

Spinoza hacia una formación sin modelos*

Spinoza towards a formation without models

Spinoza para uma formação sem modelos

Fecha de entrega: 12 de septiembre de 2016
Fecha de evaluación: 10 de diciembre de 2016
Fecha de aceptación: 25 de enero de 2017

*Iván Ramón Rodríguez***

*Germán Ulises Bula****

Resumen

En este texto se busca elaborar una idea de formación en el pensamiento de Baruch de Spinoza, como alternativa a las ideas educativas que, de manera esencialista, mediante el proceso educativo pretenden hacer corresponder al educando a ciertos modelos preestablecidos. Para ello se construye una idea de autorrealización en Spinoza, en la

* El texto hace parte de las investigaciones que los autores adelantan desde hace varios años sobre el pensamiento de Spinoza y su relación con la educación. DOI:<http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8462.2017.0116.09>

** Doctor en Filosofía de la Universidad de Barcelona. Magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes, pregrado en Filosofía de la Universidad Javeriana. Docente Universidad de la Salle. Correo electrónico: ivrodriguez@unisalle.edu.co

*** Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana. Docente Universidad de la Salle. Correo electrónico: germanbulac@gmail.com

que resultan deseables diferentes caminos de auto-realización para diferentes individuos. Se propone que dicha autorrealización consista en ser capaz de obrar y ser afectado de muchas maneras, y se propone que el conocimiento en Spinoza implique una cierta pasividad activa que se nutre de la diferencia y de lo otro.

Palabras clave: educación, autorrealización, conocimiento, *conatus*.

Abstract

This text seeks to elaborate an idea of formation in the thought of Baruch de Spinoza, as an alternative to the educational ideas that, in an essentialist way, through the educational process intend to match the student to certain pre-established models. For this, an idea of self-realization is constructed in Spinoza, in which different paths of self-realization for different individuals are desirable. It is proposed that this self-realization consists in being able to act and be affected in many ways, and it is proposed that knowledge in Spinoza implies a certain active passivity that nourishes itself from difference and from the other.

Keywords: education, self-realization, knowledge, *conatus*.

Resumo

Neste texto busca-se elaborar uma ideia de formação no pensamento de Baruch de Spinoza, como alternativa às ideias educativas que, de forma essencialista, mediante o processo educativo pretendem fazer corresponder ao educando a certos modelos preestabelecidos. Para isso constrói-se uma ideia de autorrealização em Spinoza, na qual resultam desejáveis diferentes caminhos de auto-realização para diferentes indivíduos. Propõe-se que essa autorrealização consista em ser capaz de agir e ser afetado de diversas maneiras, e se propõe que o conhecimento em Spinoza implique uma certa passividade ativa que se nutre da diferença e do outro.

Palavras-chave: educação, autorrealização, conhecimento, *conatus*.

1. Introducción

En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger identifica lo propio del humanismo con un “reconducir nuevamente el hombre a su esencia” (2006, p. 20), en hacer a los hombres propiamente humanos. La pregunta crucial es, entonces, “¿desde dónde y cómo se determina la esencia del hombre?” (Heidegger, 2006, p. 21). El marxismo, el cristianismo, la república romana y el renacimiento tienen cada uno cierta idea de hombre ideal, a la que habría que acercar a los hombres concretos que, de lo contrario, serán bárbaros:

Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad (Heidegger, 2006, p. 23)

Desde una consideración metafísica, los diferentes humanismos, al predeterminar lo propio de lo humano, se cierran a lo más propiamente humano, que es la posibilidad de ser interpelado por el ser (Heidegger, 2006, p. 27). Si lo más propio del hombre es su apertura, su carácter inacabado e histórico, los humanismos que abogan por una idea determinada de hombre traicionan al humanismo.

Este problema ha sido notado en la reflexión sobre la educación. Freire, en su propuesta de educación dialógica, critica al “humanismo ingenuo” que “en su ansia por presentar un modelo ideal de ‘buen hombre’ se olvida de la situación concreta, existencial, presente de los hombres mismos” (Freire, 1977, p. 108), proponiendo que deben ser los hombres objeto de educación quienes organicen el programa de su educación. Beeman y Blenkinsop (2008), a partir de su trabajo con los indígenas Teme-Augama de Canadá, proponen que al ser humano le son posibles maneras radicalmente diferentes de estar en el mundo, que la diversidad trasciende lo cultural para hacerse ontológica. En este sentido consideran que la educación occidental, blandiendo un modelo de hombre implícito en todas sus prácticas, reduce las posibilidades ontológicas del ser humano: la cultura occidental estaría involucrada en una

forma oculta de colonización “over the territory of what kind of being is permitted to be recognized as human” (Beeman y Blenkinsop, 2008, p. 97).

Ahora bien, esta colonización no se ejerce solo sobre etnias apartadas del círculo ártico; la tendencia homogenizadora de la cultura hegemónica opera, sobre todo, sobre sí misma. En la medida en que la cultura occidental es histórica y abierta al cambio, sus actuales esfuerzos por hacer de todos y cada uno “empresarios de sí mismos” (López, 2010) traicionan la esencia de la cultura occidental. Guillén (2013) llama *patriarcalismo* al impulso homogenizador:

Que alguien o ‘algo’ –el patriarca, el Führer; el BID u otra agencia– tiene la potestad de definir cómo, en qué y para qué se forma a los sujetos; que el maestro queda reducido en su función a sujeto mediador entre la voluntad del patriarca y la eficacia en los procesos de sujetación de los individuos (2013, p. 1).

Según Guillén, a la tiranía del patriarcado se opone el amor, que es, en esencia, un desasimiento, una renuncia a la propia posición y seguridad; una formación amorosa sería aquella que logre “abrir el medio natural-humano [...] liberarlo o liberalizarlo para que cada uno despliegue –desde su singularidad– los procesos de individuación que permiten, al tiempo, hacerse sí mismo [...] diferenciándose y construyendo la riqueza de la comunidad” (Guillén, 2013, pp. 11-12).

Queda, sin embargo, la pregunta: ¿Cómo se ama? ¿Cómo se lleva a cabo una formación que, renunciando a un modelo, a la idea de un producto final, libere y empodere a cada uno en su individualidad? Aquí propondremos un modelo de formación a partir del concepto de Von Foerster de *máquinas triviales* y *máquinas no-triviales* (1991) y de una noción ampliada del concepto de *conatus* de Spinoza.

2. Educación para la diferencia

Para pensar la educación, Heinz von Foerster (1991) plantea los conceptos de *máquinas triviales* y *máquinas no triviales*. Una máquina trivial es aquella que produce la misma salida siempre que recibe la misma entrada (una entrada A siempre rinde una salida B); una máquina trivial es aquella que no cumple esta condición (A puede producir B, C, D, etc., según un estado interno de la máquina, que puede cambiarse). Un radio en buen funcionamiento es una máquina trivial, se enciende cuando se

oprime el botón de encendido, y sube y baja el volumen según se mueva la perilla. Un perro bien entrenado es, en muchos aspectos, una máquina trivial y, por tanto, una buena mascota que se sienta, come, viene y se va al son de nuestras instrucciones. Las máquinas no triviales, por su parte, son capaces de aprender, de modificarse y modificar su medio: un mono no es tan buena mascota como un perro; no es que no entienda las instrucciones, si no que a veces decide, por criterios propios, no obedecerlas. El mono es jodido.

