

Humberto Giannini  
Universidad de Chile  
Departamento de Filosofía

## AUTOBIOGRAFIA Y SISTEMA

(A propósito de las primeras líneas de la "Reforma del Entendimiento")

*Después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele ocurrir en la vida ordinaria es insignificante y vano, ... decidí ... , etc.*

Así comienza el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, de Baruch Spinoza.

Una apertura narrativa, de tono íntimo, que casi predispone al oído a una atmósfera confidencial. Porque resulta difícil no asociar inmediatamente estas palabras a las peripecias y amargas de su autor...

Pero, ya al dar vuelta la primera hoja nos percatamos de que el opúsculo no contiene, en verdad, sino muy secundariamente una intención autobiográfica. Queda por verse todavía si existe una conexión de sentido, y no meramente circunstancial, entre el gesto autobiográfico con que se inicia esta obra y el proyecto total<sup>1</sup> de la filosofía que se postulará luego. Nosotros creemos que sí existe, y a eso limitaremos nuestra tarea actual: a mostrar que la breve indicación autobiográfica de la *Reforma* desempeña una función precisa en el sistema atemporal y a-narrativo que luego Spinoza desplegará majestuosamente en la *Ética*.

En resumen, creemos que aunque lo que aquí se dice en primera persona y en tiempo narrativo (pasado) corresponde sin duda a la situación personal de un hombre que conoció muy de cerca la insignificancia y la vanidad de todas las cosas, esta verdad no debe distraernos ni desplazar

<sup>1</sup> En otro ensayo sobre la filosofía de Spinoza, hemos sostenido que esta filosofía es radicalmente un proyecto; un proyecto político, cuyo objeto no es otro

que la producción de una nueva realidad social, y no una mera contemplación de lo dado. Hto. Giannini, *De la liberación a la libertad*, Teoría, 4, 1975.

el punto teórico preciso en que habría, según nuestro parecer, que situar las líneas que hemos transcrito.

Concretamente, queremos destacar este hecho: para empezar a filosofar, para empezar a medir seriamente la realidad en que vivimos, cada uno de nosotros no cuenta con otro punto de apoyo que esa misma realidad inmediata y contradictoria que nos toca experimentar día a día. Esto es natural y no podría ser de otra manera. Pero, otra cosa es lo que debe ocurrir con la Filosofía. La Filosofía —el sistema de toda la realidad— no puede empezar con cualquier experiencia ni por cualquier cosa. Debe partir de una *verdad común* y no de una consideración personal, autobiográfica. El problema está en saber, entonces, cómo llegar al punto de partida cuando no lo conocemos ni sabemos por dónde empezar a buscarlo. Justamente en esto consiste la función orientadora, propedéutica, que le cabe a la autobiografía que antecede al sistema: en narrar este paso de la vida ordinaria a la ciencia filosófica, de la imaginación al sentimiento, de la experiencia a la razón, del dolor a la plenitud, en fin, de lo finito a lo infinito.

Este tránsito podría resumirse más o menos así: ‘Desde hace tiempo me vengo percatando de que atribuyo a las cosas una importancia y un valor que en verdad no poseen, y que a causa de esta disposición he venido poniendo mi voluntad y mi poder al servicio de ellas, en la vana esperanza de una retribución objetiva. Esto es lo que he aprendido de la experiencia. Aprendizaje doloroso, en cuanto sólo me ha enseñado la vanidad de todas las cosas y la vanidad del esfuerzo por alcanzarlas’.

‘Fue entonces cuando pregunté a mi espíritu —pasivo, sufriente hasta ese momento— qué pensaba del bien verdadero y cómo lo concebía. Al menos eso: *cómo lo concebía* en la pureza de la meditación, ya que hasta ahora sólo me había conformado con lo que la vida ordinaria me proponía (o me ofrecía) como bien. Entonces me dije: este universo de intereses al cual he adherido hasta hoy, no es en modo alguno un bien; menos aún ‘el bien verdadero’. Acaso no exista universo alguno que me ofrezca tal bien, pero, al menos es algo positivo, es algo realmente bueno, que mi espíritu sepa cómo sería ese bien que ‘no se da en parte alguna’. Al menos así me volveré nuevamente al mundo de mis antiguos intereses sin falsas ilusiones’.

Este ha sido más o menos el razonamiento inicial, ligado estrechamente a una biografía. Es conveniente señalar los pasos con más nitidez:

1. Conciencia de la vanidad e insignificancia de todo lo que habitualmente apetecemos y tenemos por bueno.
2. *Exigencia que parte exclusivamente del espíritu* y que se apresta a *concebir* la naturaleza de un bien verdadero y superior.
3. Incertidumbre respecto a la realidad o a la realización posible de tal bien.

