

Intuición intelectual y beatitud en la filosofía de Spinoza. Reflexiones sobre la posibilidad de una destinación humana

*Natalia Sabater**

Resumen

A diferencia de otros pensadores que han comprendido la filosofía como una manera de morir, como una preparación ante la finitud y el fin de la existencia, Spinoza la concibe como una manera de vivir. Su propuesta filosófica entraña una llamada a devenir activos, a ser felices y libres, a gobernarnos a nosotros mismos obedeciendo la ley del bien común, y gozar de ello junto con nuestros semejantes. En este sentido, nos proponemos en el presente trabajo abordar el proyecto ético que caracteriza el sistema spinozista con el fin de brindar una comprensión de aquello que el filósofo considera como el más alto bien, como la máxima beatitud. Y sostendremos que un estudio del proyecto spinoziano bajo esta clave de lectura permite ofrecer lineamientos para concebir la posibilidad de una destinación humana en el marco de su pensamiento, entendida como el goce de aquel estado de beatitud y libertad postulado en la *Ética*, estado que es posible conquistar en la duración, en vistas al cual se debe trabajar, hacia el cual dirigir los propios deseos. Nuestra hipótesis será, entonces, que a partir de un análisis de las nociones de intuición intelectual y beatitud es posible pensar en un destino para los hombres en la filosofía de Spinoza, destino que es menester comprender de una manera particular, vinculado precisamente a la tarea ética que su sistema propone.

Palabras clave: libertad – bien supremo – virtud – intuición intelectual – beatitud

Abstract

Unlike other thinkers who have understood philosophy as a way of dying, as a preparation for finitude and the end of existence, Spinoza conceives it as a way of life. His philosophical proposal entails a call to become active, to be happy and free, to govern ourselves obeying the law of the common good, and to enjoy it together with our fellowmen. In this sense, we propose in the present work to address the ethical project that characterizes the Spinozist system in order to provide an understanding of what the philosopher considers to be the highest good, such as maximum bliss. And we will sustain that a study of the Spinozian project under this reading key allows us to offer guidelines for conceiving the possibility of a human destination within the framework of its thought, understood as the enjoyment of that state of bliss and freedom postulated in Ethics, a state that is possible to conquer in the duration, in view of which one must work, towards which to direct one's desires. Our hypothesis will be, then, that from an analysis of the notions of intellectual intuition and bliss it is possible to think of a destiny for men in Spinoza's philosophy, a destiny that must be understood in a particular way, linked to the task ethics that your system proposes.

Keywords: freedom – supreme good – virtue – intellectual intuition – beatitude

A diferencia de otros pensadores que han comprendido la filosofía como una manera de morir, como una preparación ante la finitud y el fin de la existencia, Spinoza la concibe como una manera de vivir (Tatián, 2009, p. 53).¹ Su propuesta filosófica entraña una llamada a devenir activos, a ser felices y libres, a gobernarnos a nosotros mismos obedeciendo la ley del bien común, y gozar de ello junto con nuestros semejantes. En el sistema spinozista, el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte pues su sabiduría es una meditación sobre la vida,² desea obrar, ser plenamente, a partir de comprender su naturaleza y la de todas las cosas. Así, la propuesta de este pensador involucra el desafío de maximizar nuestra potencia de existir, volviéndonos causa de nosotros mismos, de nuestras acciones, de las interacciones que entablamos con aquello que nos rodea. Nos insta a lograr una buena vida, una vida de relaciones beneficiosas, que se desarrolle en armonía con los demás hombres, permitiendo el goce de una alegría suprema. De hecho, esta intención ética de exhortar a los hombres a dejar atrás el padecimiento, de mostrar el periplo hacia la felicidad (De Dijn, 1996, pp. 9-10), atraviesa gran parte del sistema de Spinoza, constituyendo un eje central de su pensamiento.

En ese sentido, el objetivo de las siguientes páginas es abordar el proyecto ético que caracteriza el sistema spinozista con el fin de brindar una comprensión de aquello que el filósofo considera como el más alto bien, como la máxima beatitud. Nos proponemos iluminar la apuesta que Spinoza lleva a cabo en la Quinta Parte de su *Ética* -obra magna en donde se despliega su ontología- por guiar a sus semejantes hacia una realización plena de su ser, por marcar el camino conducente a la libertad, que modificará radicalmente las condiciones de existencia de los individuos. Y sostendremos que un estudio del proyecto spinoziano, de su concepción respecto del sumo bien, bajo esta clave de lectura permite ofrecer lineamientos para concebir la posibilidad de una destinación humana en el marco de su pensamiento, entendida como el goce de aquel estado de beatitud y libertad postulado en su *Ética*, estado que es posible conquistar en la duración, en vistas al cual se debe trabajar, hacia el cual dirigir los propios deseos.³ Nuestra hipótesis será, entonces, que a partir de un análisis de las nociones de *intuición intelectual* y *beatitud* es posible pensar en un destino para los hombres en la filosofía de Spinoza, destino que es menester comprender de una manera particular, vinculado precisamente a la tarea ética que su sistema propone.

Este intento de concebir una destinación humana en el marco del determinismo spinozista puede parecer, en principio, problemático. Principalmente porque esta noción

¹ Tatián señala que, en este aspecto, Spinoza rompe con una tradición que se remonta a Platón y que considera a la filosofía como una forma de aprender a morir (en ella incluye a los estoicos, quienes afirmaban que la filosofía es “un comentario de la muerte”; a Montaigne, para quien la filosofía es prepararse para morir; a Hegel, que sostiene que la muerte es la negatividad máxima, que libera al espíritu encerrado en la naturaleza; y también a Heidegger y su manera de concebir al hombre como un “ser para la muerte”).

² EIV67. [Citaré esta obra según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, Baruch. (2009) *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza].

³ Esta lectura respecto de la posibilidad de concebir una destinación humana en el sistema spinozista fue desarrollada y trabajada en profundidad en mi Tesis de Licenciatura titulada “Sobre la posibilidad de un destino en la filosofía de Spinoza: una interpretación de su proyecto ético”, que se encuentra en vías de publicación.

