

pArAdiGmA

Revista universitaria de cultura

**número 17
julio 2014**

Del lat. paradigma, y este del gr. παραδειγμα

El presente número de *Paradigma*, junto a sus habituales secciones y artículos sobre temas diversos, desea presentar dentro de nuestras limitaciones una aproximación a la figura y pensamiento del pulidor de cristales y filósofo holandés Baruch Spinoza.

Spinoza fue un filósofo señalado desde el principio como un pensador extraño, heterodoxo y fuera de su época. Un filósofo que hace honor a la máxima de su obra cumbre, la *Ética*: *Sed omnia preclara tam difficilia quam rara sunt*. La obra de este pensador del siglo XVII, admirado y leído a la vez que proscrito durante más de tres siglos, mantiene una actualidad fuera de toda duda. Por medio de los cinco generosos ejercicios de admiración que constituyen los cinco artículos que incorporamos en este número de *Paradigma* sobre este tema pretendemos que sirvan de modesto impulso a los lectores para aproximarse a la siempre creativa y apasionante aventura intelectual que supone la lectura de Spinoza. Cada año aparecen nuevos trabajos y ensayos que potencian su figura. Su filosofía es una filosofía del conocimiento, de un conocimiento que en lo político y social se expresa entre la defensa de la libertad y el rechazo de la servidumbre; en realidad un auténtico proyecto de transformación del mundo que apuesta por la potencialidad individual y colectiva.

Podemos afirmar que dicha actualidad reside, además, en su profundo mensaje; un mensaje que nos indica, al igual que el del insobornable aliento progresista de la ciencia, que no hay nada que no pueda ser conocido. Un mensaje que nos habla del reto que supone la inteligibilidad de nuestro mundo y que rechaza cualquier verdad secreta y cualquier poder o revelación ocultos. Un mensaje, en fin, lleno de pequeñas verdades a modo de pequeñas joyas acumuladas en esa poética sublime que constituye su *Ética* que nos traslada que lo más importante, lo crítico consiste en que precisamente ese conjunto de minúsculas y sencillas verdades son las que necesitamos para aproximarnos a la felicidad de este mundo. Deseemos para terminar, como nos dice el acertado y hermoso verso de Paul Celan: *que Baruch el que nunca / llora, / pula en torno a ti, / debidamente, la / angulosa, / incomprendida / lágrima vidente.*



Consejo Editorial

- Cristina Consuegra Abal - José J. Reina Pinto - Antonio Heredia Bayona -

Diseño y maquetación

- José J. Reina Pinto -

Correo electrónico

paradigmacultura@googlemail.com

DL: MA-1343-2005

ISSN: 1885-7604

El equipo editorial de Paradigma quiere agradecer el esfuerzo realizado por todas aquellas personas que hacen posible esta publicación. Los miembros del consejo editorial de esta publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los artículos, poemas, u otras formas de expresión incluidas en este número.

p A r A d i g m A

— pArAdigmAs —

- Spinoza: el hereje que labró en la penumbra los cristales*
José Javier Campos-Bueno pág. 4
- El delfín y la ola. Una meditación spinoziana*
Jesús Ezquerro Gómez pág. 10
- Belleza escondida. A ellas y ella.*
María Jesús Carro Rossell pág. 13
- Apertura a lo inconmensurable. El concepto y valor del símbolo hoy*
Gloria Luque Moya pág. 17
- La actualidad del pensamiento de Spinoza sobre la religión*
Francisco Javier Espinosa pág. 20
- Spinoza. La piel del deseo, un modo de ser*
Sara Reyes Vera pág. 23
- Baruch de Spinoza, músico*
Francisco Martínez González pág. 27

— poesíA —

Herminia Luque

Paraíso sin tara (deslocalización) - pág. 29

Maldición Ugra - pág. 30

Francisco Ruiz Noguera

Rogativa - pág. 31

Alejandro Rodríguez Sánchez

Inconsciente - pág. 32

Beatriz Ros

Sin título - pág. 33

— el cArro de heno —

Inma Taza

Virginia Woolf y Vanessa Bell. El impresionismo como actitud social

— Las ilustraciones de las páginas 12 y 16 han sido realizadas por **Beatriz Serrano** —



Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)

Las manos y el espacio de jacinto
que palidece en el confín del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.

Jorge Luis Borges

Spinoza: el hereje que labró en la penumbra los cristales

José Javier Campos-Bueno

*Libre de la metáfora y del mito,
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquel que es todas sus estrellas.
Borges, 1964, El otro, el mismo.*

Sabiduría, arte y técnica

La revolución artística que se produce en el Renacimiento va pareja de otras de carácter científico y religioso. Toda Europa se contagia de esa efervescencia que tiene en el descubrimiento de «nuevos mundos» —terrestres, extraterrestres, microscópicos— para el estudio de las ciencias uno de sus logros más estimulantes: Guttemberg, Colón, Copérnico, Kepler o Galileo junto a Leonardo, Miguel Ángel, Durero, Holbein, Servet, Moro, Erasmo, Vesalio, Janssen, van Leeuwenhoek, Lutero o Calvino son algunos de los nombres que contribuyen, entre miles, a esta transformación radical del Viejo Mundo. A finales del siglo XVI el noble florentino Luigi Alamanni encargó al pintor de Brujas Jan Van der Straet y miembro de la academia de dibujo de Florencia, más conocido por su nombre latino Ioan Stradanus, una serie de dibujos que ilustraran los descubrimientos más notables de la época. A lo largo de más de dos décadas estos «nuevos descubrimientos» de la era moderna, o *Nova Reperta*, fueron publicados por Philip Galle, impresor y grabador ayudado por su hijo Theodor y su yerno Jan Collaert. En esta colección inicial de veinte grabados publicados entre 1580 y 1605 se representan los notables descubrimientos geográficos (América), de navegación (brújula, astrolabio), astronómicos e



innovaciones de técnicas para el desarrollo de la industria (metalurgia, la fabricación de lentes, relojes, pólvora y cañones, molinos e ingenios para producir aceite y azúcar), tratamientos médicos de nuevas enfermedades (sífilis) o del arte de la pintura o la imprenta. Pero ¿cómo es la vida de estos hombres notables? ¿Cuáles son las tensiones políticas y religiosas bajo las que tienen que desarrollar su pensamiento?

Los Espinosa: sefardíes transterrados

En este contexto permanente de tensiones políticas y religiosas es en el que cabe situar la obra que va a llevar a cabo Spinoza durante el siglo siguiente. Y no será un caso único ya que los cambios religiosos y políticos que se están produciendo en toda Europa influye directamente sobre la libre expresión de las ideas artísticas, científicas y religiosas. Las tensiones creadas por el surgimiento de los nuevos estados europeos durante el siglo XVI había acabado con la unidad religiosa. La consolidación nacional se impuso a través de la máxima *Cuius regio, eius religio* que se consagra definitivamente, tras 30 años de guerra, con la Paz de Westfalia en 1648. Este fin de la tolerancia se resumiría años más tarde Luis XIV con la fórmula «*un roi, une la loi, une foi*», aunque afectaría más al ambito religioso y político que al científico. En el Año del Señor de 1648, Spinoza tiene 16 años y todavía se está formando en la ortodoxia de la comunidad judía de Amsterdam. En 1656 la congregación judía será expulsado de la sinagoga.