Observemos ahora que una cosa es concebir —simplemente concebir— este bien; otra, encontrárselo en el mundo. Esta distinción entre concepción y existencia era algo claro para la filosofía clásica, y lo es ahora para el mismo Spinoza en esta etapa de su reflexión. Sin embargo, el primer descubrimiento —el gozoso descubrimiento del autor de la Reforma— será que, a propósito del bien, tal distinción ya no rige.

Vamos a examinar primero las exigencias que pone el espíritu en su concepción del bien, a fin de que éste sea realmente un bien y no el acostumbrado fraude de la experiencia. Al escuchar estas condiciones sentiremos aún más grande, por no decir inconmensurable, la distancia entre la mera concepción de ese bien y su posibilidad real; el abismo entre lo que se pide y 'lo que hay'.

A la pregunta *¿cómo ha de ser este bien para ser verdadera y absolutamente un bien?* Spinoza responde con las siguientes exigencias:

- a) Este bien verdadero *'ha de mover el ánimo por sí solo'*. Digamos por el momento, aunque la explicación no sea suficiente, que ha de ser querido por sí mismo y no por otra cosa.
- b) *Ha de ser en sí comunicable*. ¿Qué significa este término, 'en sí comunicable'? En nuestros tiempos, nos vienen a la mente las ideas de comunicación, transmisión oral o escrita de algo, enseñanza, etc. Y si bien es cierto que también este aspecto forma parte de la irradiación de sí del bien verdadero, esto no es lo más importante, y supone otra forma de comunicación más fundamental: pues, para que haya comu-

nicación en el sentido descrito debe existir algo común, o que pueda hacerse común a todos los hombres. Una realidad en sí comunicable es una realidad que no disminuye ni se fragmenta cuando se hace común y que no excluye a unos por el hecho de que otros lleguen a poseerla. En esta idea de lo común y de lo comunicable en sí ya se anuncia la exigencia de lo inagotable, de lo infinito.

c) *Ha de llenar el ánimo de un gozo eterno y continuo...*

Desconcertantes, en verdad, los términos en que están planteadas las exigencias del espíritu; al menos, las dos últimas. Pues, ¿de dónde le viene esa pretensión de comunicabilidad total, cuando sabemos perfectamente que todo bien se agota en su partición y en su uso? Y respecto del 'gozo eterno y continuo', ¿cómo puede hacer tal exigencia quien habla en su condición inapelable de cosa mortal y transitoria?

Hay que reconocer, pues, que no podría ya ser mayor la distancia entre 'lo que hemos aprendido de la experiencia' acerca de los bienes concretos (que son efímeros, ilusorios) y las condiciones que pone el espíritu, para tener a algo como verdadero bien, al margen de aquella experiencia y en total contradicción con ella.

Hay que reconocer también que al definir, contra la experiencia, lo que conforme a la razón llamaremos 'bien verdadero', estamos procediendo justamente al revés de lo que hacíamos en la vida ordinaria. No nos limitamos a esperar que los hechos que nos afectan nos enseñen qué son y cuál es el bien mayor. Ahora es el espíritu el que empieza a distinguirlos conforme a la potencia que tiene para hacerlo, y que hasta el momento parecía ociosa y reclusa.

A simple vista, pareciera que por este camino se fuera a dar al esquema del argumento ontológico de San Anselmo: el camino intelectual que va desde la aprehensión de la esencia a la búsqueda y posterior afirmación de la existencia de algo. Y, anejo a ello, el problema de la legalidad de tal procedimiento. Sería distraernos de nuestra tarea repetir en estos momentos que, a propósito del argumento anselmiano, no tenemos derecho a hablar de 'la esencia de Dios', en circunstancia que el propio An-

selmo se cuidó mucho de hacerlo<sup>2</sup>. La cautela de Spinoza, en comparación a la de Anselmo, no va por el lado de la esencia sino por el de la existencia.

¿Qué es existir? Para la primera reflexión que surge en el trato con las cosas, 'existir' significa algo tan simple como esto: estar *entre* las cosas, dentro del universo. Y esa reflexión entiende por universo la totalidad de lo que trasciende la conciencia que reflexiona. *Entre* las cosas que constituyen esa totalidad se encuentra lo que afirmamos que existe: esto o aquello.

