

El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza* (I)

Pierre-François MOREAU

Escuela Normal Superior – LSH, Lyon

RESUMEN

Con la irrupción de la nueva filosofía de la naturaleza en la Edad Moderna, el estudio de las pasiones adquiere un nuevo estatuto: en lugar de su descripción, la reflexión filosófica y antropológica se entrega a su deducción matemática o a su prueba experimental. Con ello, queda desatendido el estudio de la singularidad individual. Para subsanar esta pérdida, la filosofía moderna recurre a la noción de *ingenium*, concepto de tradición humanista especialmente presente en la cultura barroca española. Con el presente artículo se investiga el significado de dicho concepto, así como la utilización que Spinoza hace de él tal como aparece en la obra de determinados pensadores españoles, especialmente en la de Huarte de San Juan.

PALABRAS CLAVE

Ingenium; pasiones; individualidad; Spinoza; Hobbes

En su época moderna, la filosofía se ha interesado, por lo que hace a lo que podríamos rápidamente llamar la psicología humana, en dos objetos de orden diferente. El primero son las pasiones –objeto antiguo de la moral y de la retórica, pero que adquiere un nuevo estatuto a partir del momento en que en lugar de describirlo se considera su deducción matemática o su prueba experimental, siguiendo el modelo de lo que hacen matemáticos y físicos en «filosofía de la naturaleza». El interés de este enfoque está en que parece proporcionar leyes universales portadoras del mismo rigor que ordena a las leyes de la mecánica o de la cosmología; su desventaja, en que con este universal parece perderse de vista todo lo que hay de concreto, de singular, de irremplazable en la psicología

* Traducido por Pedro Lomba. NT: El presente artículo es una versión modificada de las páginas de la obra de Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, P.U.F., 1994 (II, cap. 3, § 1c, 396-404).

individual: si todo el mundo se halla sometido a las mismas leyes pasionales, ¿qué es entonces lo que distingue a tal individuo de tal otro, aparte del azar del accidente? Aquí es donde interviene el segundo objeto: la singularidad individual. Es ella lo que conforma el centro de la creación literaria, aunque se trate de una singularidad que nunca es totalmente singular, pues permanece sometida a las exigencias de lo típico (Tartufo como tipo del hipócrita religioso, el Cid como tipo del héroe trágico, etc.). Pero, justamente, lo individual tiene la tendencia a desbordar los marcos del tipo, en la medida en que los graba con sus rasgos propios, nuevos, o con su exceso. A partir de este momento, en una sociedad que comienza a fundar el pensamiento de lo político –y no sólo de lo político– sobre una legitimidad que se busca en la potencia individual –incluso si esta es pensada de manera abstracta (este es el sentido de la teoría del Contrato social)–, se plantea esta cuestión: ¿cómo pensar al individuo en su riqueza y su originalidad sin perder el rigor del modelo pasional nacido de la revolución científica?

Es este el problema que tiende a explicar la noción de *ingenium*. Y esto es claro cuando Spinoza, queriendo explicar una de las actitudes principales de los hombres para con sus semejantes, explica: «Vemos así que cada cual posee, por naturaleza, el apetito de ver a los demás vivir según su propio *ingenium*».¹

Este concepto no es nuevo.² Desempeña un papel central en los textos humanistas, y luego, en la edad moderna, en Vives³, Huarte⁴, Gracián⁵, Cervantes.⁶ En ellos, el concepto adquiere una nueva dimensión en la medida en que proporciona un punto de encuentro con la reflexión humanista sobre la diferencia individual. Oscila entre

¹ *Ética*, III, 31, Cor., Sch.

² El término, muy común en latín clásico, apenas alcanzó un estatuto conceptual. Salustio lo utiliza a menudo para designar, sea el temperamento o el «natural» de un individuo, sea las cualidades del espíritu por oposición a las del cuerpo. Catilina era *ingenio malo pravoque* (*Conjuración de Catilina*, 5); los senadores tenían su cuerpo debilitado por la edad, pero el espíritu fortificado por la sabiduría, *corpus annis infirmum, ingenium sapientia validum* (*Ibid.*, 6).