¿Cuál era el origen familiar de Spinoza? En opinión de Santayana o Madariaga la familia Espinosa, de origen sefardí, procede del norte de Palencia o de Burgos. ¿Y cómo ha llegado a los Países Bajos? Para explicarlo hay que recordar que los decretos que siguen a la caída del Reino de Granada han llevado a conversiones masivas de judíos y a la diáspora fuera de los reinos de Castilla y Aragón. Los Espinosa han buscado refugio en el Alentejo portugués pero la crisis sucesoria de Portugal volverá a inquietar a la comunidad judía. Por las mismas fechas que Stradanus trabaja en la *Nova Reperta* Felipe II es coronado Rey de Portugal (1582) y mantiene un conflicto político-religioso en los Países Bajos. Las provincias del sur se han proclamado católicas y eso ha llevado en 1579 a la Unión de Utrech formada por las Siete Provincias protestantes del norte. En estas provincias está floreciendo una nueva cultura religiosa que se plasmará en el Decreto Tolerancia promulgado ese mismo año. Atraídos por esta relativa tolerancia religiosa muchos sefardíes conversos portugueses que desconfían del nuevo rey a partir de 1593 se embarcan con rumbo a Ámsterdam y recuperan sus antiguas prácticas religiosas. Tras la muerte de Felipe II en 1598 las hostilidades entre las provincias del sur y las del norte continúan y los dos bandos se ven obligados a destinar a la guerra gran cantidad de recursos. Finalmente la diplomacia triunfa y, tras doce años de conflicto, la unión de las Siete Provincias acabará siendo reconocida por la corona española en 1609. Mientras tanto los Espinosa han vivido un largo peregrinaje antes de reunirse con la comunidad sefardí de Holanda. Su abuelo Isaac originario de Lisboa se ha establecido en Nantes. Algunos años, en 1615, alcanzada la paz con España, se establecen inicialmente en Róterdam. El destino final para Miguel, el padre de Spinoza, será Amsterdam donde en 1632 nace Baruch en el seno de una familia de comerciantes. Coincide en el tiempo con la publicación en lengua vulgar del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632) de Galileo, que cuenta con la protección del Papa Urbano VIII y de Fernando II de Médicis. Años antes Galileo ya había publicado en latín *Sidereus nuncius* (1610) y había provocado, como reacción que en 1616 la Iglesia de Roma censurara las teorías de Copérnico. En 1633, un año después del nacimiento de Spinoza, Galileo es conminado por el Santo Oficio a abjurar de sus ideas heliocéntricas, cosa que hace y le permite librarse de una prisión perpetua. Este hecho no pasó desapercibido a Descartes que renunció a publicar su obra recién concluida en Holanda *Le monde de Mr Descartes ou le traité de la lumière* (1632-1633) escrito también en lengua vulgar y que se publicará como obra póstuma en 1664. ¿Por qué la estancia de Descartes en París fue tan corta? ¿Por qué razón, desde 1628, Descartes vivió en varias ciudades de las provincias unidas de Holanda antes de trasladarse a la corte de Cristina de Suecia? La vida en París, con el cardenal Richelieu en el Consejo Real, podía resultar complicada, especialmente después de que el Parlamento de París en 1624 hubiera promulgado la pena de muerte para quienes divulgaran enseñanzas que contuvieran ideas opuestas a los clásicos o mantuvieran debates públicos distintos de los aprobados por los doctores de la Facultad de Teología. Fuera de Francia, en la ciudad holandesa de Leiden, Descartes publicó en su lengua vernácu-

la, el *Discours de la méthode* (1637). El libro tuvo una gran influencia desde el primer momento y fue objeto de alabanzas y críticas, que buscaban la prohibición las enseñanzas cartesianas. Voetius, Rector de la Universidad de Utrech, uno de sus más firmes detractores, se opuso a que fuera traducida al holandés, aunque no pudo impedir que apareciera en latín, sin la geometría, bajo el título de *Specimina Philosophiae* (1644).

Un hombre engendra a Dios en la penumbra

Éste que acabamos de ver es el mundo al que llega y en el que vive y desarrolla su obra Benedito de Espinosa. Es un judío, que alumbra un manuscrito cargado de infinito, labrando —dice Borges— a Dios con geometría delicada. Desde su enfermedad, desde su nada, sigue erigiendo a Dios con la palabra. El furor calvinista, que un siglo antes condenara a Servet a morir en la hoguera en 1553 está amortiguado en los Países Bajos. Aquel asesinato instigado por Calvino conmovió a los humanistas europeos. Cuando Spinoza es expulsado de la Sinagoga y desterrado de Amsterdam resuenan todavía con más fuerza los argumentos que a Servet no le sirvieron para salvarse. Están presentes las palabras de la carta dirigida a Castellio —fiscal que actúa en nombre de Calvino—: «Os pido por el amor de Cristo que respetéis mi libertad y renunciéis al fin a cubrirme con falsas acusaciones. Dejad que profese mi fe sin coaccionarme, tal y como se os permite a vosotros la vuestra... Seguramente uno de nosotros está equivocado, pero precisamente por eso amémonos el uno al otro... Lo único que sabemos con seguridad, tú y yo, o al menos deberíamos saber, es el compromiso de amor cristiano. Practiquémoslo y, al hacerlo, cerremos así la boca a todos nuestros adversarios». A pesar de lo abominable que resultó esta condena de un teólogo y hombre de ciencia todavía estaban por llegar otras que igualmente conmovieron a aquella sociedad. Quizás las más conocidas son las de Moro (1535), Giordano Bruno (1600) en Roma o de Jean Fontanier (1622) en París. Otros humanistas como Erasmo tuvieron más suerte ya que resistiendo a las presiones católicas y protestantes llegó a ser enterrado en 1536 en la catedral de Basilea que un lustro antes de su muerte había dejado de ser católica.



Spinoza también tuvo la habilidad de sobrevivir a este ambiente tan hostil a la independencia de pensamiento. La expulsión de la Sinagoga le aleja de la comunidad judía y le acerca a la holandesa. Puede atreverse a interpretar y cuestionar la verdad revelada por Dios en los textos sagrados. Para poder hacerlo, siendo un autor conocido por su atrevida heterodoxia, debe obrar con respeto y calculada prudencia. «Espinosa» y un brevísimo lema en latín: *caute* (cautela). En 1670 aparece publicado el *Tractatus Theologico-Politicus* de autor anónimo y con falso pie de imprenta. Algunos de los argumentos que había compuesto en español a su salida de la Sinagoga aparecen en el tratado. Pronto se supo que era obra de un autor judío, ya conocido por sus comentarios a la obra de Descartes *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* (1664), el único trabajo que Spinoza publicó en vida con su nombre. Su obra más destacada, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677) se publicará póstumamente, unos meses después de su muerte, aunque la había concluido en 1674. La aparición del tratado contribuyó a empeorar la reputación de Spinoza. Fue acusado de escribir «atrocidades, o

más bien obscenidades» en el libro «más vil y sacrílego de los que ha visto el mundo». Stewart, en su ameno y documentado libro *El hereje y el cortesano*, que glosa la tormentosa relación de Leibniz con Spinoza, señala que todavía pasarán dos siglos antes de que aparezca otro libro capaz de suscitar tanta cólera e irritación y denuncias. Se refiere al *Origen de las Especies* de Darwin. A pesar de su prudencia la candidez de Spinoza parece evidente. Aunque la reacción le sorprendiera ¿qué otra cosa cabía esperar? ¿Cómo podía pensar que ridiculizando a los profetas, dudando de los milagros y desacralizando la palabra Dios se iba a librar de la acusación de ateísmo? Leibniz representa un buen ejemplo de la respuesta de sus contemporáneos más destacados. Es «una obra impía» porque atenta contra la religión y es «... lamentable que un hombre de tan evidente erudición haya caído tan bajo». No es de extrañar que reconozca las cualidades intelectuales de Spinoza y a la vez no cuestione la verdad o falsedad de los argumentos. Simplemente se plantea el carácter subversivo de las ideas de Spinoza para la religión cristiana. Sorprendentemente el siguiente paso de Leibniz, en 1671, fue dirigir una carta al «muy ilustre y honorable Sr. Spinoza... célebre doctor y profundo filósofo» con la intención de mantener correspondencia. Los detalles de la relación que mantuvieron el «hereje» y el «cortesano» han sido recogidos por Stewart con detalle y gran agudeza.



Hay más ejemplos de lo que algunos pueden llamar entereza y otros ingenuidad del filósofo holandés. Cuando el líder republicano Jan de Witt en 1672 fue descuartizado en la calle por una multitud de partidarios de la monarquía orangista, Spinoza indignado por la atrocidad quiso salir a la calle para distribuir el panfleto *Ultimi barbarorum* sin temer por su vida. Afortunadamente su casero se lo impidió.

La ciencia en Spinoza

A diferencia de Leibniz o Descartes, convertidos en cortesanos que contaron con un claro amparo de destacados miembros de la nobleza, Spinoza recurrió al trabajo manual y al comercio como medio de vida. La aplicación de sus conocimientos de óptica le permitió dedicarse recién inventado negocio de la talla industrial de lentes, algo a lo que Descartes también estuvo a punto de dedicarse. El invento de la lente desarrolló la producción de anteojos, telescopios y microscopios; era una actividad que tenía, y tiene todavía, bastante de artesanal (recordemos aquí a Domingo de Orueta); aunque hoy, al menos en el campo de los diamantes, seguramente está mejor remunerada que en el siglo XVII. Ésta independencia derivada de la fabricación de lentes iba a contribuir a su muerte prematura, posiblemente por silicosis.