Sé que existe algo porque yo (o alguien) que estoy entre las cosas, no lo he soñado o imaginado, porque lo he percibido en un lugar y un tiempo determinados, etc. Para la reflexión común la existencia es un dato personal: '*¡Lo vi lo escuché, por eso existe!*'. Y se enriquece el conocimiento del mundo por acumulación de datos, lo que parece a tal reflexión la esencia de la objetividad.

No niega Spinoza que la existencia pueda ser un dato 'ganado' en la percepción. No obstante, la existencia como dato no enriquece en absoluto el conocimiento de la cosa, pues, de hecho, cuando creo percibir una cosa, lo que sé por medio de esa percepción es el estado de mi cuerpo al ser afectado por la cosa. Conozco (percibo) *directamente* el estado de mi cuerpo; jamás el ser (en sí) de la cosa. Para poner un ejemplo: cuando el Sol afecta mi piel, percibo el Sol como calor *de* la piel, no el calor *del* Sol (meramente supuesto).

El único modo de conocer real y directamente una cosa y hacer inteligible su existencia es conociendo las causas o antecedentes que la determinan a ser o actuar. Conocer, es conocer por causas.

En vez de destacar, pues, el momento de separación (abstracto) en cada existencia —el estar 'entre' otras cosas y en relación a mi cuerpo— Spinoza destaca con energía la continuidad y unión de cada cosa con las causas que la hicieron posible. El 'entre' pierde toda importancia, puesto que no representa sino una referencia circunstancial, subjetiva, a la situación de la cosa: su situación respecto de mi cuerpo.

Este nuevo concepto de existencia tiene, pues, la virtud de desconec-

<sup>2</sup> Hto. Giannini. *L'argomento Ontologico di Sant'Anselmo*, Archivio di Filosofia. Roma, 1965.

tar de un modo categórico la existencia de algo, del hecho ajeno y totalmente circunstancial de que tengamos de ese mismo objeto una percepción sensible<sup>1</sup>.

Pero, por este mismo hecho, *la idea* de la cosa ya no puede verse como un mero momento especulativo<sup>2</sup> o re-productivo de la realidad, que pasa en una conciencia individual. La idea no depende ahora de la experiencia sensible de la cosa, como un efecto de esta última (¿Pues, cómo una cosa física habría de producir una idea?!). En la concepción spinocista la idea tiene un ser, tiene una existencia propia que, como cualquier cosa finita, depende de sus causas. En el caso específico que tratamos: de otras ideas.

Se tiene, por ejemplo, la idea de la existencia de algo, no simplemente porque se le percibe, como ya vimos, sino porque se conoce la existencia de sus causas. (Y producidas las causas, se sigue el efecto). Pero, conocer las causas no es otra cosa que tener las ideas adecuadas de las causas. De este modo se muestra que toda idea existente tiene sus causas en otras ideas existentes, y no en las cosas, como pretende una experiencia ordinaria. Así, en vez de estar separadas, cortadas unas de otras por la diversidad de las conciencias perceptoras, las ideas, de modo paralelo al de las cosas, forman un sistema continuo de entidades existentes y que dependen unas de otras, en una composición infinita articulada.

Ahora estamos en condiciones de decir que llamaremos 'finito' a aquello que tiene su causa de ser o de actuar en otra cosa: *a lo que está limitado por otro* (una idea, por otras ideas; una cosa física, por otras cosas físicas).

Ahora bien, una existencia finita, limitada (que tiene su fundamento fuera de sí) *puede y debe ser siempre demostrada*, para lo cual debemos remitirnos a las causas que explican la cosa. Pues, si no se dan sus causas, la cosa no tiene razón alguna para existir. Por el contrario, no tiene sentido demostrar la existencia de un ser no limitado por otros, la existencia de un ser infinito. En efecto, si algo puede ser pensado como no

<sup>1</sup> Circunstancial; sólo en el sentido en que son múltiples y difícil de determinar las causas que esa cosa y mi cuerpo

entren en una cierta relación causal.

<sup>2</sup> Es decir, como mero reflejo.

fundado ni causado por otro (causa de sí), entonces, existe necesariamente, pues no hay razón alguna para que no exista. Y éste es el caso de Dios.

No perdamos ahora la conexión con el punto que estábamos tratando en las primeras líneas de la *Reforma del Entendimiento*:

Hablábamos a propósito de esas líneas de una distancia, al parecer incommensurable, entre nuestra experiencia del mundo, que es experiencia del límite, de la finitud, y la definición de un bien comunicable en sí, infinito, eterno por su naturaleza y cuya obtención había parecido al propio Spinoza en extremo problemática.