suele asociarse a una búsqueda teleológica, a la persecución de un fin exterior -concepción finalista que el filósofo critica- y también a la idea de una misión que se les impondría alcanzar a los individuos, al cumplimiento de un mandato divino. Como es sabido, Spinoza critica la noción de causa final o finalidad por basarse ésta en la ignorancia humana de la causa real y verdadera de las cosas. Esta causa -que para él es primera, eficiente, inmanente- obra por la sola necesidad de su naturaleza y no en razón de un fin, se despliega con una necesidad eterna y con suprema perfección.⁴ Por consiguiente, la supuesta causalidad final no es nada más que el simple apetito humano considerado como el principio de alguna cosa.⁵ Hablar de un destino en el marco de este sistema implicará concebirlo, entonces, como algo inmanente, como un fin que es puesto por la propia esencia, entendida como esfuerzo por perseverar en el ser. No supone *dirigirse hacia* sino que implica un *desde*, funciona como algo constitutivo y primero. El goce de la beatitud, que aquí identificaremos con la realización de la destinación, no será resultado de un proceso sino origen y fundamento del mismo y no supondrá, por eso, heteronomía alguna. El alcance del bien supremo representará, como veremos, el sumo perfeccionamiento del alma y del cuerpo, tendrá que ver con la maximización de la potencia de obrar y, por ello, estará en relación directa con nuestro esfuerzo por perseverar en el ser, vinculándose a la dinámica de nuestra propia esencia, razón primera que nos impulsa a buscarlo. Una noción de destino en la filosofía de Spinoza puede construirse, para nosotros, en la medida en que se dan por tierra aquellos prejuicios finalistas, a la vez que se desestructura y rebate la idea de una destinación como misión a cumplir, como mandato o vocación divina. Estará vinculada, en cambio, al camino para abandonar aquel mundo de sombras y opiniones constituido a partir de la presentación fortuita de las cosas; se relacionará con la posibilidad de ascender al conocimiento de lo eterno, se construirá en función del acceso de los hombres a un saber real y verdadero, adecuado, de las causas, de las leyes de la Naturaleza, de la esencia de la sustancia. Supondrá, desde una perspectiva ética, el desafío de lograr que la inmanencia pueda ser expresada, conocida, puesta en práctica. Así entendido, creemos que es posible delinear un destino en la filosofía de Spinoza. Y consideramos que abordar su exhortación a conquistar la libertad desde dicha perspectiva representa una aproximación, una clave de lectura que hace posible comprender cabalmente la tarea implicada en su proyecto ético. Es con este objetivo que nos abocaremos, a continuación, a un análisis de los conceptos de *intuición intelectual* y de *beatitud*.

La Quinta Parte de la *Ética* es el momento final que concluye esta gran obra en donde se despliega la ontología de Spinoza y es el lugar que el filósofo elige para ofrecer su respuesta a problemáticas fundamentales que proporcionan el núcleo conceptual clave de su pensamiento ético. El problema de la libertad, el de la felicidad y el del supremo alcance de la razón, que no habían recibido previamente un tratamiento exhaustivo, son recuperados y profundizados en esta última parte, con el peso que supone el desenvolvimiento de la estructura metafísica llevado a cabo. En principio, es necesario

⁴ El Apéndice (pp. 95 a 105 de la edición de Alianza).

⁵ EIV Prefacio (pp. 283 a 288 de la edición de Alianza).

reparar en el título que el filósofo da a esta sección: “Del poder del entendimiento o de la libertad humana”. Éste adelanta la profunda ligazón que se establecerá entre ambas nociones, aquí identificadas, que se presentan como dos aspectos, dos maneras de comprender lo mismo. Spinoza afirma:

Paso, por fin, a esta última Parte de la Ética, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella. En esta parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad.⁶

Este pasaje muestra el entrelazamiento íntimo de dichos conceptos que serán el eje para comprender el destino que, a nuestro criterio, implica el sistema spinozista. Así, ya es posible vislumbrar que la libertad del hombre irá de la mano con el poder de su razón, y que el hecho de alcanzarla entrañará la felicidad. El conocimiento de lo absoluto, el despliegue máximo de la razón, que estará acompañado por (y representará el acceso a) la felicidad, implicará la única forma de libertad posible para los hombres, aquella que radica en el conocimiento de la necesidad misma. Como señala Pierre Macherey (1998, p. 27), en esta parte final se aborda una de las cuestiones éticas fundamentales de la filosofía: la reconciliación entre lo racional y lo afectivo. Spinoza se aboca a este examen con el objeto de encontrar aquellas prácticas que serán capaces de abrir los caminos, las vías de la libertad. Para ello es esencial descifrar la manera de hacer prevalecer la potencia de la razón sobre las fuerzas alienantes del juego espontáneo de los afectos y, así, transitar desde la servidumbre hacia la liberación (Macherey, 1998, pp. 29-30). Es por eso que lo primero que se lleva a cabo es un análisis de aquello que el entendimiento puede hacer para sustraerse de los inconvenientes de una vida afectiva ligada a la pasión, para hallar el remedio contra el influjo de los afectos. Este periplo de conocimiento que al alma le cabe transitar para comprenderse a sí misma y a la totalidad que la contiene, de hacerlo, le deparará no sólo el desarrollo sumo de su potencia, sino también, como veremos, el saber de su unidad con el todo, con la realidad en su conjunto, el conocerse como formando parte del Ser supremo y asimilar, desde un punto de vista de la eternidad, la lógica intrínseca de la Naturaleza (Macherey, 1998, p. 27).

Comencemos, pues, considerando qué es lo que el alma puede contra los afectos. Para Spinoza, a diferencia de lo que sostienen otros filósofos, los hombres nunca podrán tener un imperio absoluto sobre ellos, nunca podrán sustraerse del universo afectivo, pues éste es parte de su naturaleza, los constituye.⁷ A pesar de ello, si bien no es posible declarar

⁶ EV Prefacio (p. 383 de la edición de Alianza).

⁷ Esta posición, como señala el mismo Spinoza en su Prefacio a la Quinta Parte, se opone a aquello que sostuvieron los estoicos en la Antigüedad y también su maestro Descartes, fundador del pensamiento Moderno, quienes defendían la posibilidad de desarrollar un control absoluto y total sobre las pasiones. Dicha concepción recorre la historia de la filosofía y se basa en la idea de una supremacía del alma sobre su cuerpo, de una superioridad de lo espiritual que lograría imponerse sobre lo material. En el marco del sistema spinozista, como sabemos, no es posible argumentar una potestad o control del alma sobre el cuerpo porque el filósofo se ocupó de explicar el paralelismo que existe entre ellos, que no son dos cosas diferentes, separadas, sino que son la misma cosa expresada desde dos perspectivas, desde dos atributos. No se trataría, entonces, de reprimir las

un control total sobre las pasiones, sí existen maneras de neutralizarlas, formas de evitar el impacto de sus consecuencias negativas sobre la vida. La potencia de la razón, su rol terapéutico, su lugar primordial en la ética spinoziana, entran en juego en esta Parte, en donde se aborda dicha capacidad de acción y en donde se despliega la posibilidad de acceder a la verdadera beatitud. En principio, se afirma que la razón puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior de los mismos que es imaginada confusamente. Y, de hacerlo, modera de ese modo las pasiones asociadas a dicha causa. Spinoza argumenta que en la medida en que el entendimiento separa una emoción del ánimo del pensamiento de una causa exterior y la une a otros pensamientos, el amor y el odio hacia las causas exteriores resultan destruidos.⁸ Esto es así pues el amor y el odio, que brotan de aquellas cosas con las que el cuerpo interactúa, afectan al individuo en tanto están vinculados con esas causas externas, razón por la cual, si logramos desligarlos de ellas, se suprimen, junto con las fluctuaciones de ánimo que conllevan.

