta todo el ámbito del juicio e incluso de la voluntad. «Fuera de la idea no hay afirmación ni negación ni voluntad»⁴¹. Por su importancia para la concepción del sujeto merece la pena destacar aquí que llega incluso a identificar la idea con el entender mismo en su forma infinitiva⁴². Esa identificación significa que la idea no es un elemento interpuesto entre el entendimiento y las cosas, ni consiste en la asignación de un predicado a un sujeto. La acción de entender no queda adecuadamente analizada en el esquema: *S* es *P*, siendo *S* y *P* entidades separadas y previamente establecidas. Por el contrario, es la acción verbal no sólo quien une a *S* y *P*, sino tam-

³⁷ La noción de individuo está estrechamente ligada con la de organismo en sus diversos grados de complejidad, y no es ajena a la idea de «pars totalis». Cfr. E. II, lem. 7 sch.; Ep. XXX y XXXII a Oldenburg, G. IV, 1966, 169-170 y 173.

³⁸ Cfr. E. III, 59 sch., Def. Afec. 25 y 34; IV, 46 y V, 10 sch. y 36 sch.

³⁹ E. II, def. 3.

⁴⁰ E. II, 43 sch. y 49 sch.

⁴¹ T.I.E. § 34 nota, G. II, 15; cfr. P. Ph. C. praef., G. I, 132.

⁴² E. II, 43 sch.

bién quien los constituye como tales. El verdadero pensar es previo a la escisión entre sujeto y predicado; se sitúa en la génesis de ambos. De igual forma la idea es afirmación antes que predicación. En consecuencia, el juicio, en el cual, según la tradición escolar, el sujeto se hace presente por primera vez en la estructura del pensamiento, no es una simple asignación de un *P* a un *S* dado, sino un proceso en el cual el sujeto se concibe y afirma a sí mismo mediante la realización de unos predicados que, en esa medida, puede atribuirse.

Lo que sucede con esa actividad básica que es el entender ocurre también con las demás. En virtud de un viejo arquetipo cultural solemos concebir las acciones en función de un sujeto y unos fines, de un «de quién» y un «para qué». Sin embargo, de ese modo la acción misma queda ignorada; es considerada como una simple transición, un accidente, y termina por convertirse en un objeto exterior, una «propiedad» del sujeto. Al mismo tiempo el llamado sujeto es, en realidad, un simple «sustrato» o soporte para el cual lo que hace no tiene una significación radicalmente distinta de lo que le pasa; en ambos casos se trata de propiedades adquiridas mediante el trabajo o mediante el azar tanto da, y en ambos casos ese «sujeto» es un simple depositario. Salta a la vista que, así entendidas, las acciones se vuelven contra el sujeto y lo anulan a la vez que se desvirtúan a sí mismas. Con su explicación de qué es pensar y actuar, Spinoza concibe, en cambio, un sujeto que se hace sustantivo en su actividad porque ésta constituye su esencia. El sujeto es, en ese sentido, la verdadera realidad sustantiva y no un «sub-jectum»⁴³. El reconocimiento de la inadecuación del término «sujeto» resulta obligado.

Conviene notar, además, que la fuerza crítica y el alcance del planteamiento de Spinoza no terminan ahí. En la concepción de las ideas como representaciones y en la estructura *S - P* anidan no sólo la consideración de la verdad como correspondencia, sino también el dualismo, característico de la metafísica, y sus secuelas. Entendidos desde esos presupuestos, el pensar pierde su condición de actividad que hace ser, y el Ser queda reducido a un mundo reificado cuyo espíritu ha huido a otra parte. Al escindir-se pensar y ser se desna-

⁴³ La aparente paradoja de Spinoza se remonta muy lejos y está llena de sentido. Aunque con vacilaciones, ya Aristóteles se cuidó de distinguir *ουσια* de *υποκειμενον*. La primera es caracterizada como *τὸ τὸδε τι ὑπάρχειν* (*Met.* 1029a 28). *ὑπάρχειν* significa comenzar, nacer, ser posible, y está compuesto de *αρχη* o principio. El segundo se caracteriza por ser sustrato indeterminado, aquello de lo que se puede predicar todo porque no es nada, o también el reducto último (*Met.* 1028b 36-37; 1029a 16-17 y 27-28). *κειμαι* significa yacer, estar inactivo, estar puesto o dado. Ambos términos fueron traducidos al latín respectivamente por *sub-stantia* de «stare», que significa: estar en pie, activo, dispuesto, y *sub-jectum*, de «yacere», que significa: estar echado o caído, estar debajo (versión literal de *υπόστασις*) o sujeto a; o también por «suppositum», que viene a significar lo mismo.

turalizan y su ruptura arrastra la quiebra y ruina, tanto de la razón como de la vida.