³ Cf. E. HIDALGO-SERNA, «*Ingenium* and Rhetoric in the Works of Vives», *Philosophy and Rhetoric*, 16/4, (1983), 228-241.

⁴ *Examen de Ingenios*. Esta obra es citada en una de las anotaciones del ejemplar de Florencia del *Tratado teológico-político* de Spinoza. Cf. I. STONE, «Un manoscritto sconosciuto delle “adnotaciones” al *Tratatto teológico-político* di Spinoza», *Civiltà moderna*, 5 (1933), 306-312; G. TOTARO, «Un manoscritto inedito delle “adnotaciones” al *Tractatus teologico-politicus* di Spinoza», *Studia Spinozana*, V (1989), 205-224.

⁵ E. HIDALGO-SERNA, «The Philosophy of Ingenium: Concept and ingenious Method in Baltasar Gracián», *Philosophy and Rhetoric*, 13 (1980), 245-263. El *Criticón* se halla en la biblioteca de Spinoza.

⁶ Cf. H. WEINRICH, *Das ingenium Don Quijotes. Ein Beitrag zur literarischen Charakterkunde*, Münster, Aschendorff, 1956. Spinoza poseía las *Novelas ejemplares*.

dos sentidos: marca la diversidad de los espíritus, o bien la superioridad de algunos de ellos. Puede significar el «natural» de tal individuo por oposición a otros; puede indicar más bien el genio, el espíritu que caracteriza a ciertos de entre ellos, más que a otros.⁷ En ambos casos, marca claramente que el espíritu humano no es reductible a la Razón: el *ingenium*, en Vives, es el conjunto de las capacidades creadoras, que van más allá del solo entendimiento. En Spinoza esta dualidad se desdibuja: el primer sentido se convierte en esencial, y el segundo no es pensado, cuando aparece, sino bajo su jurisdicción; tener talento es una de las complejiones, uno de los naturales posibles.⁸ Se pasa de una reflexión sobre la originalidad a una meditación sobre la diversidad.

Desde este punto de vista, Spinoza está indiscutiblemente más cerca de la tradición de Huarte.⁹ En éste, la noción de *ingenio* interviene para explicar por qué, mientras todas las almas son iguales, los individuos y las naciones poseen capacidades muy diversas, tanto por lo que hace al saber como por lo que se refiere a las actividades prácticas.¹⁰ La diversidad de *ingenios* se arraiga a su vez en la de las disposiciones del cuerpo¹¹ —es decir, en la de las irreductibles maneras como la Naturaleza, en cada individuo singular, ha aplicado sus propias leyes. Lo que en Huarte remite a la mezcla de los cuatro humores, en Spinoza supone una ecuación en términos de reposo y movimiento. Pero en los dos casos se trata de un concepto forjado para delimitar la diversidad de los individuos y pensarla en relación con su determinación corporal.¹²

⁷ Esta dualidad de sentido lo convierte en difícil de traducir a una lengua que no sea el italiano o el español. E. Hidalgo-Serna lo subraya a propósito de las lenguas germánicas («*Ingenium* and rhetoric in the Works of Vives», 240, nota 32), pero también es cierto para el francés.

⁸ Spinoza utiliza en ocasiones la palabra en este sentido no conceptual, sin precisión: los teólogos han querido hacer gala de su talento (*ingenium ostentare*) asignando fines a las cosas (*Ética*, I, Apéndice). Igualmente Descartes, con su teoría de los *affectus*, no ha hecho apenas más que mostrar la penetración de su gran talento (*magni sui ingenii acumen*: *Ética*, III, Prefacio).

⁹ Se ha querido identificar también esta tradición en Descartes: G. A. PÉRUSSE supone que este último habría leído al menos el primer prólogo del *Examen*, sobre la especialización de los ingenios (*L'Examen des esprits du docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVIe et XVIIe siècles*, París, Belles Lettres, 1970, 144-152).

¹⁰ *Examen de ingenios*, caps. XI y ss. (en el volumen *Obras escogidas de filósofos*, BAE, t. 65, Madrid, 1953, 447 y ss.).

¹¹ *Ibid.*, cap. VIII, 433 y ss.