Estas pasiones, entonces, que están basadas en ideas confusas, en un conocimiento imaginativo, inadecuado, dejan de ser tales cuando nos formamos una idea clara y distinta de ellas,⁹ cuando las conocemos adecuadamente. Spinoza afirma que el alma humana, a través de la razón, puede formar un concepto claro y distinto de todas las afecciones del cuerpo¹⁰ y, por ende, también de los afectos, que son ideas de aquellas afecciones que entrañan un aumento o disminución de la potencia de obrar. De esta manera, “cada cual tiene el poder -si no absoluto, al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos”.¹¹ Esto no quiere decir, sin embargo, que los hombres puedan deshacerse definitivamente de los vaivenes de la vida afectiva, que puedan erradicar el plano pasional. En tanto seres finitos, en tanto modificaciones de la sustancia, los individuos siempre estarán atravesados por los afectos, determinados por la imaginación, por sus ideas inadecuadas y, en mayor o menor medida, resultarán sometidos a las fluctuaciones que aquellos entrañan. Lo que es posible y necesario es comprenderlos, dilucidar sus verdaderas causas para moderar los efectos negativos que ocasionan en la vida humana, realizar una utilización racional de los mismos;¹² cuando la razón conoce adecuadamente un afecto,

pasiones, de inhibir las acciones del cuerpo, en función de dar lugar a un beneficio del alma, como ocurre en el pensamiento cartesiano, en el que cuando el cuerpo actúa el alma padece y viceversa. Para Spinoza, el aumento de la potencia se da paralelamente tanto en el cuerpo como en el alma; y si es necesario moderar las consecuencias negativas de los afectos, lo es porque suponen una disminución tanto en la potencia de afectar y ser afectado como en la de pensar. Así, Spinoza no apuntará a defender una superioridad del alma sino a mostrar en qué medida un conocimiento adecuado de las mismas afecciones del cuerpo y de los afectos nos conduce a un menor padecimiento y conlleva un aumento de nuestra potencia. De esta manera, se desembaraza de las dificultades que supone afirmar un dominio definitivo sobre los afectos, pero, por otro lado, propone una salida racionalista al problema, una manera de que la razón neutralice los perjuicios que las pasiones ocasionan, que redundará en un beneficio para el cuerpo y para el alma.

⁸ EV2 (p. 389 de la edición de Alianza).

⁹ EV3 (p. 389 de la edición de Alianza).

¹⁰ EV4 (p. 390 de la edición de Alianza).

¹¹ EV4 (p. 390 de la edición de Alianza).

¹² El concepto de “utilización racional” de los afectos es usado por Vidal Peña en la nota al pie número 5 de su traducción y comentario a la *Ética*, Quinta Parte, p. 389 de la edición de Alianza. Allí señala que el conocimiento de una pasión no implica la supresión de ésta, sino que se trata de que el afecto mismo impulse una conducta racional.

cuando enseña su verdadero origen, el influjo que éste solía tener sobre un individuo ya no es tal, pues se desarmen las relaciones imaginativas que lo sostenían y se accede a una comprensión cierta, completa de él. Por otro lado, el alma que alcanza, en este proceso de conocimiento, las verdaderas causas, pasa a un estado de mayor perfección, aumenta su potencia y, por ello, se alegra, experimenta afectos vinculados con las ideas adecuadas de la razón, de los cuales se reconoce a sí misma como causa y que no implican, entonces, un padecer sino un obrar. Así, en el primer tramo de esta Quinta Parte, que abarca desde la proposición 1 hasta la 20, Spinoza expone la solución primaria para moderar, para controlar las pasiones: se trata de los lineamientos para un avance progresivo del alma sobre los afectos en busca de un conocimiento claro y distinto de ellos y de sí misma. A partir de lo cual se muestra que, de seguirse este proceso, brotarán afectos activos que no conducirán ya al padecimiento sino a la acción, que tendrán una fuerza mayor respecto de aquellos basados en las ideas de la imaginación y que, en tanto el alma entienda las cosas como necesarias, implicarán un mayor poder de ella sobre las pasiones.¹³ Es posible de esta manera, ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento y, a partir de allí, tomar control de la vida afectiva y ajustarla a la legalidad propia del intelecto (Macherey, 1998, p. 49-51).

Ésta, sin embargo, es una primera forma de evitar ciertas consecuencias negativas de las pasiones pero no representa el último recurso para el goce definitivo de la felicidad. En este momento en el que Spinoza explica el despliegue de la potencia del alma (su poder de conocer, de acceder a las verdaderas causas y, así, disminuir su padecimiento), pareciera adoptarse un punto de reflexión ligado al ámbito de la duración. El individuo es considerado en función de su potencia actual de perseverar en el ser, en función de los vaivenes que sufre mientras existe; es analizado en su relación con los otros, a partir de las maneras en que afecta y es afectado. Y aquel saber al que el filósofo se refiere como el que brindará la posibilidad de moderar las pasiones es el de la razón, vinculado a las nociones comunes, a las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. A partir de la proposición 21, en cambio, la reflexión se desplaza hacia el plano de la eternidad. Se considera la esencia formal del individuo, comprendida eternamente en los atributos de Dios. Ese pasaje a un análisis desde otra perspectiva ontológica trae consigo una concepción diferente de la afectividad, según la cual los hombres ya no están sujetos a la fluctuación pasional de su ánimo, en la cual ya no existe un vínculo con las ideas de la imaginación, sino con las esencias. El ascenso a una destinación genuinamente humana comienza, entonces, para nosotros, cuando Spinoza se aboca a esta consideración, cuando trata, por primera y única vez en la obra, del tercer género de conocimiento, de la intuición, que otorga un saber sobre lo absoluto. Así, mientras que el primer momento de esta Quinta Parte tiene que ver con los remedios de la razón contra los afectos, con aquello que la mayoría de los hombres puede poner en práctica para evitar las consecuencias negativas de la pasión, este segundo momento despliega los pasos que, de seguirse, permitirían cambiar de manera radical y definitiva la vida de los individuos, conduciéndolos a un estado de suma perfección y alegría,

¹³ EV6 (p. 392 de la edición de Alianza).

esto es, a aquello que nosotros entendemos como su verdadero destino. En ese sentido, se retorna, de alguna manera, en un movimiento circular, a la perspectiva de lo absoluto, de lo eterno, propia de la Primera Parte de la *Ética*. Se introduce la posibilidad de acceder a la eternidad desde el devenir del tiempo, desde la duración; y ello entraña una explicitación de la inmanencia del sistema, una afirmación de la unión de aquellos dos ámbitos, dos modos del ser.¹⁴