Por su parte, la unión entre idea y voluntad tiene también notables consecuencias. Conviene decir ante todo que para Spinoza las razones de esa unión son obvias: puesto que no existen facultades, sino series de acciones, en este caso ideas y voliciones, y estas últimas no son más que afirmaciones o negaciones, resulta que ideas y voliciones se identifican⁴⁴. Spinoza muestra interés en marcar su oposición a Descartes, que fundaba en su convicción de que el campo de acción de la voluntad es más amplio que el de la razón, la existencia de un margen de indeterminación en el cual aquélla puede actuar con libertad de elección⁴⁵. Plantear así las cosas es no sólo recortar el alcance de la razón y situar la libertad en el ámbito de lo no-racional, condenándola a la ceguera y la impotencia, sino también convertir al sujeto en una ilusión. La suerte de la libertad está unida a la capacidad de concebir y afirmar, no a una voluntad indiferente e indecisa, que es la negación de sí misma. Es la razón, y no la proyección de nuestros sueños, quien descubre la infinitud verdadera como campo de posibilidades reales e inagotables. No sólo la determinación exterior y coactiva destruye la libertad; lo logran de manera más sutil pero tan efectiva las concepciones blandas de la voluntad como libre arbitrio, que no es más que la sombra de la verdadera libertad, disfraz de ignorancia e impotencia⁴⁶. De poco sirve querer sin poder; y la potencia del hombre radica en su conato y en su razón. Llegar a ser sujeto es un quehacer más arduo y riguroso de lo que suele creerse.

Una vez sabido que las ideas son expresiones de la potencia de la mente y, a través de ella, afirmaciones de su contenido o esencia objetiva, importa conocer en qué consiste su verdad, puesto que en ella está implicada la autenticidad del sujeto. Spinoza afirma que el constitutivo formal de la verdad radica en el pensamiento mismo sin relación a otras cosas y no reconoce al objeto como causa. «Lo que constituye la forma del pensamiento verdadero —dice— hay que buscarlo en el pensamiento mismo y deducirlo de la naturaleza del entendimiento»⁴⁷. Dicho llanamente, la verdad de una idea consiste en que sea verdadera idea o acción de la mente. En consecuencia: 1.º) La verdad es una propiedad intrínseca de las ideas, y la falsedad una privación de conocimiento que se da en las ideas mutiladas o inacabadas. 2.º) La verdad, como la luz, se hace patente a sí misma, es *index et norma sui* y no necesita ni admite justificaciones; para

⁴⁴ Cfr. E. II 48 sch. y 49 dem.

⁴⁵ Cfr. E. II, 49 sch.

⁴⁶ Cfr. C.M. II, cap. 12, G. I, 277-278 y E. II, 35 sch.

⁴⁷ T.I.E. § 71, G. II, 26-27.

reconocerla se requiere sólo, y nada menos, que concebirla⁴⁸. Por tanto, nuestra tarea consiste en pensar abiertamente y con entera libertad, seguros de que todo auténtico pensar es por sí mismo verdadero.

De toda esta temática importa destacar aquí la conjunción entre libertad y operatividad que se da en el conocimiento verdadero y en toda acción. Según Spinoza una idea es verdadera cuando explica la génesis de lo ideado o la manera de producirlo, de tal modo que si un artífice (*faber*) concibe una obra (*fabricam*) según las pautas de su arte, aunque tal obra no haya existido nunca, su pensamiento es verdadero; en cambio si alguien dice que *p* es *q* sin saber ni cómo ni por qué, su afirmación no es verdadera, aunque de hecho *p* sea *q*⁴⁹. El modo de actuar del artífice creador tiene un alcance epistemológico y ontológico fundamental. El conocimiento verdadero actúa como algunos dicen que actuó el entendimiento divino en la creación⁵⁰. No se trata de una concesión a la nostalgia o a la manía de compararse con los de arriba, sino de una referencia cargada de intención; lo que en ella hay de equívoco e ilusorio queda corregido por el conocimiento de que ese mismo proceder tiene lugar en la geometría. Así para formar un concepto adecuado de esfera basta inventar libremente una causa, una manera de construirla, por ejemplo: un semicírculo que gira sobre su eje. En cambio no sería adecuado definir la circunferencia por la equidistancia de sus puntos respecto al centro o por la igualdad de todos sus radios, porque éstas son propiedades resultantes que no explican la razón de ser de la circunferencia y de sí mismas, ni hacen posible construirla⁵¹. Si la geometría es para Spinoza modelo de la ontología y de la ética es por ese dinamismo rigurosamente racional e inventivo, porque en ella se da la unión entre razón y causa, «produci» y «sequi», libertad y determinación.