¹² Esta proximidad, generalmente, es dejada de lado. El libro de M. IRIARTE, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios*, Madrid, CSIC, 1948, que consagra varios capítulos a la influencia de Huarte, no nombra a Spinoza. Recíprocamente, los especialistas en Spinoza apenas se interesan por Huarte. Dunin-Borkowski, que ofrece el repertorio de bibliotecas enteras, no lo nombra ni una sola vez. Es verdad que la comparación sólo tiene interés si se muestra el papel decisivo del *ingenium* en Spinoza. Por lo demás, hay

La ventaja de esta noción consiste, sobre todo, en que permite caracterizar al individuo *a posteriori*, sin tomar el desvío de la deducción geométrica. Cada individuo es determinado por una cierta proporción de movimiento y de reposo. Esta proporción podría ser conocida por un entendimiento infinito que dominase el sistema de todas las leyes por las que un individuo complejo es constituido. Un entendimiento finito puede probablemente dominar este sistema cuando estudia individuos muy simples, en los que entran en juego pocas componentes. Cuando se trata de individuos más complejos, el mismo proceso es siempre posible de derecho, pero de hecho nosotros no lo efectuamos. ¿Nos impide esto toda aproximación al individuo y a su relación con otros individuos, o nos constriñe a hacerlo tan sólo de manera inadecuada? La experiencia ofrece una respuesta. Sin conocer la composición esencial de tal individuo, podemos constatar que todos le reconocen: su trato nos ha concedido una suerte de saber sólido, sin conocimiento de causas, pero lo suficientemente seguro como para impedir ciertas ideas, como para marcar ciertos límites. Así como reconocemos los rasgos de su rostro, de manera similar reconocemos los rasgos de su espíritu. Éstos no son reductibles a su grado de progresión en la vía de la racionalidad, aunque este grado pueda desempeñar un papel en la percepción del conjunto. Pero es también el nudo de las pasiones, la manera como éstas se modulan y se imbrican en una singularidad.

¿Cuáles son los caracteres del *ingenium*? Se los puede enumerar según varios momentos aparentemente contradictorios, pero que de hecho se deducen unos de otros. Su irreductibilidad individual se manifiesta en primer lugar como *regla de la diversidad* entre los individuos. Se manifiesta a continuación, en cada individuo, como *principio del juicio*, y funciona entonces como *regla de asimilación*. La conjunción paradójica de estas dos reglas dicta una estrategia espontánea en las relaciones interhumanas.

La regla de la diversidad

Spinoza lo repite insistentemente: «La complexión común de los hombres es extremadamente diversa: uno asiente mejor a tales opiniones, otro, a tales otras; lo que

otro punto de acercamiento: el análisis de los milagros en función del *ingenium* de la muchedumbre (*Examen*, IV, 418-419; a este pasaje remite la nota marginal 42 señalada por I. STONE en «Un manoscritto sconosciuto...», 6-7).

mueve a uno a un respeto religioso, en otro excita la risa».¹³ Lo vuelve a decir poco antes de exponer el *credo* universal, y esta vez utiliza explícitamente la fórmula característica de la experiencia: «*Nadie lo duda*: la complexión común de los hombres es extremadamente variada, no todos aceptan las mismas ideas, sino que, al contrario, las diferentes opiniones les gobiernan a ellos: las que empujan a uno a la devoción, mueven a otro a la risa y el desprecio».¹⁴ Por supuesto, la forma propia de cada cual puede ser explicada por el conjunto de las leyes que se han combinado para producirle, para darle una biografía, etc. Pero, de todas maneras, si se toma a un número de hombres lo suficientemente grande, estamos seguros, antes incluso de haberles examinado, de que hallaremos entre ellos una diversidad extrema de *ingenia*. Nos encontramos ante un concepto que permite reducir la inadecuación neutralizando sus efectos. Con él se afirma la irreductibilidad de los individuos teniendo en cuenta a la vez su variedad. Esta variedad puede depender de los grados de la comprensión¹⁵; pero puede remitir también a las diferencias de valor, de misericordia¹⁶, de capacidad para soportar la adversidad, de fuerza de espíritu. Puede también concernir a la obstinación.¹⁷ Esta diversidad real se apoya en la irreductibilidad. Pero vamos a ver que el juego mismo del *ingenium* va a llegar precisamente a reducirla imaginariamente.