¿Puede considerarse a Spinoza como un protocientífico naturalista? Por sus conocimientos de óptica o por la relación epistolar que mantuvo con Oldenburg, secretario de la Royal Society, podríamos pensar que sí. No obstante, hay otros aspectos de su obra —nos dice Schliesser— que lo alejan. Pensemos, por ejemplo, en su recelo a considerar que las matemáticas puedan representar el lenguaje en el que está escrita la naturaleza como pensaban Galileo, Huygens o Wallis, entre otros. A pesar de estas reticencias, en el ámbito de las neurociencias la obra de Spinoza ha despertado mayor interés. Buena prueba de ello es libro de Antonio Damasio *En busca de Spinoza* del que se ha hablado en revistas especializadas como *Nature* o en la prensa diaria. Spinoza está hoy también presente en los estudios experimentales que se ocupan de entender el problema del libre albedrío, o la moralidad como fenómeno universal. Diversos pasajes de la *Ética* de Spinoza describen con precisión cómo interactúan en el hombre los estados emocionales y cómo podemos valernos de ello para mejorar. Así en la parte IV que trata *De la servidumbre del hombre o de la fuerza de los afectos* afirma que el bien y el mal no aluden a nada positivo en las cosas en sí mismas ya que no son otra cosa que modos de pensar que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Por ello, «Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria». (*Eth*, 4p30). Algunas de sus proposiciones hace ya muchos años que han sido comprobadas experimentalmente. Por ejemplo, cuando nos dice que «Un afecto no puede ser suprimido ni reprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido». (*Eth*, 4p7) pensamos inmediatamente en los procedimientos de contracondicionamiento que Pavlov y Konorski siguieron con éxito en sus perros, obteniendo los resultados ya anticipados por Spinoza. De hecho, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX el pensamiento de Spinoza atrajo a numerosos filósofos y científicos. Entre los españoles podemos citar a Jorge de Santayana, profesor en Harvard, contemporáneo y colega del psicólogo William James (en cuya teoría de las emociones palpita la obra de Spinoza). A este lado del océano, en Madrid, tenemos a Simarro, psicólogo y neurólogo, contemporáneo de Cajal, que encabeza uno de los cuatro apartados de su memoria de cátedra con la siguiente cita de Spinoza: «El hombre no puede ser otra cosa que una parte de la naturaleza y no puede sufrir otros cambios que no sean los propios de dicha naturaleza, pues la naturaleza es la causa adecuada que los produce» (*Eth*, 4p4). Hablando de Simarro, Juan Ramón Jiménez escribe: «el Dr. Simarro me leía, con su entusiasmo afanoso fragmentos de la *Ética*, aquellas noches ricas, junto al fuego que rojeaba tantos libros de todas clases y el retrato de Spinoza que Simarro le había pedido a Sorolla que le pintara». Este testimonio va a ser uno de los argumentos utilizados para confirmar que fue Sorolla el autor del retrato de Spinoza recientemente redescubierto en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Está claro que tras la guerra civil española Spinoza volvió a ser un filósofo maldito, que seguía los pasos del decano republicano de la Facultad, García Morente, depurado por los republicanos y sospechoso para los franquistas. Así, el retrato anónimo de «un caballero español» (sic) permaneció durante años oculto de la vista del público hasta que el paso del tiempo determinó que el azar devolviera las cosas a su lugar. En fin, ... ¡cosas de la España inteligible!



Si queremos completar brevemente este reconocimiento al filósofo, diremos que hace dos décadas se estableció el *Spinozapremie* que, dotado con 2,5 millones de euros, es el premio internacional más prestigioso que en Holanda puede recibir un científico.

Resultaría pretencioso que un simple interesado por la obra de Spinoza, como el que esto escribe, afirmara o negara a partir de los ejemplos aquí recogidos que la obra del filósofo ha contribuido de modo notable, y mucho menos decisivo, al desarrollo de aspectos concretos de la ciencia actual. A Spinoza, en expresión poética de Borges, no le turbó la fama, que es reflejo de sueños en el sueño de otro espejo. Su vida, nos dice Atilano Domínguez, ha transmigrado dudosamente entre la hagiografía. ¿Qué contribución clara y decisiva para el desarrollo de la ciencia tal como la conocemos hoy podemos destacar de la obra de ese hombre ebrio de Dios, minucioso pulidor de lentes, capaz de rechazar ofertas de dinero y cargos académicos, que dudaba de los milagros y se burlaba de la superstición, ese hombre que afirmaba que en la naturaleza no hay bien ni mal, que horrorizó a los biempensantes y fue el creador de una obra multiforme que parece servir para todo? Sin duda, el fruto principal de su obra ha sido hacer posible el desarrollo de la idea de Dios en el mundo moderno. Ese Dios del universo de Einstein: «Creo en el Dios de Spinoza, —nos confiesa— ese que se revela en la armonía de todo lo que existe, no en un Dios que se preocupa por el destino y las acciones de la humanidad». Y es ese Dios moderno, el Dios de Spinoza, el que ha permitido el libre pensamiento y con él, después de Galileo pero antes que llegaran Darwin o Cajal, ha unido para siempre al hombre con la naturaleza a través de la Ciencia.

José J. Campos-Bueno es profesor titular del Departamento de Psicología Básica I en la Universidad Complutense de Madrid

BIBLIOGRAFIA

- Bate, J. (2003) I feel therefore I am. *The Guardian*, Saturday 24 May.
- Campos Bueno, J.J. (2010) Art and Science in Sorolla's Painting A Research in Dr Simarro's Lab. *Psychologia Latina*, 1, 9-26. http://eprints.ucm.es/10784/1/Campos_2010_art_science_sorolla_simarro_Psychol_Lat.pdf
- Dolan, R. (2003) Feeling emotional. *Nature* 421, 893 - 894.
- Einstein, A. (1929) "Einstein believes in 'Spinoza's God" . *New York Times* 25 April 1929 .
- Espinosa, B de (1980) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editora Nacional. Madrid (Traducción y prólogo Atilano Domínguez Basalo).
- Haidt, H. (2007) The New Synthesis in Moral Psychology. *Science* 316, 998
- Kerr-Lawson A. (2001) Freedom and Free Will in Spinoza and Santayana. *The Journal of Speculative Philosophy*, 14 (4) 243-267.
- Marías, J. (1985) *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Alianza, Madrid.
- Nichols, S. (2011) Experimental Philosophy and the Problem of Free Will. *Science* 331, 1401.
- Punset entrevista a Damasio. <http://www.eduardpunset.es/419/charlas-con/el-cerebro-teatro-de-las-emociones#sthash.2gYvUVRi.dpuf>
- Schliesser, Eric (2012) Spinoza and the Philosophy of Science: Mathematics, Motion, and Being. *PhilSci Archive*. <http://philsci-archive.pitt.edu/9223/>
- Shaun, N. (2011). *Science* 331, 1401
- Stewart M (2007) *El hereje y el cortesano*. Biblioteca Buridan
- Zweig, S. (1936/ 2012) *Castellio contra Calvino, Conciencia contra Violencia*. Editorial Acantilado.

El delfín y la ola

Una meditación spinoziana

Jesús Ezquerro Gómez

Estoy en la proa de un barco que surca aguas costeras. Me asomo y allí están. Veo su lomo brillante emerger del agua negra. Son los delfines. Saltan. Siento su alegría.

¿Por qué los delfines acompañan a los barcos? Porque aprovechan las olas que estos levantan para incrementar la potencia de sus saltos. La potencia del aleteo del delfín se combina con la potencia ascendente de la ola dando como resultado un salto. En términos spinozianos podríamos expresarlo así: el *conatus* del delfín se compone con el de la ola produciendo otra cosa: un salto. El salto es, en efecto, *otra cosa* que el delfín y que la ola. Cada uno de ellos es causa necesaria, pero no suficiente, para que acontezca el salto. El salto no es, en rigor, únicamente el salto *del delfín*, aunque este animal tenga un papel muy relevante (el más relevante) en tal acontecimiento. El salto lo es de una suerte de amalgama del delfín y de la ola; es el efecto de la combinación de ambos. Si nos detenemos un instante a pensar, llegaremos a la conclusión de que en el mismo no sólo están involucrados el delfín y la ola sino también el viento que provoca la ligera marejada, la luna que causa la marea, el barco que surca la mar produciendo una estela... Esa serie de concausas llega a involucrar —si somos radicales y precisos, como conviene a un filósofo— la totalidad de lo que hay. La causa de ese salto es, en definitiva, el universo en su integridad.

El salto no requiere una intención o propósito del delfín. No es un *télos*. El objetivo del delfín no es saltar. El delfín, simplemente, salta. Hay un delfín nadando, una ola y entonces se da el salto. El salto se da, acontece, *es*. A ese acontecer, expresión del incremento de potencia producido por la composición del delfín y la ola, podríamos llamarlo «juego». El animal juega —escribe Friedrich Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*— cuando lo que impulsa su actividad es la abundancia de fuerza (*Reichtum der Kraft*), la vida que se desborda exuberante (*überflüssige Leben*).¹ El salto es un efecto de la fuerza, no una causa final.