Ya sabemos, sin embargo, que en la concepción de un ser infinito —es decir, de un ser que no encierra limitación alguna— la naturaleza misma del objeto involucra su 'existencia'. Y ésta es, no la prueba de la existencia de Dios, sino la intuición por la cual se hace evidente que tal existencia no necesita ser probada. Que es la 'idea verdadera', *el punto de partida del sistema*.

Pero, nuestra atención estaba centrada en la naturaleza del bien verdadero, infinito, eterno, en sí comunicable. ¿Es Dios, sustancia infinita, el bien verdadero que buscamos? Fácil sería caer en tal error, habituados como estamos a buscar en el mundo o 'en la trascendencia' las cualidades de bueno o malo. En el mismo texto que estamos examinando, pocas líneas más adelante, el filósofo nos advierte que 'las cosas no son en sí mismas ni buenas ni malas, sino en cuanto afectan al espíritu'. Y vuelve sobre lo mismo: 'Es preciso hacer notar —sostiene— que el bien y el mal se dicen de un modo relativo...'. En resumen: ningún objeto finito, pero tampoco infinito, puede ser, según esta advertencia, el bien verdadero que buscamos, ninguna cosa puesta como meta objetiva. Y justamente, en este error de perspectiva parece consistir el mal en que recaen los que buscamos, prácticamente, el bien en la vida: 'en tener puesta la felicidad y las desdichas en las cualidades de los objetos a los que adherimos por amor'. En creer que deseamos esto o aquello porque es una cosa buena en sí o posee una buena cualidad, sin haber llegado a comprender que no deseamos las cosas porque sean buenas, sino que, al revés, nos parecen buenas simplemente porque las deseamos.

Con estas advertencias, la búsqueda del bien debe desprenderse de

cualquier parentesco con el platonismo del bien en sí, trascendente a quien lo busca.

Y éste es el descubrimiento que hace Spinoza en medio de sus dudas sobre cuál camino concreto debía emprender a fin de aminorar sus males. Todo había empezado cuando se percató un buen día de que cuanto suele ocurrir en la vida diaria es insignificante y vano: experiencia del confrontamiento, de la insolidaridad, experiencia de la soledad. Impotencia del hombre como especie.

La primera actividad real del espíritu consiste, pues, en percibirse social e individualmente como incompleto, como insuficiente, y *en concebir entonces* el pensamiento de una vida que no conlleve tales negaciones, una vida humana no sometida a los vaivenes de las cosas ni batallando entre conglomerados de voluntades en pugna. Es la exigencia racional de que hemos hablado. Nos cuenta Spinoza que en la medida en que iba liberando su pensamiento de los lazos inmovilizantes de la experiencia sensible, y dejándolo actuar de acuerdo a su poder y virtudes naturales, en esa misma medida sentía que se liberaba poco a poco de sus antiguos temores y deseos y que empezaba a experimentar, primero en forma breve y discontinua, algo de aquel gozo que había esperado tal vez encontrar, concluida su investigación, en algún objeto real, en algo determinado. Entonces es cuando ocurre el gran descubrimiento: el bien, tal como lo concibe y lo exige el espíritu, no es algo real, ni reside en algo concreto, limitado. Depende sólo del nuevo modo en que ha empezado a relacionarse a todas las cosas. Y, en primer lugar, depende del hecho de no ir a la experiencia a buscar la fuente de la verdad, sino en buscarla en la actividad y virtud del espíritu mismo. El poder del espíritu, que se empieza a mostrar al desbordar la experiencia que parecía encerrarlo, consiste esencialmente en ser causa —él mismo— de lo que conoce, esto es, en desplegarse causalmente y sin obstáculo externo, según los principios que él mismo se da, y en disolver en estos principios cuanto parecía limitarlo y oponérsele.

Y en esta actividad del pensamiento, libre de toda coacción 'externa' (libre de la experiencia vaga, como la llama Spinoza), el espíritu vislumbra la infinitud de su campo propio y la homogeneidad de su medio. En la actividad pensante, el hombre supera su condición de cosa finita y

mortal, y reconoce cuál es, finalmente, su bien verdadero: *saberse en comunión con todas las cosas*.

Es de este saber que habrá de surgir un nuevo modo de vida y, especialmente, un nuevo modo de convivencia. Con lo que en cierto sentido quedará abolida la distancia inconmensurable entre lo que el espíritu concibe y la realidad (verdadera) que conoce.