Para Von Foerster (1991), la educación actual tiene como propósito la trivialización de los educandos. Piénsese, por ejemplo, en las pruebas estandarizadas: una escuela es exitosa si logra que sus alumnos converjan sobre las mismas respuestas de forma predecible. Hay, por supuesto, un aspecto positivo en la trivialización que lleva a cabo la educación: los hombres que produce son compatibles los unos con los otros y con la sociedad en la que se encuentran, y llevan a cabo las tareas de la misma de manera predecible y confiable. Lo que no pueden hacer es transformar su propia sociedad. Adolf Eichmann era una máquina trivial, entrenada para seguir órdenes con diligencia (Arendt, 2005); y se le consideraría un excelente ciudadano si hubiera recibido mejores órdenes. Ahora bien, no es necesario hacer de los miembros de un colectivo máquinas triviales para que este tenga cohesión. Antonio Negri (2000), partiendo de algunas ideas espinozistas, sugiere que es posible una forma de democracia en que prime la *multitud* (armónica pero internamente diferenciada), no la *masa* de individuos trivializados y mutuamente intercambiables. Mientras que la democracia de masas es *molar*, y en ella los ciudadanos solo participan como parte de bloques colectivos tales como partidos o grupos de presión; la democracia de multitudes es *molecular*, y en ella cada uno participa como individuo, no aumentando el bulto de un colectivo: el otro no es aquí una amenaza a lo propio sino aquello que, por ser diferente, me puede enriquecer (Lévy, 1997).

Es más fácil crear colectivos sometiendo a los miembros a alguna regla predeterminada; es más fácil arrear ganado que arrear gatos. La tesis que aquí defenderemos, es que, a través de la autorrealización (como la describe Spinoza), el individuo no solo deviene una máquina menos trivial (deviene un sistema con más estados posibles) sino que, por lo mismo, deviene más capaz de conjugar su individualidad múltiple con otras individualidades. En efecto, el poder de obrar, en Spinoza, tiene que ver

con la capacidad de ser afectado de muchas maneras (E4P38¹ y E4P39, con sus demostraciones).

Es muy poco lo que escribe Spinoza directamente acerca de la educación; el trabajo que aquí presentamos extrapola a partir de ideas mejor establecidas de este pensador, y las enriquece con ideas traídas de discusiones actuales. Sin embargo, consideramos que el tipo de educación por el que abogamos desde la filosofía de Spinoza es acorde con el impulso general del proyecto filosófico espinozista. Esto lo mostraremos en las dos próximas secciones, en las que se evidencia la intención liberadora del trabajo filosófico del pensador que nos ocupa. Luego, en la sección 4, empezaremos a construir una idea de formación espinozista a partir de la relación entre las ideas de cuerpo compuesto y *conatus*.

3. Política

Para Spinoza las dos grandes pasiones que han determinado el comportamiento político de los ciudadanos son *timor* y *metus*², al respecto descubre una inversión en las pasiones que ha sometido a la multitud al poder del gobernante. Para Spinoza en un primer momento es la multitud la que genera *timor* en los gobernantes por una cuestión ampliamente conocida en la política de su época, a saber, el poder es aditivo, es decir, que si unen su poder dos o tres serán más fuertes que cualquier hombre solo. Si seguimos esa lógica el poder de la multitud es mayor que el poder de un gobernante, pero Spinoza encuentra con sorpresa que no es el gobernante el

-
- 1 Las citas de Spinoza se hacen siguiendo las convenciones de la revista *Studia Spinoziana*; y se refieren al texto de Spinoza en cuestión (E para la *Ética*, TTP para el *Tratado Teológico Político*, TP para el *Tratado Político*, Ep para la *Correspondencia* y KV –Korte Verhandlung– para el *Tratado Breve*). En las citas de la *Ética*, se hace referencia al número del libro, prefacios (P) o epílogos (E) del mismo, número de la proposición (P), axioma (Ax), postulado (Post) o lema (L), y escolios (S), o demostraciones (D) de las mismas. En las citas del *Tratado Teológico Político* se indica el capítulo y la página en la edición de Gebhardt, en el *Tratado Político* se indica el capítulo y el numeral dentro del capítulo; en las de la *Correspondencia*, se indica el número de la carta y la página en la edición de Gebhardt; finalmente, en las citas del *Tratado Breve* se indica la parte del libro, el capítulo, y el numeral dentro del capítulo.⁹
 - 2 Valga aclarar que Spinoza emplea dos conceptos para hablar de miedo: *metus*, que se traduce como miedo en español o como *crainte* en francés, y que Spinoza lo define como "tristeza inconstante..." (E3P38S2); y *timor*, que se traduce al español como temor o como *peur* en francés. El temor lo define Spinoza como "el miedo de evitar un mal más grande que juzga va a producirse, eligiendo uno menor" (E3P39S).

que teme a la multitud, sino que es la multitud la que le teme al gobernante, por lo tanto se pregunta, ¿qué ha pasado para que suceda eso?

El *timor* (temor, *peur* o *dread*) lo define Spinoza como “el miedo de evitar un mal más grande que juzga va a producirse, eligiendo uno menor” (E3P39S), esto quiere decir que el temor es causa de cierta racionalidad de supervivencia, mediante la cual se elige entre dos males el menor. Spinoza denuncia que el hecho de que sea la multitud y no el gobernante el que sienta temor no es un mero resultado del azar, ni mucho menos espontáneo. Spinoza descubre que los políticos no han hecho esta transformación solos, descubre que el poder político se ha sustentado en un poder ajeno a la misma política, el poder religioso. De esta manera la multitud al verse enfrentada ante el peor de los escenarios posibles, que en términos hobbesianos podríamos denominar “la guerra de todos contra todos” prefieren un mal menor, someterse a un poder que evite esa situación aun si este poder es arbitrario. Luego el miedo y el temor someten a la multitud para que obedezca la ley y se someta al gobierno de un poder.

Así podemos ver que la contradicción instituyente del pacto se torna evidente, pues aunque el conocimiento que poseen los hombres los induce a pactar para superar el miedo a la soledad, lo que obtienen a cambio del pacto no es la superación del miedo a la soledad y la libertad, sino el sometimiento a un nuevo miedo, por lo tanto después del pacto el Estado se constituye en el origen del miedo político que les impide sublevarse. Para Spinoza es claro que esto no se cambia con una revolución sino con una formación distinta de los hombres, que los haga menos vulnerables a las afecciones.

Spinoza crítica a las autoridades religiosas, especialmente a los teólogos porque se han puesto al servicio del poder político, y de esta forma contradiciendo los principios que profesan han favorecido una formación de sometimiento que impide que los súbditos sean libres. Los teólogos han revestido de poder sagrado el poder temporal de los príncipes y han mistificado su poder, con esto logran que el miedo de los hombres devenga superstición. La gran consecuencia de esto es que la multitud, hombres y mujeres, confundidos por su formación, no temen a un poder real sino a un poder mistificado.