Ese salto nos obliga a entender al delfín y a la ola (y al universo) como algo unitario aunque compuesto, ya que ambos conjuntamente son su causa. Si atendemos al salto, el delfín y la ola no son dos cosas distintas sino partes o momentos de una sola. Ambos son componentes de eso que *causa* el salto. «Si varios individuos —escribe Spinoza— concurren en una acción de tal modo que todos sean causa simultáneamente de un único efecto, los considero a todos ellos como una cosa singular».² Por lo tanto el delfín y la ola son, conjuntamente, una cosa singular. Esta afirmación nos causa extrañeza porque la composición del delfín y la ola es efímera. Su unidad es algo momentáneo, como el propio salto. Sin embargo, considerar el cuerpo de un hombre como una cosa singular no nos causa perplejidad porque la multitud que lo compone (órganos, tejidos, fluidos, células, parásitos...) es duradera (al menos para la medida temporal humana), no se descompone en el mismo instante de su composición. Pero aunque nuestro cuerpo dure más, no deja de ser algo análogo al salto de un delfín en una ola. Uno y otro son composiciones temporales que incrementan la potencia de sus componentes. En este sentido, la única diferencia entre esa unidad compuesta (el delfín-ola) y un hombre (o una marabunta o el bosque de Sherwood o el monte Sagarmatha, todos ellos compuestos más o menos complejos) reside en su respectiva duración. Por lo demás, el hombre no es para Spinoza un ser privilegiado en la naturaleza, no es —escribe— «como un imperio dentro de otro imperio».³

La permanencia de un individuo compuesto no depende tanto de sus componentes como de la estructura de esa composición. Los elementos pueden ser sustituidos por otros. No importa. El compuesto subsistirá si subsiste el plexo de relaciones que configura su composición; como la nave Argo, que llegó al final de su viaje sin que ninguna de sus partes (la quilla, el palo mayor, las jarcias, las velas, los remos...) fuera la misma con la que partió. Cuando morimos no estamos compuestos de las mismas células que teníamos al nacer.

1. F. SCHILLER, *Briefe ueber die Ästhetische Erziehung des Menschen*, carta 27, en F. SCHILLER, *Theoretische Schriften*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1992, p. 669.

2. *Eth* II, def. 7.

No debemos dejarnos engañar por los nombres: Los individuos son difíciles de determinar, tienen límites móviles, cambiantes, temporales. En el universo spinoziano son como las olas. ¿Dónde termina una y empieza la otra? Además cada ola —como se aprecia en la célebre representación del pintor Hokusai— está compuesta de otras olas y es, a su vez, componente de otras de mayor tamaño. Esta obra del artista japonés ha sido considerada, en ocasiones, como ejemplo señalado de representación de una estructura *fractal*. El universo tal y como lo concibe Spinoza es fractal sólo en el sentido de que cada parte es también un todo compuesto y cada todo es, al mismo tiempo, una parte de una totalidad de orden superior (aunque no es estrictamente fractal ya que esos todos y partes no son *isomorfos*, como lo son las estructuras arborescentes de ciertos vegetales o las de algunos copos de nieve).



Un magma en perpetuo oleaje, en incesante cambio de composiciones y descomposiciones, eso es la naturaleza para Spinoza.

Esa composición de individuos compuestos de otros individuos, a su vez compuestos de otros individuos... tiene un límite. Spinoza llama a ese límite «Dios o la Naturaleza». Dios no es trascendente, no es habitante de un trasmundo. Ni siquiera es un ente. El vocablo «Dios» significa en Spinoza nada más (y nada menos) que esto: pertenecemos a todo, estamos concernidos por todo, nada nos es ajeno. Es decir: no somos sino olas en la mar, rostros cambiantes en ese todo que no tiene rostro porque tiene todos los rostros.

En rigor, en el cosmos spinoziano no hay cosas puestas que no hay límites estables de nada. La esencia ya no es, como en Aristóteles, el correlato real de la definición,⁴ es decir, lo definido por unos límites. Estos son coyunturales, móviles, fugaces. La esencia de algo es para Spinoza su *conatus*, es decir, su esfuerzo por perseverar en el ser.⁵ Ser es esforzarse por ser. El que la esencia de algo sea su *conatus*, su potencia, pone en cuestión sus límites, su forma, y los convierte en algo dinámico. Así lo expresa Gilles Deleuze:

«La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o su acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma, se define por una potencia: potencia de hacer proliferar árboles hasta el momento en que ya no puede más. De allí que la pregunta que tengo que hacerle al bosque no es: ¿cuál es tu figura y cuáles tus contornos? La única pregunta por hacer al bosque es: ¿cuál es tu potencia? Es decir: ¿hasta dónde irás?».⁶

La composición de *conatus* es una consecuencia de esa potencia. En el álgebra cósmica spinoziana la suma es preferible a la resta ya que las composiciones incrementan la potencia de los individuos que las constituyen, los hacen más próximos al todo, a Dios. A ese incremento lo llama Spinoza *laetitia*, alegría.⁷ Por eso sé que los delfines, cuando saltan aupados por una ola, lo hacen transidos de felicidad.

Jesús Ezquerro Gómez es profesor de filosofía en la Universidad de Zaragoza y autor del libro Un claro laberinto. Lectura de Spinoza, 2014, Prensa de la Universidad de Zaragoza

4. Véase X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, pp. 79 y ss.

5. *Eth* III, prop 7.

6. G. DELEUZE, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008, pp. 380-381.

7. *Eth* III, prop. 11, schol.



- ¡Siguiente!
- Buenos días.
- Buenos días, ¿me enseña su ficha para comprobar la altura?
- Sí, aquí tiene, mido 1,78 m.
- Ahora necesito que se quite el cinturón y deje a descubierto su ombligo. Veamos... 110 cm, 178 entre 110 son 1,618, correcto. Vamos con el fémur y ya sólo nos quedarían las falanges de los dedos.
- Sí, ahora mismo.
- Fémur 66, pierna 107. Bien. ¿Me acerca la mano? A ver... Lo siento, no puede pasar el control. No cumple la proporción áurea en las falanges de sus dedos.
- ¿Cómo? ¿Pero qué significa eso?
- Sí, verá... he dividido su altura entre la distancia del ombligo a los pies y he obtenido 1,618, esa misma proporción se ha cumplido de forma aproximada entre las longitudes de su pierna y de su fémur, pero no ocurre así con sus dedos y sus falanges.
- ¿Pero qué tipo de prueba es ésta?
- Disculpe, en la nueva normativa nos exigen que comprobemos si los pasajeros cumplen la divina proporción para dejarlos entrar en este planeta.

Beatriz Serrano

Belleza escondida

A Ellas y Ella

María Jesús Carro Rossell

He aquí una escritora de letras que operan y números que hablan, de frases que sentencian, de verdades absolutas, de dudas inmensas y eternas preguntas.

*Frialdad concentrada
Emoción contenida
Austeridad impuesta
Derroche, justicia
Profundidad desconocida*

—¿Qué soy?
—Miedo me da mostrarte.



¿Dónde está la belleza?

Imaginaos un mundo donde todos nacemos iguales, donde todo tiene un orden, donde no hay duda de lo que está bien o está mal.

Imaginaos un mundo donde la justicia es igual para todos, donde desde el principio todas las premisas están claras, donde da igual quién seas pues a todos nos dan las mismas oportunidades. Imaginaros un mundo donde la verdad existe y es única. Sí, lo habéis leído bien, única. No hay una verdad para unos y otra verdad para otros.

Imaginaos un mundo donde las cosas simplemente son y no hay duda alguna. O sí, pero en cualquier caso, las dudas son iguales para todos.

*Belleza suprema, belleza fría
Belleza austera
Elegancia contenida*

—¿Qué soy?
—Miedo me da enseñarte



Un mundo donde la mentira y el engaño son fáciles de probar. Donde la justicia es rápida porque no admite interpretaciones. Donde uno, aunque quiera, no puede ni engañarse a sí mismo. Donde las cosas, por mucho que se suplique o incluso se rece, no cambian al gusto de uno. Donde nada puede comprarse. Las cosas simplemente son.

Un mundo, donde el aburrimiento no existe pues siempre surgen preguntas que hay que contestar y la satisfacción personal que produce resolverlas es simplemente difícil de describir. Cuestiones que, como decía Kant, «despiertan en nosotros un interés desinteresado».

Un mundo que no es, en absoluto, un mundo abstracto sino que se alimenta de cuestiones de la vida en la que estamos inmersos.

Un mundo útil, al servicio de la humanidad, pero que va mucho más allá, buscando el porqué de las cosas.

¿No diríais que ese mundo es bello?