A partir de la proposición 21 de esta Quinta Parte Spinoza aborda, como mencionábamos, el tercer género de conocimiento. En principio, se pone de manifiesto un elemento fundamental que el lector de la *Ética* ya puede adelantar pero que no había sido enunciado previamente: el alma sólo imagina, sólo puede tener recuerdos, una memoria propia, en la medida en que dura el cuerpo.¹⁵ Esto implica que la identidad personal de los individuos, sus experiencias, sus creencias y opiniones, vinculadas a la imaginación, están ligadas a su duración, a su existencia material finita, se han constituido a través de sus interacciones con las otras cosas, a partir de las huellas, de los vestigios que estas afecciones dejan en el alma, pero no le pertenecen de manera esencial. Cuando un ser deja de durar, cuando su esfuerzo por perseverar en la existencia se ve interrumpido, todo aquello desaparece. Sin embargo su esencia es expresión de la esencia infinita de Dios, forma parte de la totalidad de la Naturaleza. Por ello, Spinoza afirma que se da en Dios necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad,¹⁶ es decir, que en Dios -en tanto causa de las esencias de todas las cosas, y entre ellas, de la de tal o cual cuerpo humano- debe darse una idea de la esencia de ese cuerpo según una cierta necesidad eterna. Por lo tanto, habrá algo de ese individuo, de ese ser, que no se destruye con su desaparición física, con el fin de su duración: su esencia, que es eterna. Aunque se desarmen las relaciones presentes que lo componen, aunque muera su cuerpo, dicha esencia constitutiva, singular, que lo hace ser lo que es, necesariamente será eterna en tanto pertenece a la esencia divina. Mediante el tercer género de conocimiento es posible para los hombres percatarse de ello, tomar consciencia de su unidad con la Naturaleza; es posible conocer la eternidad de su propia esencia, acceder a dicha idea, a través de una intuición intelectual. Ésta no entraña ya un procedimiento demostrativo, un ascenso progresivo en el que a cada paso se va alumbrando un nuevo saber. Ella conduce inmediatamente a un conocimiento intuitivo de la totalidad, transporta de una vez a la comprensión de lo absoluto. Como afirma Jesús Ezquerro Gómez, “conocer recta y adecuadamente (es decir, total, exacta y exhaustivamente) algo es, en rigor, conocer el todo (Dios o la Naturaleza) en el completo despliegue de sus articulaciones así como la inherencia

¹⁴ Al respecto de esta unión, Michael Henry señala: “Que en la filosofía spinozista no se pueda captar nada por separado, esto no quiere decir que hay una unidad de la doctrina que acarrea sólo la solidaridad de las diferentes tesis especulativas y que resulta de la omnipresencia de un pensamiento fundamental que juega en cada una de ellas el rol de un principio superior de inteligibilidad; esto significa también que hay paralelamente a esta unidad de pensamiento, o más bien debajo de ella, una unidad de la realidad que resulta, ella también, de la presencia del Todo en la parte, del Ser absoluto en cada ser singular, de la actualidad de la Naturaleza naturante en cada parcela de la naturaleza naturada, en fin, de la inmanencia de las esencias en las existencias y, de esta manera, de la eternidad en el tiempo” (2008, p. 136). Es el tercer género de conocimiento el que conduce al hombre a la comprensión de esta unidad de la realidad.

¹⁵ EV21 (p. 407 de la Edición de Alianza).

¹⁶ EV22 (p. 407 de la Edición de Alianza). Esto había sido adelantado ya en EII3.

de algo en él” (2003, p. 139). Es decir, el saber sobre la eternidad de la propia esencia, que es el supremo que un individuo puede adquirir de sí mismo, lo conduce, en un solo acto del pensamiento, a alcanzar, a la vez, un conocimiento esencial de la sustancia por comprender que él está contenido en aquella y es causado por ella (Garret, 2009).¹⁷ Como señala Spinoza, el alma “en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios”.¹⁸ Y esto representa un estado de genuina y plena beatitud, supone la concreción de aquello que podríamos identificar con un destino de los seres humanos, precisamente porque si los individuos logran saberse parte de la Naturaleza, si acceden a conocer su unión con todo lo demás, podrán alcanzar la mayor perfección y alegría, un estado de suma potencia que los libra de aquellos prejuicios que los llevan a concebir las cosas de otra manera de como realmente son. Cuando el hombre consigue elevarse a la perspectiva de lo absoluto, la dimensión de la eternidad irrumpe en la duración y se hace presente la plenitud del Ser supremo, el sentimiento no del ser empírico, simplemente constatado y dado, sino del ser infinito que es causa de todo lo demás (Henry, 2008, p. 138).

El supremo esfuerzo del alma y su virtud más alta consisten, entonces, en conocer las cosas según el tercer género.¹⁹ Cuando los hombres, modos finitos de Dios, logran concebirse como tales, es decir, como Dios en tanto que se despliega o expresa modalmente, dejan de padecer (Rotenstreich, 1977, p. 150). Pero no porque dejen de ser parciales, limitados, porque dejen de estar determinados, sino porque justamente se saben tanto causa como efecto, acción y pasión, porque conocen la necesidad misma que los determina, las leyes de la Naturaleza, y eso los lleva a obrar en la forma más plena, alejándolos de los afectos tristes que disminuyen su potencia. La concreción de aquel estado que podríamos identificar con un destino supone el comienzo de una vida mejor. Una vida que ya no se dirige inútilmente en contra de la legalidad de lo real sino que se rige por ella, y en la cual, de esta manera, el plano afectivo es determinado por los individuos mismos, que se vuelven causa adecuada de los afectos y no al revés; una existencia, entonces, en la cual el hombre ya no será actuado, no será movido por causas exteriores, sino que obrará. La realidad, las cosas singulares, se comprenderán no en cuanto que establecen una relación con el sujeto, no en la medida en que significan algo para él, sino en sí mismas, en tanto son en Dios, y así también la afirmación de la esencia de su cuerpo implicará una reflexión de éste desligado ya de las determinaciones de la duración y concebido desde la eternidad (Macherey, 1998, p. 145). Hay que remarcar, entonces, que este conocimiento del alma no implica un reconocimiento de su propia subjetividad como

¹⁷ El autor afirma: “De esta manera, la conciencia de la propia esencia formal que resulta necesariamente de la instanciación de esa esencia proporciona los materiales conceptuales sobre los cuales el poder cognitivo de la mente debe operar para producir toda la propia cognición adecuada, es decir, todos los contenidos del intelecto” (*traducción propia*). [“In this way, the awareness of one’s own formal essence that necessarily results from the instantiation of that essence provides the conceptual materials on which the mind’s cognitive power must operate in order to produce all of one’s adequate cognition – that is, all the contents of the intellect” (p. 296)].

¹⁸ EV30 (p. 414 de la edición de Alianza).

¹⁹ EV25 (p. 410 de la edición de Alianza).

eterna sino sólo de su esencia en tanto forma parte necesariamente de la totalidad, en la medida en que está contenida dentro de la sustancia que es en la eternidad. Es decir, este saber no debe concebirse como una forma de trascendencia a la muerte, como una manera de escapar de la finitud pues no es la identidad personal, el yo de la duración, lo que sobrevive a la desaparición física. No se trata, entonces, de la experiencia de una “vida eterna” (como parecieran sostener Henry y, en algún sentido, Macherey²⁰), sino más bien, como afirma Deleuze (2008, p. 438), de la experiencia de una *eternidad vivida*, de una vivencia del carácter eterno de la propia esencia, en la que el hombre comprende, a la par que es mortal, es decir, en la duración, que existe algo que no puede estar bajo la forma del tiempo. En consecuencia, dicha intuición no encierra una negación de la muerte pues el hombre que la alcanza sabe que las relaciones presentes que lo componen desaparecerán, pero sí conlleva un estado de perfección y beatitud, vinculado a la comprensión de las leyes de la Naturaleza, de la necesidad que determina a todas las cosas, frente a la que pierde sentido lamentarse por aquello sobre lo que no se tiene injerencia alguna. El acceso al conocimiento del tercer género representa el momento en el que el hombre comprende con más fuerza su pertenencia a una instancia superior y abarcadora, su condición finita y por esto, aunque resulte paradójico, la eternidad de su propia esencia como integrante de aquella instancia. Y esta comprensión de su lugar en la totalidad y de la totalidad misma, de aquello que lo abarca y lo determina, y de su propia eternidad es posible sólo porque el individuo mismo es un efecto de la infinita potencia divina, una expresión de esa esencia absoluta.