Por lo tanto, Spinoza entrevé que esta situación política del sometimiento se puede superar, en tanto que los hombres permanecen sometidos solo mientras existe la causa que los somete, o en la medida que los hombres puedan comprender de forma adecuada las causas de sometimiento, para lo cual requieren de una formación que

les permita conocerlo de forma adecuada. Por tal razón, lo que realmente le interesa a Spinoza es liberar a los súbditos por medio de una formación que les haga capaces de conocer de forma adecuada la manera de tomar las decisiones más pertinentes para su libertad, y que no salgan de un miedo para caer en otro peor.

Además, para Spinoza no es suficiente tener la claridad respecto al sometimiento de la multitud, pues sabe que no se trata solo de comprender sino que también es menester cambiar esas condiciones, y con el objetivo de liberar a los hombres de las pasiones, en primer lugar expone el método mediante el cual los teólogos han tergiversado el mensaje de las escrituras y han hecho de su interpretación una fuente para que de una parte garantice, y conserve el poder de los políticos, y de otra sometan a la multitud, con lo cual finalmente, los teólogos, han invertido el miedo primigenio de un hombre solo frente a una multitud. En la ética Spinoza comprende la lógica de las pasiones, en el *Tratado Teológico Político* Spinoza comprende el procedimiento de los teólogos y los políticos interesados en el poder, finalmente con el conocimiento que adquiere en sus dos estudios devela el engaño.

4. Interpretación bíblica

Con el *Tratado Teológico Político*, Spinoza no solo pretende presentar reflexiones teóricas, sino intervenir directamente en los eventos de su tiempo; su libro pretende desarmar el miedo y la superstición con que las fuerzas calvinistas, realistas y orangistas holandesas se oponían a las fuerzas liberales, democráticas y republicanas (Nadler, 2013). Si entendemos al *intelectual público* como aquel que expone su prestigio, su libertad o su seguridad para intervenir, mediante la escritura, en los acontecimientos de su tiempo (como lo hiciera por ejemplo Emilio Zola con su *J'accuse*, Fuller, 2006); se trata de un mote que le cabe inequívocamente al pensador sefardí. Por ello, en gran medida las reflexiones de Spinoza parten de una observación de las condiciones de la Holanda de su época. Una de las observaciones que más destaca a lo largo de sus tres obras mayores reside en el miedo con el que viven los hombres y desde dónde conocen, por eso su ejercicio educativo empieza con una refutación a la interpretación bíblica de su tiempo.

Spinoza comprende que el temor y el miedo han sido determinados en gran medida por las interpretaciones temerarias de los teólogos, Spinoza se propone establecer una hermenéutica que refute dichas interpretaciones, y que al mismo tiempo, libere

a la multitud de la superstición, para que de esta forma pueda conocer y aprender con libertad. La política moderna solía plantear que el miedo es la causa de la obediencia, no obstante Spinoza descubre que el miedo es la consecuencia del engaño político, solo que este engaño se oculta y se naturaliza. Por lo tanto, la primera tarea hermenéutica para Spinoza consiste en sustraer el fundamento religioso y político al miedo con el que el poder político somete a la multitud.

Para tal efecto, en primer lugar Spinoza examina las interpretaciones de las profecías y los milagros con lo que denominamos la “la aporía de la excepcionalidad del orden divino”, está aporía nos remite al enfrentamiento de las dos concepciones del mundo: una como orden necesario y la otra como mera contingencia. Por supuesto, Spinoza defiende la comprensión del mundo en tanto orden necesario, pero las profecías y los milagros parecerían contradecir el orden necesario por su excepcionalidad y supondrían más bien la contingencia del mundo. Si existe un orden necesario no existen los milagros, pero si existen los milagros no existe un orden necesario, para Spinoza este es un fundamento epistemológico determinante para el conocimiento adecuado del mundo. Si aceptamos la segunda parte de la aporía, Spinoza sostiene que tendríamos que aceptar una de dos consecuencias: o que la naturaleza supone un orden supraracional o que Dios interviene constantemente en la naturaleza.

Spinoza disuelve esta aporía desde las formas de conocimiento, que al igual que las características de la interpretación se encuentran dispersas en el TTP. Para Spinoza existen tres formas de conocimiento: razón, imaginación y experiencia. Por la *Ética* sabemos que la imaginación es el tipo de conocimiento que puede incurrir en error, y además añade en el TTP un conocimiento vago e inconstante (TTP, II, 29/10). También en el TTP Spinoza explica que la experiencia es un conocimiento que conduce al error porque es un conocimiento particular, luego queda la vía de la razón, que es conocimiento que ofrece certeza y es necesario. Para Spinoza la diferencia entre un docto y un insensato está determinada por la vía que se siga para obtener su conocimiento, y concluye que los teólogos se dejan guiar por la imaginación y la experiencia más que por la razón, y que en consecuencia se tendrían que llamar más bien insensatos que doctos.

Si la interpretación de las escrituras quiere ser docta ha de ajustarse a la razón, pues todo lo que va contra la naturaleza va contra la razón y todo lo que va contra la razón es absurdo, de esta forma Spinoza explica que la interpretación de la sola escritura debe dar cuenta del mismo orden racional de la naturaleza. Con esta problematización

Spinoza plantea una pregunta que estaba implícita, ¿son susceptibles de error las interpretaciones?

Spinoza considera que sí, y especialmente las interpretaciones de los teólogos, puesto que: 1) interpretan sin método; 2) no tienen en cuenta las opiniones previas; 3) interpretan desde la imaginación, y por experiencia cuando acuden a los signos para confirmar sus interpretaciones; 4) porque no tiene en cuenta los giros semánticos. Todas estas carencias en la interpretación de los teólogos, que bien se pueden extrapolar como método de conocimiento, hacen que las interpretaciones de los teólogos sean de una parte inciertas y absurdas, y de otra, nos permiten concluir que su conocimiento no es supra-racional como pretenden presentarlo, sino inferior al conocimiento natural (TTP, II, 30/30). Todos estos errores en las interpretaciones se deben, explica Spinoza, a que a los teólogos no les interesa el sentido de las escrituras, sino la autoridad que pueden obtener de ellas.

Pero Spinoza no solo crítica la hermenéutica, también plantea su propio método, el cual ya ha sido insinuado por vía negativa con los cuatro errores. Plantea en distintos lugares del TTP lo que se podría denominar el proceso de interpretación, repite algunos criterios y otros son insinuados en un solo texto. Resumiendo, podríamos decir que para lograr una interpretación adecuada, en este caso de la escritura, pero en general de cualquier texto, Spinoza propone como criterio general que la interpretación se ajuste, en primer lugar, a la lógica de la naturaleza; un segundo criterio establece que toda la escritura no tiene el mismo valor hermenéutico, y este valor se diferencia en tanto algunos mensajes son particulares y otros universales; un tercer criterio establece que el sentido de las escrituras es moral y no político ni científico. Con estos tres criterios podríamos señalar los pasos: 1) construir una historia de la naturaleza; 2) estudiar la lengua hebrea; 3) examinar las opiniones previas del interprete; 4) examinar los temas capitales de la escritura; 5) inferir definiciones seguras.