*Orgullo interno
Timidez reconocida
Soledad acompañada
Consuelo infinito
Devoradora de angustias
Pasión incomprensida*

*—¿Qué soy?
—Miedo me da revelarte*

La esencia de ese mundo es la libertad: libertad de pensamiento y libertad de actuación. Libertad de creación.

¿Cuántas veces os habéis sentido presionados, atrapados ante una situación que no podéis controlar?
¿No sentís un deseo enorme de elevaros y poder mirar las cosas desde arriba, donde esa presión no existe?
¿Cuántas veces en la vida los problemas se solucionan cuando se ven desde fuera, cuando uno no se encuentra apesado en la telaraña? ¿No se sale mejor de un laberinto si se puede observar desde arriba?



Arriba uno respira aire. Aire.

¿Qué es lo que inspira a un montañero a llegar a lo más alto de la cima, a pesar del frío, de las inclemencias del tiempo y del altísimo riesgo?

¿Qué le hace aspirar a la cima más alta? ¿No desearíais vivir por un instante la satisfacción personal que sentirá cuando logre su objetivo?

En ese mundo del que os hablo, lejos de montañas y tempestades, la búsqueda de la satisfacción personal prevalece sobre otras muchas cuestiones materiales y la superación de retos es el motor que nos hace seguir avanzando.

En él habita la elegancia de ir construyendo paso a paso el camino hacia la verdad buscada. Alcanzar una meta, llegar a una cima, vencer obstáculos... y, en definitiva, participar, aunque sea en una ínfima parte, en el avance del saber humano.



Es ese subir en el conocimiento profundo de las cosas el que es para muchos incomprensible, el que se trivializa y nos sitúa en una posición a la defensiva ante el resto del mundo. Lo que hace que no la mencione...

¿Dónde está la belleza?

Feas son las mentiras, bellas las verdades.

Bello, tremendamente bello, lo que transforma lo oscuro en brillante.

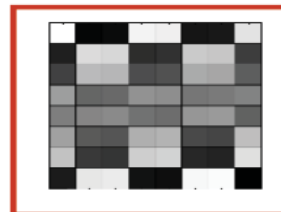
Relación, correspondencia.

Fríos son los números, cálidos los colores.

Bello, tremendamente bello, lo que transforma lo frío en tórrido.



Images are comprised of pixels represented by numbers



64	2	3	61	60	6	7	57
9	55	54	12	13	51	50	16
17	47	46	20	21	43	42	24
40	26	27	37	36	30	31	33
32	34	35	29	28	38	39	25
41	23	22	44	45	19	18	48
49	15	14	52	53	11	10	56
8	58	59	5	4	62	63	1

Relación, correspondencia.

Fea es la ignorancia no reconocida, la prepotencia, la cobardía.

Bella es la humildad y la valentía.

Fea es la injusticia y el engaño.

Bello, tremendamente bello, lo que transforma lo vil en honrado.

Relación, correspondencia.

- ¿Quiénes son Ellas?

- ¿Ellas? Mujeres hermosas, mujeres bellas, decididas, valientes, mujeres inteligentes. Rompedoras de esquemas. Mujeres del pasado, del presente y del futuro. Mujeres que hicieron historia.

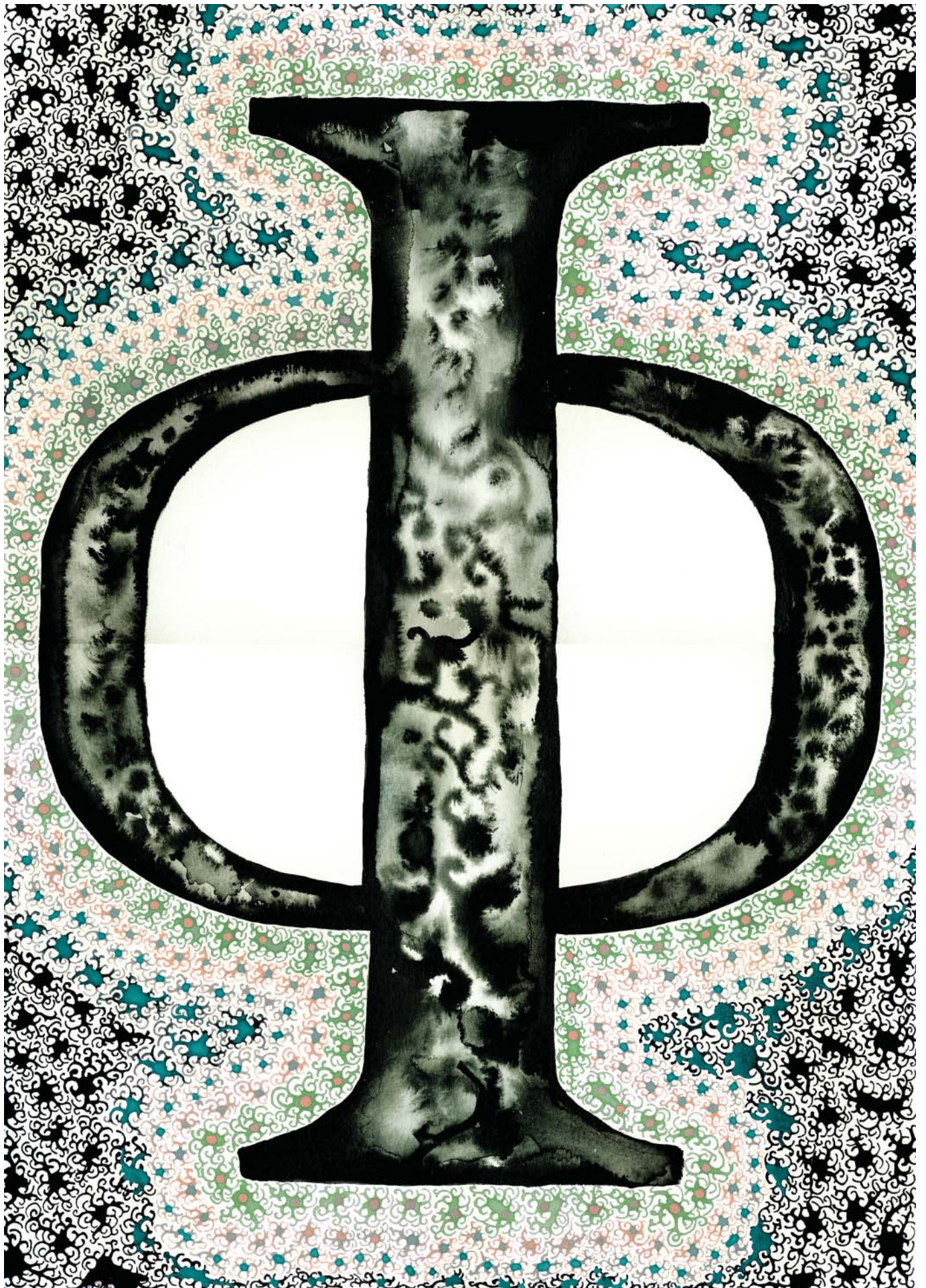
- ¿Y ella?

- ¿Qué ella?

- La otra.

- ¿Ella? Ella eres tú. Miedo me da nombrarte.

M^a Jesús Carro Rosell es Catedrática de Análisis Matemático en la Universidad de Barcelona



Beatriz Serrano

Apertura a lo incomensurable

El concepto y valor del símbolo hoy

Gloria Luque Moya

En el lenguaje común, la palabra símbolo suele hacer referencia a algo que viene a representar otra cosa, sin una conexión obvia, natural o necesaria. Dentro del ámbito de las ciencias humanas, es comúnmente aceptado que la cultura es simbólica. El antropólogo Leslie White (1959), introdujo la idea de que la cultura tuvo su origen cuando nuestros antepasados adquirieron la capacidad de simbolizar, es decir, de crear y dotar de significado una cosa o hecho. Esto es, la capacidad simbólica es para los seres humanos una característica esencial, algo que para algunos autores como Mircea Eliade es co-sustancial. Dicha capacidad nos hace vislumbrar aspectos de la realidad más profundos, imposibles de acceder por otras vías de conocimiento. En este sentido, siguiendo a Gadamer, podemos decir que la experiencia de lo simbólico es experiencia de un fragmento de ser que nos evoca a un orden íntegro, el cual nos desborda. Lo simbólico nos lleva a través de una experiencia evocadora, donde hallamos la aparición de algo inefable, la venida de un sentido que se nos muestra de manera sugerente, sin agotarse.

Ahora bien, si consideramos el símbolo desde nuestro contexto actual y cotidiano surge una serie de preguntas del tipo ¿cómo podemos sustentar el símbolo en nuestros días? ¿Qué conclusiones podrían extraerse del símbolo y su estudio? ¿Tiene actualidad el símbolo en nuestra sociedad o, por el contrario, es cosa de nuestros antepasados? Responder o, al menos, aportar algunas indicaciones a estos interrogantes será de lo que se ocupen estas páginas.