Es por ello que, junto con el saber de lo supremo, con el alcance de la máxima felicidad, perfección y potencia, el individuo accede a la verdadera libertad. Si ésta, en el sistema de Spinoza, se identifica con la necesidad, con la pura suficiencia de aquello que actúa únicamente en virtud de su propia naturaleza, entonces sólo el conocimiento de la sustancia, de aquella totalidad de la que son efecto, hará libres a los hombres al volverlos conscientes de su esencia y de su causa, la potencia infinita de Dios. La libertad no tiene que ver con la ausencia de determinación, con el ejercicio autónomo de una voluntad incausada, sino con la auto-determinación, con conocer las propias causas y, así, volverse uno mismo causa adecuada de sus efectos, en la medida en que sea posible. Ser libre implicará abrazar la necesidad que nos atraviesa, comprender esencialmente las leyes que rigen la existencia de todas las cosas y, así, determinarse a sí mismo, en virtud de la propia naturaleza, a obrar. Supondrá una maximización de la potencia, surgida del conocimiento adecuado de la causa primera y absoluta, que impedirá que dicho individuo sea permanentemente compelido a actuar por causas exteriores. Vemos, de esta manera, cómo se interrelacionan los conceptos de razón, libertad y felicidad. El alcance máximo de las estructuras de la racionalidad, la intuición intelectual, va de la mano con el mayor contento posible del alma, con un estado de beatitud que ya no se ve amenazado por la fluctuación pasional o el padecimiento sino que está más allá de ellos; y también implica el acceso a la genuina

²⁰ Véase: Henry (2008, p. 141); y Macherey (1998, pp. 118-151). Allí este último menciona reiteradas veces la idea de una experiencia de la “*vie éternelle*” asociada a la beatitud.

libertad, que no debe confundirse con una aceptación pasiva de la necesidad (Alquie, 2003) sino que -al comenzar en el conocimiento de las verdaderas causas, del alma misma y de Dios- abre la posibilidad (si bien no de sustraerse a la determinación) de determinarse a sí mismo de manera interna, a partir de una comprensión de la propia esencia, de encarnar dicha necesidad al concebirse como efecto pero también, y sobre todo, como causa adecuada.

El desarrollo de aquel estado de beatitud que conduce al conocimiento de lo absoluto -que aquí nos propusimos identificar con una destinación humana- presenta aspectos un tanto oscuros y múltiples posibilidades de análisis que han recibido diversas interpretaciones, algunas de las cuales quisiéramos mencionar y traer a discusión para delinear más precisamente nuestra lectura del concepto de *intuición intelectual*. Macherey (1998, p. 27) define aquel saber del tercer género como el desarrollo máximo del poder de entendimiento del alma, hasta el punto en que toma una forma totalmente despersonalizada, superación definitiva de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo.²¹ Esta idea de una fusión, de una identificación casi total en la que el individuo se vuelve uno con la sustancia -que también es sostenida, en algún sentido, por Henry (2008, pp. 139-141)²²- cobra vigor especialmente a partir de la recepción del spinozismo por parte del Idealismo alemán. Quizás es Schelling (2009), en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, quien mejor expresa esta lectura de la beatitud cuando afirma que, dado que para Spinoza lo finito es uno con lo infinito, el alcance de dicha intuición supone un anularse del individuo en la infinitud de la sustancia, un sucumbir de lo finito, que se vuelve idéntico y se pierde en lo Absoluto.²³ A partir de considerar estas interpretaciones, creemos que es posible, también, proponer otra manera de comprender la intuición intelectual. En nuestra opinión, el conocimiento de la unidad del individuo con toda la Naturaleza, la consciencia de la inmanencia y de la propia esencia como expresión de Dios, no implica, sin embargo, un alienarse del sujeto, un confundirse con la sustancia y desaparecer en ella. Este saber del Ser absoluto es, al mismo tiempo, uno y el mismo con el saber de la propia esencia humana como afección, como expresión de ese Ser. Conocer a Dios -aquello supremo que expresa de manera infinita y eterna su absoluta potencia- no implica confundirse con él, volverse idéntico. Por el contrario, en la medida en que entraña una comprensión de la totalidad,

²¹ Macherey señala que en este punto de despojo de la propia subjetividad y de inmersión en lo Absoluto, el alma se sumerge en un estado de perfecta serenidad, en el que se identifica completamente con la realidad, de la que ha asimilado su lógica intrínseca.

²² El autor afirma que en la experiencia de la beatitud el modo finito, el individuo, se vuelve uno con el Ser absoluto, en la medida en que se hace consciente de que él mismo es ese Ser porque, en definitiva, no puede haber nada exterior a él. Es por eso que sostiene que aquella experiencia es “una intuición de singular valor existencial, porque encierra una negación de la muerte”, pues si el modo se vuelve uno con el Ser absoluto reconoce que éste excluye absolutamente la muerte, que es la Nada.

²³ Ver específicamente pp. 145-161. Para Schelling, Spinoza encarna la figura del dogmático por excelencia, aquel que postula un objeto como aquello absoluto y para lo cual elimina la causalidad subjetiva que queda supeditada a la objetiva. Esto para el autor idealista supone decidir *prácticamente* que el mundo finito es una modificación de lo infinito, lo que implica una supresión de la posibilidad de la libertad. A dicho pensamiento contraponen la idea de que el sujeto, como tal, no puede anularse a sí mismo, pues para poder hacerlo tendría que sobrevivir a su propia anulación, y afirma que “cuando Spinoza, a través de la intuición intelectual que había objetivado, cree perderse en lo Absoluto, cuando se intuye a sí mismo como habiendo *sucumbido* en el objeto absoluto, se intuyó aun, no obstante, a sí mismo, no pudo pensarse a sí mismo como *anulado* sin pensarse a la vez aún como existente” (2009, p. 161).

abre la posibilidad para conocerse a sí mismo como modalización, como expresión de la *Natura naturans*. Y, en ese sentido, el tercer género sí permite conocer la unidad de todas las cosas, que son *en* Dios y son causadas por él, y posibilita una consideración despersonalizada del sujeto -despojada de las ideas de la imaginación, de su identidad personal vinculada a la duración- pero en función del conocimiento de la propia esencia como distinta de la absoluta, de la comprensión de nuestra esencia modal, que no se confunde con la infinitud de la sustancia sino que se sabe *en* ella y se conoce como eterna justamente en esa medida. Esto implica, entonces, una *afirmación* de la esencia del individuo, a partir de la cual se accede a una comprensión esencial de la Naturaleza, e involucra un conocimiento supremo del sujeto mismo y de la totalidad, y no una anulación de él.