En medio de su exposición del método de interpretación Spinoza plantea una reflexión en la que se establece la diferencia entre el conocimiento verdadero y el conocimiento del sentido verdadero. En la carta 30 de septiembre de 1665, Spinoza le comenta a Oldenburg que está escribiendo el *Tratado Teológico Político*. Por el contexto del párrafo de la carta, en el que se refiere al Tratado, puede interpretarse que su investigación consignada en el TTP se rige por la premisa de poder vivir por la verdad (Ep. 30, 166). Es decir, con la interpretación de las escrituras buscan una aproximación a la verdad, pero como el mismo Spinoza lo explica en el capítulo VII

del Tratado, en el caso de la interpretación no se ocupa de la verdad en general, sino del sentido verdadero de las escrituras. Spinoza explica que pretende descubrir y extirpar los “prejuicios de los teólogos, pues [sabe] que impiden sobremana que los hombres puedan dedicar sus espíritus a la filosofía” (Ep. 30, 166), es decir, los teólogos impiden que los hombres puedan conocer de forma adecuada.

Spinoza encuentra, con gran sorpresa y molestia, como se puede inferir de los adjetivos que emplea para referirse a los teólogos, que a ellos no solo no les interesa dar a conocer la verdadera doctrina que conduzca a los creyentes a cumplir el sentido de la revelación, sino que intentan ocultar la sencillez de las enseñanzas. Le sorprende que “les théologiens tronquent les “enseignements” des Lettres sacrées en y ajoutant des affirmations qui n’y son pas contenues” (Klajnman, 2009, p. 219). También le molesta que los teólogos se presenten ante la multitud como si fuesen los únicos que poseen la autoridad y la capacidad intelectual para interpretar las escrituras.

En cuanto al monopolio de la interpretación de las escrituras por parte de los teólogos, desde los primeros capítulos del TTP, Spinoza comprende que Dios no solo adapta su mensaje a la capacidad interpretativa de los profetas, sino que el mensaje también estaría adaptado a la capacidad interpretativa de todos los hombres, y que el medio para adaptar el mensaje a todos los hombres *ad captum vulgi* es la imaginación, en tanto es una vía de comunicación universal, y esto se alcanza por, como lo explica Strauss (1947), “communicating a salutary or pious teaching while not only questioning but even professing[...]the untrue or absurd principles or premises of addressees” (p. 107).

Spinoza propone que Dios les concede a todos los hombres la libertad para que comprendan su mensaje de acuerdo con la capacidad de cada uno, por lo tanto, concluye que así como los teólogos suponen tener derecho para interpretar las escrituras, “también es lícito que cualquiera adapte la escritura a sus opiniones” (TTP, 173, 30). En este sentido, Spinoza denuncia que los teólogos no permiten que la gente, en general, proceda de la misma forma: “No quieren conceder a otros esa misma libertad” (TTP, 173, 30), por esta razón Spinoza los acusa de que con un interés político se han apropiado de esa libertad, y que la consecuencia de esta apropiación es la perturbación de la paz del Estado, pues a “aquellos que no piensan como ellos (los teólogos), aunque sean muy honrados y practiquen la verdadera virtud (que es el fin de la revelación), los persiguen como enemigos” (TTP, 173, 30), en cambio

que a los aduladores, aun si no cumplen la virtud los consideran santos y por eso concluye Spinoza que, el procedimiento de los teólogos es “nefasto para el Estado”.

Para el autor la verdad se relaciona con el conocimiento adecuado y con el criterio de correspondencia entre lo que se dice del mundo y lo que sucede en el mundo. Mientras el sentido verdadero tiene que ver con el orden del discurso, para Spinoza la interpretación no tiene que ver con la indagación de la verdad sino con la comprensión del sentido del texto, y de esta manera quiere explicar que lo consignado en la escritura no son hechos reales, sino hechos que han sido malinterpretados por la imaginación, muy seguramente por efecto de las opiniones previas, luego no es que los milagros refuten el orden necesario del mundo sino que han sido comprensiones equivocadas del orden necesario del mundo (TTP, VII, 100/30) (p. 113). Por lo tanto, destaca que el sentido verdadero de un texto en la interpretación no coincide con la verdad, por ejemplo con la verdad científica, por eso a Spinoza no le preocupa que las escrituras tuviesen errores “científicos”, porque para él es claro que la escritura solo tiene una intención moral.

En conclusión, para comprender el sentido de las escrituras no es suficiente una lectura literal de las mismas, se necesita que el mensaje de la revelación sea interpretado, puesto que de una parte la imaginación y las palabras con las que los profetas traducen la revelación afectan la misma revelación, y de otra parte puesto que la trasmisión y recepción del mensaje ya sea de forma oral o escrita introduce variaciones, lo que finalmente genera varios relatos del mismo mensaje, pero, de acuerdo con Spinoza, parecería que los teólogos en sus interpretaciones no tienen en cuenta ninguna de estas dificultades. De esta forma espera liberar a los hombres de la superstición para que puedan participar en política, y para que no sean engañados por el miedo y que caigan en un sometimiento aun peor por ignorancia.

Si bien Spinoza quiere liberar a los hombres del yugo al que son concomitantes las viejas ideas sobre cómo debe interpretarse la Biblia, esta liberación no consiste en la mera sustitución de ideas inadecuadas respecto de las escrituras por otras más racionales. Al promover la comprensión racional de los textos sagrados, y al buscar que los hombres se liberen de las manipulaciones políticas de los teólogos, Spinoza busca promover los afectos activos y positivos en las personas; busca fomentar personas más alegres, menos sometidas por el miedo y la tristeza, más capaces de hacerse causa, y no efecto, de lo que les acontece. Los cuerpos de los hombres libres son diferentes

de los de aquellos que han sido esclavizados; para entender el impulso liberador del proyecto espinozista, es necesario entender su concepción del cuerpo.

5. Cuerpos compuestos y *conatus*

Un cuerpo se define por, y conserva su identidad gracias a, una determinada forma que lo caracteriza (Matheron, 1988), una “cierta relación” en la que los cuerpos componentes comunican sus movimientos. Dicha relación es el mismo *conatus* de cada cuerpo. En efecto, “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (E3P6) y este esfuerzo “no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (E3P7). Es decir, el *conatus* no es una propiedad del cuerpo, sino que es idéntico al cuerpo mismo en cuanto dicho cuerpo es causa de lo que le acontece. Descrito en términos causales, el cuerpo no puede sino ser un proceso que se causa a sí mismo (Zourabichvili, 2002).

Si bien Spinoza rechaza las causas finales (E1A), el carácter autopoietico de los cuerpos permite reintroducir una teleología inmanente; el *conatus* busca metas que él mismo construye (Goodman, 2002). Asimismo, se introduce una dimensión de sentido, en la medida en que lo que acaece se interpreta en referencia a los fines inmanentes en el operar de dicho cuerpo: desde el punto de vista del cosmos, el metano no es ni bueno ni malo, ni agradable ni fétido; pero este aparece como apestoso e indeseable *en relación con la operación del cuerpo humano*, en la medida en que interfiere con su autoproducción.