El sujeto no es menos obra de arte que las figuras geométricas, pero sí es más complejo y problemático y por ello obliga a preguntarse: ¿Cómo es posible conseguir que la formación de ideas no se reduzca a un montaje de fantasmagorías, de entes de razón y llegue a concebir genética y operativamente la realidad? Según Spinoza el remedio de ese peligro de extravío del entendimiento puro consiste no en limitar, sino en potenciar al máximo su capacidad de concebir las cosas desde su origen. En efecto, si es verdadera la idea que explica la genealogía de las cosas, el punto crítico del sistema estará en concebir el origen y la fuente de la Naturaleza, llámese *causa sui*, causa de todas las cosas, fundamento o como se quiera, ya que ese

⁴⁸ Cfr. *T.I.E.* § 44 y 46, G. II, 17 y 18; E. II, 43 sch.

⁴⁹ Cfr. *T.I.E.* § 69, G. II, 26, y § 108, G. II, 39.

⁵⁰ Cfr. *T.I.E.* § 71, G. II, 27.

⁵¹ Cfr. *T.I.E.* § 72, G. II, 27, y § 95 y 108, G. II, 34-35 y 39.

concepto no puede ser abstracto, ni confuso, ni puede tener más extensión en el pensamiento que en la realidad; y, además, de ese origen se siguen todas las cosas como de su idea se siguen todas las ideas⁵². En el principio absoluto se supera el dualismo, se abre la posibilidad de una ontología no metafísica y de una concepción fundada del sujeto más allá del subjetivismo; es decir, un sujeto que no sea un reducto, una reserva-prisión.

Desde esta perspectiva puede entenderse ya el sentido de un axioma a primera vista contrario a la definición misma de idea verdadera y que, sin embargo, no es más que su forma recíproca: «Una idea verdadera debe convenir con su ideado», porque éste, a su vez, debe convenir con su idea⁵³. La adecuación es resultado de un proceso que implica la recreación o transformación de las cosas. Spinoza acentúa el realismo de la verdad, que no es el realismo de la representación, sino de la causa y la realización. Concibiendo las cosas por sus causas, el entendimiento llega a construir un sistema racional en el cual la deducción se convierte en producción. Dentro de ese sistema le es posible al hombre actuar más que padecer y hacerlo con la intensidad que le proporciona no sólo su propia potencia, sino también la ordenación del proceso causal y la consiguiente conjunción con las fuerzas que le son favorables y se asocian con él. De ese modo se libra del sometimiento a las fluctuaciones del azar y adquiere su propia autonomía. Para decirlo con su célebre expresión, llega a ser así *automa spirituale*⁵⁴; es decir, un organismo vivo, con actividad espontánea, autorregulada y racionalmente integrada por un conjunto de acciones constitutivas de su esencia e identidad. Lejos de toda connotación mecanicista, el «automa» es la expresión de la actividad que despliega el hombre adulto, con el entendimiento ya enmendado, capaz de pensar por sí mismo y libre, que ha alcanzado la segunda naturaleza que buscaba. Sin embargo, la expresión resulta chocante y no parece deberse sólo a la diferencia de contexto; hay en ella algo paradójico y desproporcionado. En la mismidad del «automa» está incluida la exigencia según la cual para llegar a ser sujeto hace falta ser algo más que eso.

Por su parte el final inacabado del proyecto spinozista de elaboración de un método que consiste en la construcción de un sujeto capaz de pensar, es más sintomático que casual. Se trata de un pro-

⁵² Cfr. *T.I.E.* § 75-76, 88 y 99, G. II, 28-29, 32 y 36.

⁵³ *E.* I, ax. 6.

⁵⁴ *T.I.E.* § 85, G. II, 32. El «automa spirituale» designa el modo de ser del hombre que piensa y actúa por sí mismo, y se contraponen al modo de ser de quienes por no pensar no actúan y son «*tanquam automata quae mente omnino carent*». *T.I.E.* § 48, G. II, 18. Cfr. DELEUZE, G., *op. cit.*, pp. 135-136 y 156; PEÑA, V., *El materialismo de Spinoza*, p. 140, *Rev. de Occidente*, Madrid, 1974; CREMASCHI, S., *L'automa spirituale*, pp. 51-59 y 107-116, *Vita e Pensiero*, Milano, 1979.

yecto que por su propia dinámica se extralimita, se excede, sale de sí constantemente y, al mismo tiempo, permanece inacabado, problemático, abierto. El camino hacia sí mismo es en realidad un largo viaje, una odisea cuyas aventuras van esbozando tentativa y laboriosamente el rostro del sujeto humano⁵⁵. Rostro polifacético, enigmático, desfigurado e irreconocible muchas veces, pero capaz de un gesto aun cuando sus señas inequívocas de identidad sean aún poco más que una contraseña.

⁵⁵ Entre los elementos que Spinoza emplea para construir ese diseño, hay varios que, a pesar de su importancia, han quedado relegados aquí por las limitaciones del planteamiento adoptado. Entre ellos es preciso destacar: el cuerpo, la dinámica propia del «conatus», la importancia de los afectos, el poder liberador que tiene el gozo, la instauración de una sociedad libre...