Por otro lado, quisiéramos remarcar que la introducción de un tercer género de conocimiento, de carácter intuitivo, no representa un elemento extrínseco a la filosofía de Spinoza, un recurso *ad hoc* postulado sin fundamento. Basta recordar que, en la proposición 46 de la Segunda Parte, el filósofo señala que el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios está implícito en toda idea pues Dios, en tanto es una cosa pensante, es su causa y, como tal, su esencia debe estar implicada en ellas.²⁴ En ese sentido, como señala María Jimena Solé (2013, pp. 211-212), la postulación de una intuición intelectual que accede al fundamento primero se sigue necesariamente de la ontología spinoziana, es un elemento constitutivo del sistema y no un añadido extraño o un elemento introducido sin justificación. Desde el comienzo de la *Ética*, entonces, resulta posible por lo menos pensar en la posibilidad de un acceso a lo absoluto, en la medida en que éste es la causa primera de todas las cosas, y como tal, su esencia está implicada en todo lo que existe. Lo que evidencia, además, que el tercer género de conocimiento no supone la generación de ideas a partir de la nada ni conduce al hombre a adquirir algo que tenía vedado ontológicamente, algo extrínseco o diferente de las ideas mismas (Solé, 2013, p. 214), sino que representa simplemente la manera específica de acceder a aquella primera causa. Esto nos permite concluir que la posibilidad de una intuición intelectual está garantizada en el sistema de Spinoza en la medida en que, por el desarrollo mismo de su ontología, la esencia infinita de Dios está implícita en toda idea.

Finalmente, es menester señalar que la postulación spinoziana de este tercer género -que parecería superar el conocimiento racional, consistente en la formación de nociones comunes- ha sido leída por numerosos intérpretes como una renuncia al conocimiento filosófico, cuyo órgano fundamental es, precisamente, la razón y su principal herramienta, los procedimientos demostrativos. Se ha interpretado la introducción por parte de Spinoza de un saber intuitivo como una apuesta por un acceso inmediato, místico, no racional, a lo absoluto, y se ha caracterizado a la beatitud como una experiencia casi religiosa, una vivencia interior e inefable, intransmisible. Michel Henry, por ejemplo, afirma:

²⁴ EII46 (p. 172 de la edición de Alianza).

Así el conocimiento de Dios es menos idea que sentimiento, la realidad ya no es concebida en sentido abstracto, sino sentida por contacto. Es un vínculo interior. Adherimos absolutamente al ser. Todo viene del sentimiento, de la experiencia interna. Dios es sentido directamente. A la inversa de Descartes, Spinoza no se eleva hacia Dios dialécticamente, lo afirma. Por eso su método no es abstracto, y la geometría tan sólo es la forma. En las definiciones pretendidamente abstractas de la sustancia está todo el contenido de su sentimiento religioso (2008, p. 143).

Esta consideración parece equiparar el tercer género con un sentir místico, no racional y, así, deja de lado que esa experiencia del Ser absoluto sólo es posible a partir del conocimiento, de un saber intuitivo que sobrepasa el procedimiento demostrativo de la razón pero que lo supone y necesita. Según nuestra lectura, para elevarse a la comprensión de la sustancia es menester que el individuo haya accedido primeramente a un conocimiento adecuado de las propiedades de las cosas, al ámbito de la razón, porque de otra manera los prejuicios construidos en torno a las ideas inadecuadas de la imaginación impedirían conocer verdaderamente las esencias. Como el filósofo señala en el Escolio de la proposición 47 de la Segunda Parte, los hombres no conocen adecuadamente a Dios pues han unido a su nombre imágenes de las cosas que suelen ver y, en esa medida, han oscurecido su idea y se han alejado de un saber verdadero sobre ella.²⁵ Estos mecanismos de la imaginación, constitutivos de la naturaleza humana, son los que impiden un conocimiento esencial directo de Dios que, sin embargo, está implícito en toda idea. Y es por ello que la razón es un momento fundamental e imprescindible, es condición de posibilidad del conocimiento esencial de lo Absoluto: la intuición intelectual supone el conocimiento racional y se logra gracias a él porque sólo éste nos permite abandonar el terreno de la imaginación, acceder a un saber adecuado, que hará posible elevarse a las esencias.

El tercer género, entonces, no se presenta aislado de la razón, no es posible por fuera de ella y no puede ser alcanzado por aquellos individuos que no han transitado, primero, el camino que exige el segundo género. La intuición que defiende Spinoza no implica una experiencia mística, religiosa, irracional sino que, por el contrario, para llevarse a cabo supone el conocimiento adecuado de las propiedades de las cosas. El acceso al tercer género es el momento final de un camino de enmienda del propio entendimiento, de distinción entre lo verdadero y lo falso, que involucra necesariamente y de manera intrínseca a la razón, si bien luego la supera, en la medida en que el proceder de aquella (progresivo, mediato, demostrativo) no es el que conducirá finalmente, en un solo acto del pensamiento, al conocimiento de lo singular, de lo esencial. Por ello, el hombre virtuoso que, para Spinoza, alcanza la perfección y felicidad supremas es, ante todo, un hombre sabio, porque la beatitud entraña necesariamente un saber, el más alto, el de lo absoluto. La intuición intelectual es la cumbre de dicho camino, aquella que nos permite acceder a la

²⁵ EII47Esc (p. 173 a 176 de la edición de Alianza).

causa primera de todo lo que es, a la potencia infinita de Dios y, en ese sentido, la postulación de este tercer género no representa de ningún modo una renuncia al conocimiento filosófico sino que encarna su punto más alto. Así, la realización de aquello que aquí identificamos con una destinación humana en el sistema spinozista estará ligada, siempre y necesariamente, a la búsqueda del conocimiento verdadero, al alcance de aquel saber absoluto. Y no implicará una alienación del sujeto en la infinitud de la sustancia sino, por el contrario, una comprensión de la totalidad y de la propia esencia como expresión de ella que, de lograrse, conduce a la maximización plena de la potencia, a una afirmación virtuosa del propio ser.