A través del *conatus*, distinguimos entre las leyes naturales que rigen sistemas más amplios y las leyes particulares que rigen un cuerpo:

[...] Establecemos una providencia universal y otra particular. La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza. La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto que no es considerada como una parte de la naturaleza sino como un todo (KV, I, 5, 2).

Spinoza da agencia causal a los cuerpos particulares sin renunciar al determinismo: ciertas leyes rigen por doquier en la naturaleza, y ciertas leyes (también con poder

causal, y sin ser inconsistentes con las primeras), rigen a los cuerpos particulares y son el resultado de su organización.

Ahora bien, en Spinoza, las leyes más amplias no son sino las leyes internas de operación de un cuerpo más compuesto. Es decir, así como los parásitos que viven en nuestro intestino tienen sus leyes internas pero viven en el contexto de la operación de nuestro intestino; y nuestro intestino en el contexto de la operación de nuestro cuerpo; las leyes naturales más amplias que rigen a todos los cuerpos no son sino las leyes que rigen la operación del cuerpo que reúne a todos los cuerpos descrito en E2P13/L7 de la *Ética* (con E2P13/ se indica el texto sobre los cuerpos que sigue a la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*).

Es decir, hay un anidamiento de sistemas y subsistemas que, teniendo sus propias leyes de operación, deben ajustarse a las del sistema más amplio al que pertenecen:

Todos los miembros del hombre fueron previstos y provistos en cuanto que son partes del ser humano, y esto es la providencia universal. Y la particular es el conato que tiene cada miembro particular, como un todo y no como una parte del hombre, en orden a asegurar y mantener su propio bienestar (KV, I, 5, 2).

Un conatus se encuentra en el tiempo y en el mundo con otros cuerpos que tienen su propia fórmula de autoproducción, que puede contradecir la del primero (el *conatus* del tiburón implica comer peces; el de los peces excluye el que sean comidos). Un cuerpo es *activo* en la medida en que lo que le acontece es producto de su *conatus*; y *pasivo* en la medida en que esto es resultado del *conatus* de otro cuerpo (E3P1D): la cebra es pasiva cuando es comida por el león, y es activa cuando logra escapar.

Un cuerpo, según Spinoza, es libre en la medida en que lo que le acontece es producto de sus propias leyes de funcionamiento internas, y no de las leyes que rigen su entorno. De este modo, la libertad se formula en concordancia con el determinismo y es un concepto que tiene utilidad para el pensamiento ético: la ética no será otra cosa que la consecución de la libertad, entendida como autonomía.

El *conatus*, la afirmación de sí mismo que tiene cada modo, tiene dos aspectos. Por un lado, el cuerpo busca consolidarse en su ser; por otro, busca integrar en su ser más maneras de comportarse, más maneras de ser afectado (Naess, 1975). En efecto, la primera meta se consigue a través de la segunda: en la medida en que un cuerpo

puede obrar y padecer de diversas maneras, en esa medida puede seguir existiendo aunque experimente muchos cambios (E2P13/L4 a E2P13/L7 y E4P38). Dicho de otro modo, habría dos maneras en que el *conatus* se afirma en su ser, que llamaremos *horizontal* y *vertical*. El *conatus horizontal* es la autorepetición: sigue un camino desde el inicio del proceso autoproducente (A) hasta el final, que es el mismo comienzo (A); el *conatus vertical* sería la ampliación de caminos para llegar de A a A, sería la ampliación de maneras en que un *conatus* puede actualizarse (Matheron, 1988).

Esto es lo que se conoce como *crecer*. Es lo que ocurre cuando se aprende una habilidad, o se hace una nueva amistad, o se aprende a vivir en una nueva ciudad. Este tipo de crecimiento requiere un entorno rico y variado (Matheron, 1988), lo cual tiene importantes consecuencias pedagógicas: un entorno pobre y similar a sí mismo produce una vida pobre y similar a sí misma, permite el *conatus* horizontal pero no el vertical.

6. Conocimiento

El aprendizaje, como manifestación del *conatus*, es la afirmación vertical de los cuerpos, el hacerse más complejo un cuerpo en su esfuerzo por afirmarse en su ser. Esta capacidad de ser afectado de más maneras es un aumento en el poder de *obrar*; si un cuerpo admite muchas variaciones internas, por ello mismo puede manipular a los cuerpos exteriores de múltiples maneras (Matheron, 1988). El alma, una idea, no puede tener otras ideas sino *conteniéndolas* (Matheron, 1988). Dicho de otro modo, como el alma es la idea del cuerpo humano y solo es consciente de las afecciones del mismo, dicha alma solo tendrá más ideas en la medida en que tiene más “afecciones no destructivas” (Matheron, 1988, p. 65; E2P14), es decir, maneras de ser del cuerpo en los que la fórmula A-A se verifica por diferentes caminos.

Ahora bien, la variedad de afecciones no garantiza, por sí sola, el conocimiento adecuado ni de nuestro propio cuerpo ni de los cuerpos que lo afectan (aunque es una condición necesaria para el mismo). El alma humana solo conoce el cuerpo en cuanto este es afectado (E2P19), y solo conoce los otros cuerpos en la medida en que afectan al propio. Pero la naturaleza de la afección depende de la naturaleza del cuerpo afectado y del cuerpo afectante (E2P16). Esto es patente cuando metemos en un mismo tazón de agua tibia una mano que ha estado enfriándose y la otra a temperatura ambiente. En la afección misma no hay nada que permita distinguir qué en

ella proviene de la naturaleza de nuestro cuerpo y qué de la del cuerpo afectante, de modo que ni una ni otra se conocen adecuadamente. No conocemos a los cuerpos exteriores en sí mismos sino en su relación con nuestro cuerpo (E2P25). En la medida en que permanecemos en este conocimiento “a partir de las cosas singulares que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado y confuso y sin orden respecto del entendimiento” (E2P40S2), será *conocimiento por experiencia vaga, conocimiento del primer género*.

La amplitud y variedad de experiencias, la afirmación horizontal del *conatus*, será el camino a través del cual se supera este tipo de conocimiento. En la medida en que un cuerpo tiene muchas afecciones simultáneas, es posible que se destaquen ciertos rasgos fijos propios de todas ellas, como una figura sobre un fondo (Matheron, 1988). En efecto, hay ciertos rasgos comunes a todos los cuerpos (por ejemplo, ciertas propiedades de la extensión en cuanto tal) que, por tanto, pueden percibirse de manera clara y sin confusión en las afecciones (E2P38). Volvamos al experimento de meter las manos en agua tibia: una sola experiencia producirá asombro, pero una variedad de experiencias del mismo tipo (con diferentes miembros, enfriando o calentándolos antes de meterlos al agua, etc.), mostrará claramente que la temperatura que percibe un miembro depende de la temperatura a la que se encuentra o, mejor dicho, que lo que se percibe es la diferencia de temperatura.