La regla de asimilación

Esta diversidad se refleja en la concepción del mundo. En efecto, cada cual toma su *ingenium* propio como base para su juicio: se juzga del bien o del mal por el soberano

¹³ «*Quia hominum ingenium varium admodum est, et alius his, illis opinionibus melius acquiescit, & quod hunc ad religionem, illum ad risum movet [...]*», *TTP*, Prefacio.

¹⁴ «*[...] & nemo dubitet, commune hominum ingenium varium admodum esse, nec omnes in omnibus aequae acquiescere, sed opiniones diverso modo homines regere, quippe quae hunc devotionem, eae ipsae alterum ad risum, & contemptum movent*», *TTP*, cap. XIV.

¹⁵ Los hebreos, al salir de Egipto, son *rudis ingenii*; el mismo término se opone, en el capítulo III, a los *homines prudentes* cuyo *ingenium*, como la vigilancia, es *non mediocres*.

¹⁶ La interpretación que Spinoza ofrece de la figura de Josías, tras el descubrimiento del Libro de la Ley (*TTP*, II) deja entender que el *ingenium muliebre* está, al menos para el rey, más inclinado a la misericordia (de hecho, ni *Paralipómenos*, II, 34, ni el texto paralelo de *Reyes*, II, 22, atribuyen a Josías la elección de la profetisa; pero Spinoza ha podido pensar legítimamente que sus servidores llevaban a la práctica su intención). Una fórmula de la *Ética* parece suscribir esta caracterización (*Ética*, IV, 37, Sch. 1: *muliebri misericordia*).

¹⁷ Antes de la legislación mosaica, el *ingenium* del pueblo hebreo era *contumax* (*TTP*, V).

derecho de la naturaleza y se piensa en el interés propio en función del *ingenium*.¹⁸ No hay equivocación, pero se generaliza espontáneamente y se cree que lo que vale para uno vale para el prójimo. Cuando el *ingenium* está dominado por una pasión única, el juicio según el *ingenium* se conforma a esta pasión. «Así, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor, y la pobreza lo peor. Nada desea más el ambicioso que la gloria, y nada teme más que la vergüenza. Nada hay más agradable para el envidioso que la desgracia ajena, y nada más insoportable que la dicha de los demás».¹⁹ Esto prueba que los «caracteres» sólo son legibles como margen de las pasiones: son dados aquí como *ingenia* unidimensionales. Pero, sobre todo, los hombres, incluso cuando poseen un *ingenium* más rico, juzgan necesariamente del *ingenium* del prójimo a partir del suyo: en efecto, interpretan sus propias acciones en función de un esquema finalista que expresa su *ingenium* y no el del prójimo, como tampoco el de la realidad; por tanto, cuando intentan descifrar el comportamiento de los demás, si carecen de otros medios para conocerlo, les aplican este esquema.²⁰ Este procedimiento se aplica, por supuesto, tanto a los seres imaginarios cuanto a los seres reales. Por ello, cuando los hombres forjan a los *rectores naturae* para explicar los fenómenos que les asombran, conciben su *ingenium* a partir del suyo propio,²¹ e inventan un culto que rendirles, cada cual, aún, a partir de su propio *ingenium*.²² La diversidad de los *ingenia* explica, pues, la diversidad de los cultos y las supersticiones.²³ En lugar de indignarse por ella, o deplorarla, se debe constatar que es necesaria.

La paradoja del *ingenium* va a engendrar una *estrategia espontánea*. La realidad desmiente a cada instante la creencia espontánea. Si esto es así, cada cual se esforzará por transformar esta realidad para que se adapte a su creencia, y negará a los demás esta irreductibilidad del *ingenium* que no puede exigir para sí mismo. Cada cual tratará de hacer real su proyección imaginaria. Por tanto, se esforzará por que los demás vivan como él, o,

¹⁸ «Atque adeo summo naturae jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit» (*Ética*, IV, 37, Sch. 2). «Unusquisque ex suo ingenio judicat, quod bonum sit» (*Ética*, IV, 70, Dem.).