La primera pregunta que nos planteamos, cómo se sustenta el símbolo en nuestros días, puede hallar respuesta si recordamos como Hans George Gadamer introducía su estudio del símbolo. Gadamer recurre al *Banquete* de Platón, remitiéndonos al relato que hace Aristófanes sobre el amor: los seres en un tiempo pasado eran andróginos, pero al querer situarse en el lugar de los dioses éstos los separaron en dos. Desde entonces, el hombre ha buscado incesantemente su complementario. Gadamer atribuye al símbolo ese papel de complemento y propone éste texto para mostrar cómo cada hombre es fragmento de algo, un fragmento que busca a su complementario para que lo reintegre.

La extrapolación de esta narración a la experiencia del símbolo, nos aporta esa imagen de búsqueda incesante que no acaba, ya que la comprensión del símbolo no se da de modo inmediato como tal, sino que remite, evoca, aporta su sentido a medias. Lo que Gadamer nos plantea, y podemos conectar con el filólogo alemán Friedrich Creuzer, es que la experiencia de lo simbólico es experiencia de un fragmento de ser que promete complementar en un todo en el que se integra, la experiencia de símbolo nos evoca a un orden íntegro posible. Es decir, el símbolo será aquel ámbito humano que nos permite experimentar lo universal en lo particular, captar lo fugitivo.

Como el mismo relato decía, todo hombre busca completarse, y su búsqueda de lo simbólico le hará participe de un insoluble juego de contrarios, que muestra y, a su vez, oculta. Ahora bien, parece que en la sociedad de nuestros días, marcada por el desarrollo científico y tecnológico, la globalización y la información, en la que los discursos filosóficos se han convertido en metarrelatos y la verdad se nos revela como ilusión, no tiene cabida proponer el símbolo como aquel que nos desvela algo esencial, que promete completarnos. No obstante, precisamente por las características de nuestro contexto, en el que el capital y el individualismo marcan la vida de las personas, no sólo puede sino debe tener cabida aquella obra que nos remita a un más allá de las políticas y economías que dominan nuestros días. El símbolo en nuestros días no es el portador de sentido, no es mero concepto, sino *enérgeia*, como dirá Teresa Aizpún. Éste nos conmueve, nos aterra, nos alegra, pero ante todo nos lleva a comprender la incomensurabilidad de la vida.

El símbolo tiene cabida porque se atreve a acercarse sin sentencias reductoras a la realidad. Deja a un lado la subjetividad narcisista que nos rodea, para abrirse paso en un mundo invisible y colmado de posibilidades. La necesidad del hombre de enlazar con lo originario, con la realidad desprovista de tupidos tamices que la depravan. Esto no nos acucia a versiones extravagantes de interpretaciones simbólicas de la antigüedad, sino que nos abre un camino de reflexión, de interpretación no mecánica, que informa de nuestra finitud.

Cuando hablamos de símbolo no hay que identificarlo directamente con una imagen religiosa, sino que más bien se trataría de ese lenguaje que Heidegger pretendía escuchar. El símbolo nos hace partícipes de un misterio; misterio porque no es manifiesto como tal, sino que a través de él se nos revelará fragmentos, sugiriéndonos y dejando su huella en nosotros. En este punto ocupará un papel clave la imaginación, y en concreto la imaginación simbólica.

Antes de continuar, es importante hacer un inciso respecto a un rasgo relevante del símbolo, que es su papel social. El lenguaje simbólico implica una intimidad con la realidad y sociedad que es propia de una cosmovisión cultural. La fuerza de éste radicarán en el papel atribuido por la comunidad que lo comparte. Se podría decir que cada sociedad tiene sus propios símbolos, su propia configuración de la percepción que determinará el diferente acceso a los mismos. Se trataría, por así decirlo, de valores simbólicos compartidos inconscientemente por los miembros de una cultura. Esto indica que ellos serán comprensibles en la medida en que los situamos en el contexto propio en el que se realizó.

Sin embargo, esto no implica que personas foráneas a esa cultura no puedan tener acceso a los mismos. Indiscutiblemente, el griego de la época clásica podría tener mayor facilidad para captar, por ejemplo, el simbolismo hallado en las obras artísticas de su periodo, pero ello no supone la imposibilidad de acceso a las mismas, por parte de personas de otros lugares y épocas. Más bien todo lo contrario, el acceso mediante el símbolo a otras culturas nos permite establecer un diálogo entre iguales, pues todo ser humano comparte dicha capacidad simbólica. Por ello, hemos de aprender a demorarnos en la experiencia simbólica, pues, sólo en la interpretación pausada, el símbolo nos evocará nuestra finitud frente a lo imperecedero.

El símbolo supone contenido de la realidad que excede toda explicación y es creado desde el proceso creativo de la imaginación. La imaginación será el desencadenante de la creación de sugerentes imágenes, que acogen los contrarios y reúnen infinitas posibilidades; situándose en una esfera lúdica donde todo es posible. La praxis creativa de la imaginación conllevará recuperar «el instinto creativo» que nos constituye, y que nos insta en el continuo suceder de la realidad. Esta acción que se considera alejada, complicada e incluso oscura al explicarla, que parece no tener cabida en nuestras vidas contemporáneas, resuenan en nosotros si consideramos su potencial a través de las palabras del poeta y artista Henri Michaux, sobre un arte tan vivo y tan simbólico como es la caligrafía china:

«En esta caligrafía —arte del tiempo, expresión del trayecto, del recorrido— lo que suscita admiración (al margen de la armonía, de la vivacidad, y dominándolas) es la espontaneidad, que casi puede llegar hasta la fragmentación.

No seguir imitando a la naturaleza. Significarla. Mediante trazos, mediante impulsos.

Ascesis de lo inmediato, del relámpago.

Tal y como aparecen actualmente, alejados de su mimetismo de antaño, los signos chinos tienen la gracia de la impaciencia, el vigor de la naturaleza, su diversidad, su inigualable forma de saber doblarse, de resurgir de enderezarse.

Como hace la naturaleza, la lengua en China propone a la vista y no decide.

Su escasa sintaxis que invita a adivinar, a recrear, que deja espacio para la poesía. De lo múltiple sale la idea.

Caracteres abiertos a varias direcciones.»¹



Escritura (1966), tinta sobre papel, Henri Michaux, *Captar*.

*Gloria Luque Moya es becaria de investigación del
Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga*

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Símbolos estéticos*. Sevilla: Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, 2001.

Creuzer, Friedrich, *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*. Barcelona: Serbal, 1991.

Gadamer, H.G., *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991.

Gombrich, E.H., *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza, 1994.

Maillard, Chantal, “La razón estética: una propuesta para el próximo milenio” en De Santiago Guervós, Luis E. y Maillard, Chantal. *Suplemento de Contrastes 4: Estética y Hermenéutica*.

Mauss, Marcel, “Técnicas y movimientos corporales”, en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.

Michaux, Henry, *Ideogramas en China. Captar mediante trazos*. Madrid: Circulo de las Bellas Artes, 2006.

White, Leslie, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*. California: Left Coast Press, 2007.

1. Michaux, Henry, 2006. *Ideogramas en China*. Madrid: Circulo de las Bellas Artes., p. 29

La actualidad del pensamiento de Spinoza sobre la religión¹

Francisco Javier Espinosa

Spinoza no fue un pensador religioso. Fue excomulgado por los judíos, aunque no le importó mucho, pues ya no sentía la religión en la que fue educado desde niño. Tuvo problemas con los calvinistas ortodoxos en la Holanda del XVII. Espías de la Inquisición católica española lo tuvieron también en el foco. De alguna manera su vida fue un conflicto constante con las jerarquías religiosas. En cambio, con las personas sencillas creyentes se llevaba bien, como la familia en cuya casa se hospedaba. Y aunque tuvo amigos de sectas protestantes abiertas y tolerantes, nunca perteneció a ninguna. Así pues, podríamos decir que no era una persona religiosa, que era una persona externa a las religiones.