La autonomía o libertad en el funcionamiento del cuerpo colabora a esta percepción clara. En la medida en que nuestro cuerpo opera autónomamente, en la medida en que lo que le acontece refleja su propio *conatus*, el orden de las afecciones de dicho cuerpo lo reflejará y por tanto podrá percibirse, destacarse como figura del fondo de la secuencia de afecciones (Matheron, 1988). Vemos así cómo el conocimiento requiere de un cuerpo autónomo y múltiple a la vez, y cómo tiene que ver con la afirmación horizontal y vertical del *conatus*. Del segundo género de conocimiento es posible pasar a un tercero, que sería una intuición directa de uno mismo, de las cosas y que vendría siendo una profundización de la autonomía cognitiva (Matheron, 1988).

Las percepciones claras y distintas, las ideas adecuadas, son producto de la actividad del alma humana; en la medida en que las ideas adecuadas engendran ideas adecuadas, el pensamiento deja de estar sometido al azar de los modos exteriores y se conduce por sus propias leyes internas. No obstante, el conocimiento es conocimiento de cosas exteriores a nosotros mismos; por lo tanto, es necesario que sea pasivo en algún sentido. A continuación exploraremos el cambio que hay entre el

Spinoza del *Tratado Breve* (donde se caracteriza al conocimiento como una forma de pasividad), al Spinoza maduro de la *Ética* (en donde el conocimiento es actividad) para proponer que el conocimiento (el *conatus vertical*) consiste en producir nuevas posibilidades de pasividad.

En el *Tratado Breve*, “el entender (aunque la palabra suene a otra cosa) es un puro y simple padecer, es decir, que nuestra alma es modificada de forma que recibe otros modos de pensar que no tenía anteriormente” (KV, II, 15, 5). ¿De qué depende la verdad y la falsedad? Como el entender se concibe como pasividad, el grado de verdad (concordancia con el objeto) y certeza (inmutabilidad de los juicios) depende de qué tan plenamente ha impactado el objeto al sujeto (KV, II, 15, 5). Las opiniones falsas provendrían de una relación parcial con los objetos:

[...] El objeto es la causa de aquello por lo cual se afirma o se niega algo, sea verdadero o falso [...] cuando percibimos algo que proviene del objeto, nos imaginamos que el objeto afirma o niega eso de sí mismo en su totalidad, aunque hayamos percibido muy poco del mismo. Y esto acontece sobre todo en las almas débiles, que, con una ligera acción del objeto en ellas, reciben muy fácilmente un modo o idea, y, fuera de eso, no hay en ellas más afirmación o negación (KV, II, 16, 7).

Esta temprana epistemología espinozista recuerda al viejo relato indio acerca de los ciegos y el elefante: un ejército pasa por un pueblo de ciegos y estos, que no conocen ninguno, piden palparlo; después, los ciegos discuten entre sí pues unos juran que el elefante es grueso, redondo y rugoso como un tronco, otros que es largo y afilado como una espada, etc., cada uno hablando según la parte del elefante que pudo palpar (Shah, 2001).

Este carácter pasivo del conocimiento no se debe abandonar del todo cuando se lee la *Ética*. En ella, la relacionalidad y dependencia respecto a otras cosas es una condición ontológica de toda cosa finita: existir en el orden de la duración es pertenecer a, y depender de, una infinita cadena causal de modos finitos (E1P28); nuestro cuerpo necesita constantemente de una variedad de cuerpos para sostenerse (2P13/Post4) y todo modo finito es superado en poder por algún otro (E4Ax1). Asimismo, la idea de que el alma necesita de modos exteriores para recibir modos de pensar que no tenía anteriormente parece irresistible. Si bien en el Spinoza maduro vemos que las ideas

adecuadas engendran ideas adecuadas, el principio de razón suficiente parece exigir el influjo de un modo externo sobre el alma, para que en esta se produzca una idea nueva, que no sea derivable deductivamente de ideas preexistentes.

Por otro lado, es claro que en la *Ética* el entender no es un “puro y simple padecer”, es decir, que la naturaleza del sujeto que es afectado por el objeto no afecte el entender. En la *Ética*, la idea de una afección implica tanto la naturaleza del cuerpo afectado como la del afectante (E2P16; recordemos el ejemplo de meter una mano fría y una caliente en el mismo tazón de agua tibia), por lo que no es solo la parcialidad con la que nos afecta el objeto lo que distorsiona su recepción, sino también el carácter mixto inherente a toda afección. Lo que falta en el *Tratado Breve* es el concepto de nociones comunes, mediante las cuales el entendimiento puede generar y organizar ideas no según el orden externo y aleatorio de las afecciones producidas por los cuerpos exteriores, sino según un orden producto derivado de su propio *conatus*.

En términos más generales, el joven Spinoza no entiende que el conocimiento es tanto acomodación como asimilación; esto es, que las ideas no son “algo mudo como una pintura sobre lienzo” (E2P43S) sino que interactúan entre sí, y se excluyen cuando no son coherentes entre sí (E3P5), de modo que las nuevas ideas se introducen y acomodan a un marco preexistente. La idea de la falsedad como parcialidad se conserva en el Spinoza maduro, pero con una modificación importante; la percepción parcial de un objeto no depende de que nos haya impactado plena o parcialmente, sino de que *nosotros* lo podamos concebir en todas sus relaciones. Pensemos en la carta a Oldenburg en la que Spinoza rechaza burlarse de la guerra o considerarla absurda:

[...] No pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que solo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que solo percibo de forma parcial e inexacta [...] me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas (EP30, 166).

Con estas ideas en mente, pasamos a argumentar que el conocimiento en Spinoza tiene los aspectos de asimilación y acomodación, de actividad y pasividad.

7. Pasividad y actividad

En su *Ética de la hospitalidad*, Innerarity plantea que hay virtudes de la pasividad, de la recepción de lo ajeno. Parte, contra cierta tradición de la modernidad, de la idea de que la pasividad es parte constitutiva de la existencia, de que nuestro estar en el mundo tiene “la estructura de la recepción y el encuentro” (2001, p. 17). Esto, no solo porque somos finitos sino porque necesitamos y gozamos de *bienes relacionales*, esto es, en actividades que nos involucran con los otros y lo otro (Innerarity, 2001, p. 128). Es precisamente de nuestro carácter relacional que se sigue nuestra fragilidad: si no comiéramos no estaríamos expuestos a la indigestión, si no amáramos, no sufriríamos nunca decepciones. Necesitamos de lo ajeno porque es una fuente de riqueza; nos proporciona la variedad con la que corregimos y ampliamos nuestras miras (Innerarity, 2001); sin la visita de huéspedes, de elementos nuevos que quiebren nuestros esquemas coherentes, la vida no sería sino una “tautología autista” (Innerarity, 2001, p. 84) (o, según lo que venimos diciendo, *conatus* exclusivamente horizontal). A partir de estas ideas, Innerarity postula la liberalidad como una virtud, consistente en la “acomodación productiva de la diversidad” (2001, p. 40).