¹⁹ *Ética*, III, 39, Sch. Que se trata aquí de una tesis sobre el *ingenium*, aunque la palabra no sea pronunciada en este Escolio, es algo que se concluye del hecho de que la demostración anteriormente citada remite a él.

²⁰ «Nihil iis restat, nisi ut ad semet convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario dijudicant» (*Ética*, I, Apéndice).

²¹ «Atque horum ingenium, quandoquidem de eo numquam quid audiverant, ex suo judicare debuerunt» (*Ibid.*).

²² «Unde factum, ut unusquisque diversos deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit» (*Ibid.*).

²³ «Circa religionem maxime errare solent homines, & pro ingeniorum diversitate multa magno certamine fingere [...]» (*TTP*, XVI).

al menos, por que se conformen a sus criterios de vida. Cada cual desea espontáneamente que los demás se plieguen a su *ingenium*. Esta es tal vez la frase que más a menudo repite Spinoza cuando se trata de explicar las relaciones interhumanas.²⁴ Esta estrategia espontánea no se limita, por lo demás, a la política: concierne también a la religión,²⁵ y también, por ejemplo, a las relaciones intrasociales, a la educación, etc.

Esta estrategia espontánea podría hacernos pensar en el estado de naturaleza hobbesiano. Sin embargo, es preciso señalar que, en su aplicación concreta, esta regla no implica en sentido estricto una «guerra de todos contra todos». Se articula, en efecto, con otro principio básico de la psicología spinozista: el de la imitación de los afectos.²⁶ Los mecanismos de esta última explican por qué, estando inclinados a imponer al prójimo el *ingenium* propio, los hombres son al mismo tiempo llevados a identificarse, al menos por un cierto tiempo y en cierta medida, con el *ingenium* de otro. Se comprende, por tanto, que ciertos *ingenia* sirven como de relevo a otros, y que puedan constituirse facciones o grupos ideológicos, compartiendo al menos parcialmente las mismas pasiones –y extrayendo de esta comunidad pasional una fuerza multiplicada para imponérsela a los recalcitrantes. La aplicación conjugada de estos dos principios permite comprender esta verdad de experiencia que se le escapa a Hobbes:²⁷ jamás encontramos la anarquía absoluta, sino que más bien damos con la lucha de grupos constituidos.

Sobre estos caracteres de la individualidad se va a fundar la política spinozista de la relación con el prójimo. Esta va a oponer a la estrategia espontánea una estrategia meditada –pero esta última siempre deberá tener en cuenta el carácter necesario de la primera. Esta estrategia meditada opera según una doble distinción: entre el individuo y el Estado, entre los pensamientos y las acciones. Desemboca así en el trazado de líneas de

²⁴ «Videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant» (*Ética*, III, 31, Sch.). «Cum natura humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant» (*Ética*, V, 4, Sch.). «Unusquisque solus omnia se scire putat, & omnia ex suo ingenio moderari vult» (*TTP*, XVII). «Demonstravimus [...] unumquemque appetere, ut reliqui ex suo ingenio vivant» (*TP*, I, § 5).

²⁵ «Vemos que casi todos sustituyen la palabra de Dios por sus propias invenciones, y que se dedican únicamente, so pretexto de religión, a obligar a los demás a pensar como ellos»: aquí, al comienzo del capítulo VII del *TTP*, la palabra *ingenium* está ausente, pero se reconoce el tema.

²⁶ *Ética*, III, 37 y ss.

²⁷ Hobbes también siente la necesidad de explicar la formación de grupos pasionales, pero solamente en el caso de las sediciones. Al no disponer de la doctrina de la imitación de los afectos, se ve obligado a producir una suerte de equivalente pobre: la elocuencia, por la cual los ambiciosos arrastran la estupidez del vulgo (*De Cive*, XII, §§ 12 y 13).