Sin embargo en su propuesta filosófica habla algunas veces (muy pocas, es verdad) de una especie de religión, que consistiría en pensar, sentir y actuar por nosotros mismos guiados por el conocimiento de que todo deriva necesariamente de un poder infinito, Dios, que rige todas las cosas y determina todos los sucesos (E 4P37S1). Cuando habla de Dios suele utilizar el giro lingüístico «Dios o la Naturaleza» para que sus lectores no piensen en el Dios de las religiones tradicionales y entiendan que Dios y la Naturaleza son el mismo ser, pero no una Naturaleza entendida como una masa corpórea, o sea, como el conjunto de todos los cuerpos (Ep 73), sino como *Natura naturante*, es decir, una potencia infinita que produce con necesidad todo lo que existe y todo lo que puede existir, una potencia que no es un espíritu ni un ser personal al que se le pueda rezar, que piense en sus fieles o que intervenga en el mundo por las oraciones de los creyentes. No se trata, por tanto, de una religión normal, pues los seres humanos no pueden tener una re-ligación con ese ser. Si Spinoza llama «religión» a esa manera de ser es porque implica la fortaleza del ánimo ante las adversidades de la vida y la generosidad y el amor para con los demás, lo que considera que es lo mejor de la religión:

«[...] el varón de ánimo fuerte no odia a nadie, ni se irrita, envidia, se indigna o siente desprecio por nadie; no experimenta la menor soberbia. Esto y todo lo que tiene que ver con la verdadera vida y la verdadera religión se deriva [...]de [...] que el odio ha de ser vencido por su contrario, el amor, y que todo el que se guía por la razón desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo [...]; que el varón de ánimo fuerte considera ante todo que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y, por ende, sabe que cuando alguien piensa que algo es molesto y malo, o inmoral, horrendo, injusto y deshonesto, es porque tiene una concepción desordenada, mutilada y confusa de las cosas; y, por esta causa, el varón de ánimo fuerte se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia, la burla, la soberbia [...]; y de esta suerte, se esfuerza, cuando puede, como hemos dicho, por obrar bien y estar alegre (E 4P73Es)¹».

Esta manera de vivir, que se resume, como hemos visto al final de la cita, en la máxima de *beneagere et laetari*, «obrar bien y estar alegre», produce la felicidad que le es dada alcanzar al hombre. A quien entiende que Dios (o la Naturaleza) produce todo de manera necesaria y comprende que todo lo que le sucede es necesario, nada le perturba la paz, siempre está contento consigo mismo; su ánimo es constante y no vacila, vive lleno de alegría y amor por todo, especialmente por los seres con los que tienen más en común, los otros hombres.

1. También en E 5P41esc y en Ep 43 Spinoza liga la religión a la fortaleza de ánimo en la vida, a la ecuanimidad y al control de las pasiones egoístas.

No es extraño que en el clima del Romanticismo del XIX se interpretase a Spinoza como un místico panteísta que sumergía las debilidades y los límites del individuo en una naturaleza divinizada. Pero quizá esa sensación y ese sentimiento están muy lejos del hombre actual. Hay un segundo punto de vista de Spinoza sobre la religión, que parece más interesante en nuestra actualidad de fundamentalismos y guerras de componente religioso. Es su reflexión sobre la superstición. No se trata de una ridiculización de ésta, sino de un intento de entenderla: los que se dedican a vituperar las conductas de los hombres nos dejan sin ética, pues convierten, dice, la ética en una sátira (TP 1 § 1). Spinoza intenta, pues, comprender por qué se produce la superstición, modo de vida religiosa que está muy extendido en las religiones que él conoce: el judaísmo, el calvinismo, el catolicismo y el islam. El rasgo definitorio, para él, de una religión supersticiosa es el desprecio y ataque a la razón (TTP 7: 192). La razón es lo único que tiene el hombre para entender lo que le pasa en la vida, y cuando se encuentra con la religión, que pretende que acepte experiencias transcendentales, sólo la razón puede filtrar lo que de aceptable hay en ellas. Si se apaga la luz de la razón, el hombre queda inerme a merced de cualquiera y el producto no será una religión humana, sino una superstición inhumana. ¿Qué altar, dice, se puede levantar, qué religión, cuando se daña y se insulta a la razón? (TTP 15: 329). Siempre que se da en una sociedad la superstición, dice, hay una jerarquía religiosa que afirma que la razón no vale para entender la religión y que sólo los miembros de esa jerarquía poseen una luz divina, superior a la razón, o unas tradiciones que les permiten sólo a ellos descifrar el mensaje religioso (TTP pref 67). Así detentan el control ideológico. La religión supersticiosa está infectada, pues, por un ansia profunda de poder de estas jerarquías, que quieren que todos los fieles les queden totalmente sometidos y no puedan desarrollar su natural libertad. Por tanto, en la superstición es esencial que las jerarquías religiosas nieguen a todos los fieles la libertad de pensamiento, lo que sólo pueden conseguir mediante la violencia y las persecuciones. Por ello, la violencia es también un elemento clave en la superstición. Y para ejercer la violencia contra los que no son sumisos se necesita la alianza entre el poder civil y el poder religioso. Y así los hombres supersticiosos, perdidos sin su faro, su razón, totalmente heterónomos, no encuentran nada atractivo en la virtud y preferirían vivir según el impulso de sus afectos más egoístas, si no se lo impidiera el temor al castigo divino. En ellos no hay ningún impulso interno a la virtud ni vida feliz (Ep 43).

Precisamente en los siguientes 50 años después de la muerte de Spinoza, su crítica de la religión supersticiosa fue lo que más estaba en el candelero, pero no para darle la bienvenida, sino para vituperarla. Se tildaba a Spinoza de deísta y ateo, precisamente porque pretendía quitar el poder a las jerarquías religiosas y animar a la gente a controlar sus propias vidas mediante la razón. Spinoza aparecía como el patrón del mal y todos los que en ese tiempo proponían un aumento del papel de la razón y un debilitamiento del poder de las jerarquías, como Locke o Toland, fueron acusados de spinozistas, incluso sin serlo.

La superstición, a ojos de Spinoza, como hemos visto, está unida a otros dos elementos, el poder clerical y la tiranía, formando como una tríada. La principal obra de Spinoza en este tema se titulaba precisamente *Tra-tado teológico-político*, porque quería poner de manifiesto esta especial relación entre el poder religioso y el poder civil. Él proponía otra tríada muy distinta: libertad de pensamiento, democracia y religión de justicia y caridad. Y aquí reside, a mi juicio, precisamente lo más novedoso en su tiempo y algo muy interesante para la reflexión actual sobre la religión. Él, que no se siente religioso, y, por tanto, no escribe desde el interior de una religión, quiere ayudar a que los cristianos entiendan su religión de modo que se posibilite una comunidad política en la que reine la libertad de expresión, la justicia y la democracia². Esto supone una idea revolucionaria en aquel tiempo y quizá también en el nuestro: no sólo las jerarquías religiosas o los profetas y los santos configuran la estructura de la religión, sino también cualquier persona, incluso externa. Amin Maalouf afirma que toda la sociedad occidental, creyentes y no creyentes, inventó la Iglesia, y seguirá haciéndolo a lo largo de la historia³. Eso implica, de acuerdo con uno de los principales lemas de Spinoza (*humanas acciones non ridere, neque detestari, sed intelligere* —TP 1 § 4—), que la actitud ante la religión no debe ser la de menospreciarla como un resto arcaico de las mitologías del pasado⁴. Spinoza, aunque no se sienta religioso, no por ello se dedica a ridiculizarla religión;

2. J. ESPINOSA, «La religión en la esfera pública: Habermas, Toland y Spinoza», en *Cuadernos del Seminario Spinoza* nº 22, 2008.

3. A. MAALOUF, *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999, pp. 76-77.

4. Así también piensa J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los

por el contrario, pese a que no piense que su propuesta vale para él mismo (porque no es religioso), propone una reforma de la religión cristiana. Además del discurso filosófico sobre la religión, que vimos al principio, y de la reflexión sobre la superstición, que acabamos de ver, hay en Spinoza este tercer punto de vista sobre la religión, que es su propuesta de religión universal. Están en juego el papel de la religión en la esfera pública, la relación entre la Iglesia y el Estado, y una concepción no elitista de la vida social y política.

La tríada propuesta por Spinoza consiste en la democracia, la libertad de pensamiento y expresión y una religión de justicia y caridad, donde las jerarquías religiosas no tengan poder. Así, la religión no causaría problemas en la esfera pública. ¿Qué es esa religión de justicia y caridad que propone Spinoza para los cristianos y, en general, para todos los hombres? Cuando leemos la Biblia con buen sentido, afirma Spinoza, lo que encontramos allí es que los que practican la justicia y la caridad se salvan. La religión no consiste, pues, en afirmar teorías ortodoxas ni en practicar ceremonias litúrgicas, ya que uno se salva aunque esté equivocado y no practique ceremonias. Lo propio de este tipo de religión son las obras de justicia y caridad (TTP 13 307). El amor a los hombres es, para Spinoza, el fundamento de toda religión y si éste no se da, se derrumba todo el edificio de la religión (TTP 12 296). Esta práctica de justicia y caridad también la pueden realizar personas de otras religiones, como los que practican el islam (Ep 43, 226).