¿Qué implica hacer de la pasividad una virtud? En primer lugar, que es posible hacerlo bien o mal. De esto se sigue que se trata de una pasividad con un aspecto activo, que la liberalidad es la acción de hacerse pasivo; por ejemplo, de disponerse a aprender de otras culturas dejando atrás prejuicios, o de aprender a vivir una nueva situación en la vida, como la llegada de un recién nacido o de la vejez. A esta recepción activa de lo ajeno la llamaremos *pasividad activa*. En lo que sigue mostraremos que el conocimiento en Spinoza es una clase de pasividad activa.

En primer lugar, encontramos en Spinoza la idea de lo extraño como fuente de riqueza: “[...] Si usamos correctamente nuestra razón, no podemos tener ningún odio ni aversión hacia cosa alguna, ya que, de hacerlo así, nos privamos de la perfección que existe en toda cosa” (KV II, 6, 6). No solo es lo extraño necesario para el conocimiento de lo extraño, sino que es también necesario para el conocimiento de lo propio: para poder arribar a las nociones comunes, es necesario un *stock* amplio y variado de afecciones en las que las podamos distinguir; ahora bien, es solo a través de estas que podemos llegar a tener una idea adecuada de nuestra propia naturaleza, al deslindar, en nuestros afectos, aquello que es propio de aquello que

es ajeno (Matheron, 1988). Necesitamos, pues, ser afectados por el mundo exterior para poder conocer activamente; nuestra acción siempre ocurre sobre un fondo de pasividad (Naess, 1975).

En el primer género de conocimiento, nuestra pasividad es mayor que en el segundo y el tercero: la secuencia de nuestras ideas está determinada principalmente por el orden en que los eventos exteriores nos afectan y por las relaciones accidentales de asociación entre nuestros afectos, por contigüidad o similitud (E2P17 y E2P18). Ahora bien, nos hacemos más activos en el segundo y tercer género de conocimiento porque la secuencia de nuestras ideas es producto de nuestra propia actividad cognitiva. Esto quiere decir que *asimilamos* los nuevos afectos en un esquema de coherencia que construimos. Si dicho esquema ha de dar cuenta realmente del mundo, y si es capaz de hacerse más rico, debe ser un esquema que pueda ser modificado por los nuevos afectos: es decir, debe ser un esquema en permanente construcción. Los nuevos afectos que tenemos son puestos en relación con una red de ideas preexistentes; pero dicha red cambia con cada nueva idea que ingresa (hay tanto asimilación como acomodación). Así pues, el conocimiento del segundo y tercer género es asimilable al *conatus* vertical: se trata de la complejización de una estructura para admitir más variaciones. Es así como el cuerpo se hace capaz de ser afectado de más maneras y se hace más poderoso y con un campo de conciencia mayor (E4P38). La pasividad activa es la transformación (activa) de nuestro cuerpo para hacernos capaces de más formas de pasividad.

¿Qué implica esta pasividad ampliada? Como la experiencia de un cuerpo depende de su capacidad para ser afectado, al ampliar la pasividad la experiencia se hace más rica; nos hacemos capaces de percibir más y de entrar en relación con más cosas (Deleuze, 2009). Al aprender a apreciar una nueva clase de música (por ejemplo, alguien criado en la música de occidente que comienza a entender la música árabe), debe dejarse afectar por los nuevos ritmos y melodías hasta que pueda comprenderlos activamente: el premio que recibe es que ahora es capaz de disfrutar más clases de música. Quien escala una roca, debe seguir el camino indicado por la roca misma; para dominarla debe someterse a ella. Quien baila solo, está más plenamente en control de sus movimientos que quien baila con una pareja, pero se pierde del gozo de bailar con ella.

8. Autorrealización

Con el término autorrealización Naess (1975) quiere englobar, en los aspectos cognitivos, afectivos y conativos, el progresivo hacerse más causa que efecto que describe Spinoza. Desde el punto de vista de los afectos, la autorrealización será la consecución del regocijo como afecto activo, ayudada ocasionalmente por el placer y el dolor. Hay que anotar que la alegría es un *aumento* en el poder de obrar (no el mantenimiento de un nivel alto); luego quien está en el camino de la autorrealización está cambiando permanentemente, buscando nuevos horizontes y nuevas relaciones. Desde el punto de vista de la autonomía, esta autorrealización consistirá en un progresivo ser causa de lo que me acontece, es decir, ser en mí mismo en lugar de ser en otro; recuperamos, en este sentido espinozista, el término *alienación* (Naess, 1975).

En cuanto a nuestra constitución, la autorrealización significa el desarrollo de cuerpos y mentes a la vez más complejos y más integrados. Nuestro poder de obrar depende de la amplitud vertical de nuestro *conatus*, siempre y cuando la diversidad no amenace nuestra coherencia interna (que sería equivalente a nuestro grado de alienación); es decir, en cuanto las transformaciones que suframos no sean destructivas (Matheron, 1988, p. 58; ver Bula 2010). El poder de obrar de un cuerpo se define por su grado de complejidad y su grado de autonomía (Matheron, 1988); ahora bien, estas dos variables no son independientes: si bien el exceso de acomodación de lo ajeno puede producir alienación, es precisamente a través de la afirmación vertical que podemos preservar nuestra autonomía en ambientes diversos y cambiantes.

Con esto llegamos a un nuevo aspecto de la autorrealización: la relacionalidad. A medida que nos hacemos más, aumenta nuestro poder de crear cuerpos de orden superior con otros cuerpos, esto es, de establecer con ellos relaciones simbióticas mutuamente beneficiosas. En la medida en que un cuerpo es simple, es conflictivo: en efecto, en la medida en que solo tiene pocas formas de existir, las novedades y diferencias en su entorno aparecen como amenazas a su supervivencia (Matheron, 1988). Por el contrario, un cuerpo complejo puede asimilar y acomodar el funcionamiento de muchos otros cuerpos. Este proceso es racional y conducente a la alegría debido a la altísima utilidad que tienen los hombres para los hombres (E4A, ver Bula 2012). En el plano del conocimiento, esto tiene que ver con una visión más cosmopolita y más compatible con la visión de otros seres humanos. En efecto, en la medida en que logro mi autorrealización logro conocer el universo con mayor exactitud, esto es,

interiorizar el universo al reconstruir mentalmente su orden (Matheron, 1988). En esta medida, mis ideas no serán producto del orden aleatorio de mis afecciones particulares sino de un orden objetivo que puedo, por tanto, compartir con otros (E4P30, E4P35): turco y griego se diferencian en las idiosincrasias de su historicidad, pero tienen ideas similares en la medida en que estas reproduzcan el orden del universo.

Entonces, los cuerpos complejos capaces de acomodar y asimilar otros cuerpos forman *multitudes* cohesionadas en las que no se disminuye el poder ni la individualidad de los miembros; los cuerpos simples deben ser cohesionados coactivamente formando una *masa*. La democracia de la que habla Negri (2000) es la democracia de cuerpos complejos, capaces de relacionarse simbióticamente con muchas clases de cuerpos diferentes. La formación espinozista sería, pues, una formación para este tipo de sociedad.