A su vez, Spinoza muestra que si este tercer género de conocimiento es alcanzado nacerá un amor intelectual hacia Dios,²⁶ un amor incondicional y eterno, con el que la beatitud coincide, que no está ligado a las emociones ni a las afecciones. Como señala Macherey (1998, p. 151), ello revela que no se puede *comprender sin amar*, que la alegría que produce el aumento máximo de la propia potencia se transforma en amor. Así, este saber absoluto y profundo abre la posibilidad de un nuevo tipo de afecto que surge de la razón y cuyo objeto no es particular sino que está por encima de toda particularidad (Rotensterich, 1977, p. 129) y que se denomina “amor intelectual” porque, justamente, está mediado y posibilitado por el conocimiento, porque surge en cuanto conocemos a Dios como eterno y por eso este afecto mismo es eterno. El destino spinozista, entonces, el alcance y goce del bien supremo, se completa con esta noción de amor intelectual a Dios que brota de la suma beatitud y que distingue definitivamente a los hombres de las otras modalizaciones. En las proposiciones 35 y 36 de esta Parte, en donde dicho concepto se desarrolla, se afirman dos ideas fundamentales, dos tesis que, a nuestro modo de ver, representan un cierre ontológico y argumentativo de la *Ética*, en la medida en que asumen y expresan de manera definitiva la inmanencia del sistema spinozista. En la 35, se explica que Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito; y en la 36, se concluye que el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo que este amor con que Dios se ama a sí, en la medida en que Dios se explica a través de la esencia del alma humana.²⁷

Estas proposiciones pueden generar, en principio, perplejidad en la medida en que parecieran afirmar un Dios “amante”, “sintiente”, que experimenta afectos, que es “benevolente”, lo cual supondría una flagrante contradicción con el sistema de Spinoza y su concepción de Dios como sustancia, como Naturaleza. Por ello, creemos que es importante, en principio, clarificar estas tesis que se presentan, a primera vista, oscuras. En nuestra opinión, no pueden ser leídas como una personificación de Dios, como la presentación de un carácter antropomórfico en él o como una concesión o acercamiento a la tradición judeo-cristiana.²⁸ Decir que Dios se ama a sí mismo supone una explicitación de la unidad e

²⁶ EV32Cor (p. 416 de la edición de Alianza).

²⁷ EV35/36 (p. 418 de la edición de Alianza).

²⁸ Deleuze, por ejemplo, sostiene una consideración similar, en la que afirma no encontrar contradicción en la concepción spinozista de Dios y la introducción de un amor de éste a sí mismo y a sus afecciones. Véase: Deleuze (2008, pp. 450-452). Este amor del que habla Spinoza no es una pasión, no es una emoción fluctuante del ánimo que brota de una causa exterior y, en ese sentido, no está en relación con una característica antropomórfica.

inmanencia de la realidad, implica asumir que el alma humana es una afección de la sustancia, una manera de expresar la esencia divina y que, entonces, el hecho de que el alma experimente un amor intelectual hacia este Ser supremo (del que es efecto) implica que, en realidad, éste se ama a sí mismo a través del alma humana y que, a la vez, el alma se ama a sí, en tanto que Dios y ella son lo mismo, son uno. Dicha acción del alma por la que ama a Dios no puede ser distinta a la acción de Dios de amarse a sí mismo. El hombre, de esta manera, es aquella afección que puede alcanzar la consciencia de la inmanencia del Ser, es una expresión de la naturaleza divina que -de elevarse al tercer género de conocimiento- permite una comprensión de la unidad de todas las cosas, posibilita el conocimiento de la totalidad sobre sí misma, a través del alma humana. Si bien, para Spinoza, todas las cosas -expresiones de la esencia de la sustancia- son perfectas en tanto son, si bien cada una posee un *alma*, una idea de su cuerpo, y comparte con las demás la dimensión actual de la esencia de perseverar en el ser, el hombre pareciera ser el único que puede alcanzar, a través de la intuición intelectual, el conocimiento total y absoluto del todo, la consciencia de su unidad e inmanencia; el que le brinda a la totalidad una reflexión, un saber sobre sí misma, en la medida en que esa acción del alma de conocer y amar a Dios es, necesariamente, la misma que la de Dios conociéndose y amándose a sí a través de ella. Intuición, beatitud, libertad, amor intelectual a Dios son, según nuestra lectura, las múltiples caras de la destinación humana, de la culminación del proyecto ético de Spinoza, que se dan juntas y se implican la una a la otra.

La intuición que lleva al alma a conocerse a sí misma y a Dios entraña una experiencia, una vivencia, denominada por el filósofo *gloria*. Dicha felicidad suprema no es un premio que se otorga a la virtud, no es un resultado que sobreviene a otra cosa, sino que es la virtud misma.²⁹ El sabio que de ella goza, apenas experimenta conmociones del ánimo pues es consciente de sí, de Dios y, a diferencia del ignorante, quien tan pronto como deja de padecer deja también de ser (dado que vive de acuerdo a un recorte mutilado y fortuito de la realidad), nunca deja de ser,³⁰ pues sabe de su participación y unidad con todo lo demás y, como expresión de esa totalidad, del carácter eterno y necesario de su esencia, que no depende del fin de su existencia en la duración. Éste es, entonces, el bien supremo, el destino que debemos esforzarnos por alcanzar, cuyas consecuencias inmediatas -de ser logrado- modificarán la vida humana de manera radical y definitiva, y cuyo goce, si bien se reconoce como difícil y raro, se presenta como asequible.

La caracterización desarrolla por Spinoza en esta Quinta Parte de su *Ética* del sumo bien, de la beatitud, como el esfuerzo supremo del alma y su virtud más alta, como el alcance de la libertad y el fin del padecimiento, abre la pregunta respecto de las posibilidades reales de llevarlo a cabo; conduce a interrogarnos si es factible, efectivamente, que los individuos accedan a aquel saber esencial. En principio, debe

²⁹ EV42 (p. 427 de la edición de Alianza).

³⁰ EV42Cor. Véase: Garrett (2009, p. 302). Allí, el autor afirma que en la medida en que los hombres tengan éxito en su lucha por conocer las esencias de las cosas, entenderán de la misma manera que Dios lo hace. Y por ello, participarán -durante un breve período de la duración- del intelecto divino y de este modo dispondrán de una mente cuya mayor parte es eterna.

asumirse que no todos podrán hacerlo y, más aún, es necesario reconocer que sólo unos pocos lo lograrán. ¿Qué ocurre, entonces, con los demás? ¿Cómo es posible llevar una buena vida para quienes no asciendan al conocimiento del tercer género? Al respecto, nos parece relevante señalar que, según nuestra lectura, en este momento final de la *Ética* el filósofo se propone consumir su apuesta por conducir a los hombres a la máxima felicidad, pretende mostrar el punto más alto de aquel camino de conocimiento, de tránsito hacia la acción y la libertad. Spinoza concluye su obra magna estableciendo como cumbre, como horizonte, como desafío, aquel sentimiento de gloria al que debemos aspirar, en función del cual debemos trabajar, que supondría la maximización de la potencia y entrañaría una alegría suprema y continua. Sin embargo, esto no implica que no proponga, también, distintas maneras de llevar una vida virtuosa; no supone rechazar de plano otras formas de felicidad que, de hecho, si bien no se identifican con aquella cumbre de la beatitud, son ofrecidas por el filósofo a lo largo de su obra.