demarcación complejas. Para convencerse de ello basta con comparar las conclusiones de Spinoza con aquellas mediante las cuales Hobbes lleva a cabo una reflexión semejante en su punto de partida. En el *De Cive*, en efecto, cuando se trata de definir la noción de pecado, se observa: «Los hombres poseen esta naturaleza: cada cual llama “bien” a lo que desearía que se le hiciese, y “mal” a lo que querría evitar, de suerte que, según la diversidad de sus afectos, sucede que lo que uno llama ‘bien’, otro lo llama “mal”». ²⁸ Constatación paralela a la de Spinoza, pero de la que Hobbes extrae consecuencias totalmente distintas. De la diversidad factual de las opiniones, y de la igualdad fundamental entre los hombres, concluye inmediatamente la necesidad de una intervención autoritaria del Estado para fijarles una regla. Por sí mismas, en efecto, dichas opiniones no podrían encontrar espontáneamente semejante regla. Las conclusiones spinozistas serán más sutiles.

Por una parte, a pesar de la tendencia de cada cual a juzgar según su *ingenium* y a querer regir a los demás en función de él, nadie está naturalmente obligado a vivir según el *ingenium* de otro, ²⁹ ni a aceptar de otro la regla de sus juicios, es decir, a juzgar a partir de un *ingenium* distinto del suyo. ³⁰ Por otra, es preciso, efectivamente, dejar a cada cual esta parcela de individualidad: el Estado debe hacerlo, y dejar a cada cual el poder de interpretar los fundamentos de la fe a partir de su propio *ingenium*. ³¹ Por lo demás, no puede actuar de otra manera ³² –si lo intenta, cae en el ciclo de la violencia, que lo arrastrará. Este tipo de estrategia es, por tanto, deseable y posible. Es, dicho sea de paso, lo que sucede en los Países Bajos; ³³ y también el hombre razonable, por su parte, lo hace. ³⁴

²⁸ *De Cive*, II, XIV, § 17.

²⁹ «Nemo jure naturae ex alterius ingenio vivere tenetur, sed suae unusquisque libertatis vindex est» (*TTP*, Prefacio).

³⁰ «Nemo jure naturae alteri, nisi velit, morem gerere tenetur, nec aliquid bonum aut malum habere, nisi quod ipse ex suo ingenio bonum aut malum esse, decernit» (*TP*, II, § 18).

³¹ «Concludo, unicuique sui iudicii libertatem, & potestatem fundamenta fidei ex suo ingenio interpretandi relinquendam» y juzgar de la piedad y la impiedad tan sólo a partir de las obras solas (*TTP*, Prefacio).

³² «Quantumvis igitur summae potestates jus ad omnia habere, & juris et pietatis interpretes credantur, nunquam tamen facere possunt, ne homines iudicium de rebus quibuscunque ex proprio suo ingenio ferant, et ne eatenus hoc, aut illo affectu afficiantur» (*TTP*, XX).

³³ «Cum itaque nobis haec rara foelicitas contingerit, ut in Republica vivamus, ubi unicuique iudicandi libertas integra, & Deum ex suo ingenio colere conceditur [...]» (*TTP*, Prefacio).

³⁴ «Unumquemque ex suo ingenio vivere sino» (*Carta* 30).

Pero, ¿puede la sociedad política dejar a cada cual vivir (y no solamente pensar y ser afectado) según su propio *ingenium*? Ciertamente no, o no totalmente, pues aquel que vive según su propio *ingenium* depende enteramente de su propio derecho y no del de la sociedad política.³⁵ Así pues, si una sociedad política deja a alguien vivir en función de su propio *ingenium*, cede su derecho,³⁶ lo cual es imposible sin que el Estado se divida.³⁷ Tampoco se le puede dejar a un ciudadano interpretar el Derecho a su antojo, pues ello equivaldría a permitirle vivir según su *ingenium*.³⁸ Somos así remitidos, de nuevo, a una distinción entre lo interno y lo externo.

Sin embargo, tal distinción entre lo interno y lo externo no es siempre fácil: se puede constatar a propósito del lenguaje. De ahí procede una suerte de astucia de la Razón de Estado por lo que hace al *ingenium*: es preciso conducir a los hombres de manera que cada cual crea no ser conducido, sino obedecer a su *ingenium* propio.³⁹ Dicho de otro modo: según la última lección de la política spinozista, es tal vez importante, una vez trazada la demarcación entre las acciones y los pensamientos, incitar a los gobernantes a gestionar las acciones como si fuesen pensamientos.