9. Una idea de educación en Spinoza

En esta sección queremos dar una idea general de lo que sería una práctica educativa acorde con la idea de formación que hemos expuesto en Spinoza. Para ello, queremos vincular un tema ontológico en Spinoza, las esencias singulares con la educación. La esencia de una cosa no es nada distinto que su *conatus*, que le pertenece de manera exclusiva en cuanto se trata de un proceso con una historicidad particular; cada cosa, pues, debe entenderse a partir de su propia esencia y no a partir de esencias universales, que no son sino la muestra de nuestra ignorancia (E2P40S1). Es decir que se debe abandonar la idea de que una cosa es perfecta en la medida en que concuerda con un modelo prefijado o una clase:

[Quienes] han formado ideas universales [...] opinan que las cosas particulares, para ser perfectas, deben concordar unas con otras. [...] Nosotros, en cambio, hemos considerado esto en ellos como ignorancia, ya que todas las cosas particulares y solo ellas tienen causa, y no las generales que no son nada.

Dios solo es, pues, causa y provisor de las cosas particulares, y, por tanto, si las cosas particulares deben concordar con otra naturaleza, no podrán concordar con la suya propia, y, por consiguiente, no son lo que verdaderamente son [...] (KV, I, 6, 7).

En la correspondencia entre Blyjenbergh y Spinoza, el primero le presenta al segundo la dificultad de que el determinismo implicaría adscribir a Dios la autoría del mal y del pecado. La respuesta de Spinoza es que el pecado es un ente de razón, producto de que juzgamos los particulares comparándolos con un universal al que imaginamos que se deben ajustar (EP19, p. 92); estrictamente, el mal no sería si no una privación de la cosa misma: “¿Cuál fue [...] el crimen de Nerón? Simplemente que con dicha acción él demostró que era ingrato, inmisericorde y desobediente” (Ep23, p. 147), es decir, no es que hubiera algo así como una maldad positiva en Nerón, sino que le faltaron gratitud, misericordia y obediencia. La perfección de una cosa no se mide en relación con algún rasero sino con su propia afirmación en el ser (Naess, 1975).

La práctica pedagógica actual toma la posición contraria: las instituciones educativas, en su proyecto educativo, deben explicitar la clase de egresado que se supone que producen, en una formulación que rezan por lo general así: “Nuestros egresados serán seres con características X, Y y Z”, y nunca así: “Nuestros egresados avanzarán en su autorrealización hacia maneras de ser más amplias y poderosas, cada uno según su propia esencia, y con los valores y saberes que el proceso de autorrealización de cada uno haya producido”.

Llamaremos *empoderamiento* al fomento de la autorrealización de cada esencia individual, y lo distinguiremos del *adiestramiento* que consistiría en el esfuerzo por acercar a cada individuo a un modelo prefijado (que puede ser más o menos conducente a la autorrealización, pero solo de forma accidental). La diferencia entre uno y otro se mostraría en la resistencia que muestran los individuos frente a los mecanismos de manipulación social, lo que Aloni llama *soberanía* (2008, p. 537).

Una educación espinozista estaría necesariamente ligada al proyecto político de este pensador, esto es, a un proyecto de democracia entendida como gobierno no mediado de la multitud empoderada (Negri, 2000); en el que la ciudadanía no sería derecho a la representación sino, directamente, magistratura de cada ciudadano (Negri, 2000). Para esto habría que crear máquinas no-triviales, capaces de generar respuestas nuevas, en lugar de producir aquellas para las que han sido programadas. Esto implicaría, en contravía de discursos elitistas y dirigistas, confiar profundamente en los educandos y confiarles su destino; implicaría una forma de amor.

10. Amor

El aspecto pasivo del conocimiento que hemos rescatado en Spinoza es crucial para pensar una educación amorosa y no patriarcal. Se trata de una disposición tanto a dar como a recibir; una disposición que sabe que solo crezco, que solo aumento mis posibilidades de obrar, en la medida en que aprendo a ser afectado por lo ajeno. En palabras de Freire (1977): “No hay diálogo si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres. No es posible la pronunciación del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda” (p. 102). En esta disposición de dar y recibir, de mutua erotización, nos hacemos individuos en un sentido radical (Vargas, 2013). He aquí un humanismo como amor a lo humano; no se trata de la exaltación de algún ideal de humanidad sino de amor a lo humano como *posibilidad, multiplicidad y alteridad enriquecedora*.

Referencias

- Aloni, N. (2008). Spinoza as educador: From eudaimonistic ethics to an empowering and liberating pedagogy. *Educational Philosophy and Theory*, 40(4), 531-544.
- Arendt, H. (2005). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Beeman, C., y Blenkinsop, S. (2008). Might diversity also be ontological? Considering Heidegger, Spinoza and indigeneity in educative practice. *Encounters on Education*, 9, (pp. 95-107).
- Bula, G. (2010). Diversidad y cohesión: arte, ecosistema, sociedades. *Polisemia*, 10, (pp. 53-61).
- Bula, G. (2012). Spinoza, empoderamiento y ética de la composición. *Universitas Philosophica*, 58.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. México: Siglo veintiuno editores.
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza, filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Freire, P. (1977). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Fuller, S. (2006). The public intellectual as agent of justice: In search of a regime. *Philosophy and Rhetoric*, 39(2), 147-156.
- Goodman, L. (2002). What does Spinoza's Ethics contribute to jewish philosophy? In H. Ravven y L. Goodman (Eds.). *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. New York: Suny.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Innerarity, D. (2001). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península.
- Klajnman, A. (2009). Vraie méthode et interpretation de l'Écriture chez Spinoza. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 62, (pp. 205-225). doi: 10.3917/rmm.092.0205
- Lévy, P. (1997). *Collective intelligence*. New York: Plenum.
- López, P. (2010). Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault. *CSIC: hacer vivir, dejar morir. Biopolítica*

y capitalismo. Madrid. Recuperado de http://eprints.ucm.es/14099/1/BIOPOLITICA__Pablo_L%C3%B3pez_%C3%81lvarez.pdf

- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- Nadler, S. (2013). *A book forged in hell*. Princeton: Princeton University Press.
- Naess, A. (1975). *Freedom, emotion and self-subsistence*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Negri, T. (2000). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- Shah, I. (2001). *Los cien cuentos de la sabiduría sufi*. Bogotá: EDAF.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1999a). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2003). *Tratado Teológico Político*. En A. Domínguez (Trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado Político*. En A. Domínguez (Trad.). Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (1947). How to study Spinoza's "theological-political treatise". *American Academy for Jewish Research*, 17, (pp. 19-131).
- Vargas, G. (mayo, 2013). *Carne e individuación: la deconstrucción fenomenológica del patriarcalismo*. Cátedra doctoral, Universidad Pedagógica Nacional. Recuperado de <http://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/04/carne-e-individuacionic3acn-1.pdf>
- Von Foerster, H. (1991). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Zourabichvili, F. (2002). *Spinoza: Une physique de la pensée*. Paris: PUF.