El goce pleno de la felicidad, entonces, es algo efectivamente reservado para unos pocos. Pero aun cuando no todos podrán alcanzarlo, el acercamiento hacia él, la apuesta por un modo de vida mejor, es una tarea frente a la que nadie puede permanecer indiferente, que interpela y le compete a cada uno en tanto individuo. La destinación, por ello, no es una meta excluyente, no es un camino exclusivo para quienes serán capaces de realizarla en su expresión última, no es un imperativo que deja afuera a aquellos que no lograrán su goce. Es un impulso -que está ínsito en cada uno- hacia el propio perfeccionamiento, hacia una maximización genuina de la potencia en todos los niveles. Porque, desde un punto de vista ontológico, no existe una imposibilidad estructural en algunos individuos que los aleje de acceder a ella. Para Spinoza, como señalábamos anteriormente, todas nuestras ideas adecuadas poseen como causa a Dios e implican necesariamente su esencia eterna e infinita, razón por la cual toda alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia de Dios.³¹ De este modo, la beatitud no se encuentra reservada de antemano para ciertos hombres, considerados diferentes o elegidos. El desafío radica en despojarse, en la medida en que sea posible, de las ideas inadecuadas que nos impiden conocer lo absoluto, en encontrar el camino hacia ese saber más elevado. Y dicho camino, si bien conduce de manera última a una forma radical de virtud y perfección, involucra, en sí mismo, el esfuerzo por ser lo más libres, lo más felices que sea posible. En este sentido, hay diferentes maneras en las que el impulso de la destinación puede encontrar cause, gracias a las cuales cabe arribar a una existencia apacible: combatiendo la superstición en uno mismo, tratando de comprender el cúmulo de afectos que nos determinan, estimulando las pasiones alegres, desdeñando aquellos bienes ordinarios aparentes que nos arrojan a la fluctuación de ánimo, esforzándonos por conocer adecuadamente, ocupándonos de llevar una vida tranquila, en armonía con los demás. Sin dudas, sólo una forma será máxima, aquella que alcance el tercer género de conocimiento, cuyo goce será difícil y raro. Pero ésta no excluye a las demás, no las deja sin sentido; por el contrario, es la cumbre de ese recorrido que, en sí mismo, hemos elegido aquí llamar

³¹ EII47 (p. 173 de la edición de Alianza).

destino. No se trata, de este modo, de una meta unívoca sino de un proceso que posee un grado supremo pero que involucra también otras actualizaciones posibles. Y siempre supone una construcción, un trabajo constante.

Para concluir estas reflexiones quisiéramos remarcar, entonces, que la Quinta Parte de la *Ética* permite percibir claramente la voluntad de Spinoza de conducir a los hombres a su perfección, a su plenitud, a su felicidad más alta. Muestra que aquella fue una de sus preocupaciones principales, en pos de la cual se enfrentó a los mayores prejuicios que se ciernen sobre los individuos, desplegando su sistema como una ofrenda, como una bitácora metafísica, con el objetivo de delinear el camino hacia ese destino, hacia esa tarea. Spinoza sentencia que sólo el conocimiento esencial de lo Absoluto, el acceso a la unión del espíritu, de la propia esencia, con toda la Naturaleza, llevará a los individuos a alcanzar la verdadera libertad, la alegría suprema. Y de este modo marca el horizonte, el derrotero hacia el cual debemos dirigirnos; el fin ético que, en función de nuestra propia esencia y vinculado con nuestra perseverancia en el ser, nos hará libres. Pero una vez realizada esta interpelación, extendida al lector esta exhortación a buscar la verdadera virtud, no se puede permanecer indiferente a ella, porque en sí misma modifica las condiciones de existencia de quien la recibe. Por eso, este horizonte nos impulsa a explorar las distintas maneras en las que cada uno, desde su lugar, desde su ser singular, puede actualizar la propuesta spinozista. Esa demarcación del bien supremo conduce, en nuestra opinión, a trabajar por una vida mejor en la medida en que enseña que es posible ser felices, que no es vano tratar de reducir el padecimiento para actuar de acuerdo a nuestra propia naturaleza. Así, todos debemos esforzarnos por construir una existencia potente, activa, alegre. Esfuerzo en vistas del cual cada una de las incontables actualizaciones de esta destinación tiene valor.

En ese sentido, creemos que la filosofía de Spinoza resulta fructífera para pensar -y tratar de cambiar- la realidad actual. En un contexto globalizado, funcional cada vez más al aislamiento, en el marco de la proliferación de órdenes políticos basados en prejuicios y alimentados de fantasías supersticiosas, es importante recuperar la apuesta spinoziana por lograr la verdadera felicidad y la libertad colectiva. Vivimos en una sociedad que nos impele a buscar bienes aparentes, vacíos, abandonándonos a la jurisdicción de la fortuna, impulsando la alienación de los sujetos para volverlos dóciles y útiles al consumo. Frente a este panorama desalentador, es necesario acercarse al bien supremo vislumbrado por Spinoza, aquel mediante el cual podremos trascender el padecimiento cotidiano, correr el velo de sombras mutiladas. Debemos proponernos conocer el mundo que nos rodea, e imaginarlo menos; tratar de deponer los odios, de comprender las causas de aquellos afectos por los cuales nos conducimos inadecuadamente, para construir una comunidad capaz de trabajar en función de nuestra emancipación. Este bien supremo que Spinoza nos impulsaba a conquistar sigue vigente y, aún más, puede convertirse en una bandera de lucha contra la atomización y la despotenciación imperantes en la actualidad. Debemos tomar, entonces, este desafío y tratar de realizar aquella destinación en nosotros mismos, a pesar de que ello sea difícil y raro.

Referencias bibliográficas

- ALQUIE, F. (2003). *Leçons sur Spinoza*. Paris: La Table Ronde.
- DE DIJN, H. (1996). *The Way to Wisdom*. Indiana: Purdue University Press,
- DELEUZE, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- EZQUERRA GÓMEZ, J. (2003). La *Laetitia* en Spinoza. En *Revista de filosofía*, 28(1). 129-155.
- GARRETT, D. (2009). Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal. En Olli Koistinen (Ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics* Cambridge: Cambridge University Press.
- HENRY, M. (2008). *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: La Cebra.
- MACHEREY, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Cinquième partie. París: Preses Universitaires de France.
- ROTENSTREICH, N. (1977). Conatus and Amor Dei: The Total and Partial Norm. *Revue Internationale de Philosophie*, 31(119-120), Fasc. 1-2.
- SHELLING, F. W. J. (2009). *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticism*. Madrid: Abada Editores.
- SOLÉ, Ma. J. (2013). La intuición intelectual en Spinoza. En Tatián, D. (Comp.), *Spinoza Noveno Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas.
- TATIÁN, D. (2009). *Spinoza*. Buenos Aires: Quadrata.

* * *

* **Natalia Sabater**: Licenciada en Filosofía (UBA). Docente de Historia de la Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA) y de Introducción al Pensamiento Científico (Ciclo Básico Común, UBA). Integra el Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo (desde 2010), y el Grupo de Investigación sobre el idealismo (desde 2014), ambos dirigidos por la Dra. Ma. J. Solé. En el año 2013 recibió una Beca Estímulo, dirigida por la Dra. B. von Bilderling, cuyo tema de investigación fue el concepto de destinación humana en la filosofía de Spinoza, centrado en un análisis de la noción de "bien supremo" en el Tratado de la Reforma del Entendimiento y de "beatitud" en la Ética. Participa de Proyectos UBACyT y PICT sobre el pensamiento moderno y sobre ética y epistemología. [E-mail: pianoymusica@gmail.com].