¿Qué decir del hombre razonable? No tiene los motivos que tiene el Estado para intervenir en las acciones del prójimo. Pero, si reprime su inclinación a reducir espontáneamente al prójimo a su propio *ingenium*, ¿no se arriesga a dejar en él el campo libre a la sola imitación de los afectos? Spinoza observa que es difícil encontrar así una línea de conducta. Los hombres son diversos, y hace falta una singular potencia sobre uno mismo para aceptarles a todos con su *ingenium* propio evitando imitar a la vez sus afectos.⁴⁰ De hecho, la solución consistirá en continuar en cierta medida la estrategia

³⁵ «Unusquisque eatenus sui juris est quatenus ex suo ingenio vivere potest» (*TP*, II, § 9).

³⁶ «Si Civitas alicui concedat jus, et consequenter potestatem [...] vivendi ex suo ingenio, eo ipso suo jure cedit, et in eum transfert, cui talem potestatem dedib» (*TP*, III, § 3).

³⁷ «Atque adeo sequitur, nulla ratione posse concipi, quod unucuique civi ex civitatis instituto liceat, ex suo ingenio vivere» (*Ibid.*).

³⁸ «Praeterea concipere etiam non possumus, quod unucuique civi liceat Civitatis decreta, seu jura interpretari. Nam si hoc unucuique liceret, eo ipso sui judex esset; quandoquidem unusquisque facta sua specie juris nullo negotio excusare, seu adornare posset, & consequenter ex suo ingenio vitam institueret, quod [...] est absurdum» (*TP*, III, § 4).

³⁹ «Homines ita ducendi sunt, ut non duci, sed ex suo ingenio, et libero suo decreto vivere sibi videantur» (*TP*, X, § 8).

⁴⁰ «Sunt enim homines varii [...] Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est» (*Ética*, IV, Apéndice, cap. 13).

espontánea, es decir, en tratar de guiar a los demás hacia la razón, la cual desempeña así el papel de *ingenium* del hombre razonable.

Una forma particular de esta estrategia concierne a la manera de educar a los hombres, o simplemente de hablarles. Spinoza dice que hay que hablar *ad captum vulgi*, o que la Escritura ha enseñado *ad captum vulgi* –según la comprensión de la muchedumbre. ¿Qué significa *captum*? A veces se interpreta esta palabra como prueba de un «doble lenguaje». De hecho, este término posee, al menos en parte, la misma distribución semántica que el término *ingenium*: designa el conjunto de las opiniones de cada cual, el marco a través del cual cada cual recibe el discurso.⁴¹ No es de orden epistemológico; constituye más bien la condición individual de lo epistémico. El receptor del discurso posee un cuerpo, y un *ingenium* que corresponde a ese cuerpo. Cuando el receptor es un pueblo, el marco de comprensión es formado por su *ingenium* nacional.⁴²

El *ingenium*, tal como lo encontramos en estos textos, es de orden constitutivo y no confirmativo. No podemos demostrar *a priori* que el espíritu de tal individuo tendrá tales características. Sólo la experiencia puede demostrárnoslo. Además, no se puede considerar a este *ingenium* como una simple remanencia de la ignorancia, o, inversamente, como un puro equivalente de la sabiduría; se mantiene más allá de la adquisición de la sabiduría. Spinoza habla, en efecto, del *ingenium* del hombre guiado por la razón⁴³ al mismo tiempo que de su *vivendi ratio*.

¿Qué sucedería si pasásemos ahora a esos conjuntos de hombres que son las ciudades? Veríamos entrar en juego, sucesivamente, a dos aspectos de lo experiencial: el aspecto confirmativo, en la formación del Estado, y el aspecto constitutivo, en el mantenimiento de su individualidad. Pero esto es algo de lo que tal vez trataré en un próximo artículo.

⁴¹ Cf. *TTP*, XIV.

⁴² Cf. *TTP*, fin del cap. XI: los apóstoles han adaptado el mensaje evangélico al *ingenium* de los hombres de su tiempo: Pablo al de los griegos, los demás al de los judíos.

⁴³ Cf. *Ética*, IV, 66, Sch.