Como se ve, se trata de una religión accesible a las personas sencillas, que puede ayudarlas a salir de la superstición y a adquirir el dominio de sus propias vidas; que también conduce a acabar con las persecuciones religiosas y el poder de las jerarquías; que lleva a los creyentes a vivir una vida de amor a los hombres y a llevarse bien con todo el mundo, teniendo una sensación de paz y de contento consigo mismo.

Esta religión es como un puente entre la superstición y la verdadera filosofía. La mayoría de la gente no puede dar un salto desde la superstición a la vida filosófica, que es tan excelsa como rara (E 5P42Esc). Además, de ninguna manera quiere Spinoza sustituir una élite de jerarquías religiosas por otra de filósofos y científicos. Lo que pretende es que la gente sencilla pase a este terreno intermedio constituido por la religión de justicia y caridad; y que esa religión, ese puente o terreno intermedio, pueda servir de punto de partida para que la gente desarrolle más su racionalidad en todas las facetas de su vida.

La actualidad del pensamiento de Spinoza en este ámbito radica en su colaboración con los creyentes sencillos a depurar su fe de supersticiones y violencias, mediante la justicia, la caridad y la libertad de pensamiento. Una religión así constituida no causaría violencia y conflictos en la esfera pública, ni permitiría la intromisión de poderes religiosos en la política, sino que contribuiría a difundir valores religiosos como la fortaleza de ánimo ante las adversidades y la generosidad para con todos los seres humanos. La crítica de las supersticiones y de los fundamentalismos es una ayuda que hay que brindar a los seres humanos que viven atrapados en esas redes. Pero no basta con la crítica: es importante contribuir a un diálogo de toda la sociedad que potencie los elementos más éticos de la religión y en el que intervengan tanto creyentes como no creyentes.

E: Ética; TP: Tratado Político; TPP: Tratado Teológico Político.

Francisco Javier Espinosa es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Castilla La Mancha

Spinoza

La piel del deseo, un modo de ser

Sara Reyes Vera

Hay una especificidad en el movimiento para la existencia. Es un movimiento único que nos dirige hacia el propio acto de existir. Nuestra vida, inevitablemente en movimiento, es producción de deseo. Conducta y motivación perseveran en el modo de ser humano, cargado de «deseo en pugna» al que Spinoza llama *conatus*.

«El *conatus* es la lucha por la autoconservación, que entraña el esfuerzo por ampliar el poder y la vitalidad de la existencia. Como tal es la única fuente de emociones y conducta humanas»¹. Comprender la producción del deseo es deseo de autoconocimiento. Esto no parte de un principio sobrenatural. Es la comprensión en sí, inmanente, de nuestro doble límite piel-adentro²: hacia el interior de la naturaleza que nos comprende y hacia el interior de la naturaleza que comprendemos. Límite piel de nuestro dinámico modo de ser finito en busca de duración. Desde esa perspectiva dinámica, la vida anclada es una contradicción. Se persevera renovando, siendo, en presente.

Spinoza, fascinado por la vida, trabaja este asunto con extraordinaria novedad en una época en la que leyes políticas y religiosas no se podían romper sin arriesgar la vida. Con la cautela necesaria, Spinoza no deja de escribir sobre lo que descubre en el interior de las palabras. Sus análisis sobre las emociones giran en torno a esas palabras que prefiguran el marco mental de los individuos de su época. Las imágenes del mundo representadas a partir de ideas inadecuadas son el sustrato para su metodología, un método que sabe que no es la idea de la idea falsa lo que se revela con él, sino la propia idea de falsedad. Aquella que nos dará las claves para que en lo sucesivo se vinculen a causas verdaderas sus efectos verdaderos. El hallazgo no es tanto el *qué*, sino el *porqué*. Detenerse en el objeto (en lo particular), limitaría a la ostentación, al mero señalamiento, de alguna de las piezas (modos) de la Sustancia por su mera presencia, ya que de su materialidad no se aprehende sin más el *porqué*, como bien se reconoce desde el primer género de conocimiento. El *porqué* avanza hacia el interior del deseo en el perseverar consciente hacia lo deseado. Esto deseado no es bueno por algún bien fijo al objeto; al contrario, el deseo se vuelve sobre sí, el movimiento que envuelve al objeto deseado lo hace bueno porque el propio deseo lo ha determinado así. No deseamos porque sea bueno aquello o lo otro, lo hacemos bueno al desearlo: ese concepto spinozista revela un movimiento complejo que se desliza sobre una urdimbre de causas, con afán vitalista. Eros aventajando a Tánatos, más allá de la economía libidinal, sobre la piel. Esta visión epidérmica delimita «las causas que explican mi situación corporal, mi biografía, mi estructura y las fuerzas mentales y sociales que actúan en mí; los motivos ocultos de mi miedo; mis errores; la ignorancia de la cual soy víctima; mis sufrimientos, mis ambiciones, mis razones encubiertas...»³. Este deseo director es «el apetito con conciencia de sí mismo» (E3, prop. 9); es

1. Yirmiyahu Yovel. *Spinoza, el marrano de la razón*. Traducido por Marcelo Cohen. Anaya & Mario Muchnik. Barcelona. 1995, p. 351

2. Didier Anzieu define, su libro *El Yo-piel*, su idea de Yo-piel como «interfaz que marca el límite con el afuera y lo mantiene en el exterior, es la barrera que protege de la penetración de las afecciones y agresiones que provienen de los demás, seres y objetos [y] al mismo tiempo que la boca o por lo menos tanto como ella, es un lugar y un medio primario de comunicación con el prójimo y de establecimiento de relaciones significantes; es, además, una superficie de inscripción de las huellas que ellos dejan.» (p. 51)

3. Yirmiyahu Yovel. *Spinoza, el marrano de la razón*. Traducido por Marcelo Cohen. Anaya & Mario Muchnik. Barcelona. 1995, p. 355

en acto, y son las condiciones en las que ese acto se ejerce las que dan el marco a la situación vital de cada individuo frente al «azar de los encuentros con los demás modos, al capricho de las afecciones y los afectos que [nos] determinan desde el exterior»⁴.

Abarcar teóricamente un concepto tan amplio como el deseo, implica un esfuerzo interdisciplinar que en este momento resulta obvio. El trabajo de Spinoza en ese sentido es admirable por la precisión a la que llega solo y con tan pocos recursos teóricos previos. Spinoza demuestra, refuta, referencia y sobre todo hace de la reflexión un acto de entendimiento de lo humano. Habiendo elaborado teóricamente el par razón-emoción, Spinoza piensa que «el deseo es la esencia del hombre»⁵. Sobre esto podemos decir que elabora una teoría de sujeto, un sujeto que piensa la esencia de la realidad desde su esencia deseante. Ese es el sujeto al que Spinoza se impone la tarea de comprender. Su capacidad crítica se dirige certera sobre los prejuicios, avanza sin caer en condenas ni culpas hacia la explicación que abarca lo delimitado *in extenso* por la piel envolvente del deseo y su imbricación en la esencia humana.

¿Cuán austero puede ser el deseo para que la vida contenga toda la potencia de que sea capaz? Podemos pensar en un deseo «magro». En esa fibra hay una medida de la conciencia, una medida de la necesidad de lo necesario. «Lo necesario es la única modalidad de lo que es»⁶. Lo que *es*, es poder existir. El deseo, tanto si contiene acierto o yerra (cuando las pasiones puedan ser tan poderosas que el sujeto se vea «incapaz de reflexionar y de sustituir el orden de la imaginación en su pensamiento por el orden del intelecto»⁷), sigue la pauta que Spinoza condensa en dos extremos, la alegría y la tristeza. Realizamos todo aquello que nos conduce a la alegría, sea como sea que esto sea realizable, y, al contrario, rehuimos o combatimos aquello que nos lleva a la tristeza. Poder existir implica necesidad; esa necesidad es deseo que aparece en la conciencia de que un mayor poder de hacer-nos es un acto de creación propia de los atributos extensión y pensamiento. Es decir, en aquellos extremos de alegría y tristeza obramos en cada caso aumentando o disminuyendo esa potencia de existir. En este punto se depende de los frutos de la Razón, de lo quebradiza que sea la cutícula de estos frutos para cada cual: en otras palabras, no todas las personas son razonables, «aunque todas tienen en sí mismas el germen de la razón»⁸.

La naturaleza no se desvela con claridad, se muestra a veces confusa, incierta cuando buscamos la causa adecuada que nos permita percibir claramente su efecto, y su realización pide un esfuerzo, a veces también exigente, de pervivencia a cada ser que la compone. El deseo pertenece a ese orden de naturaleza, en cadena con la naturaleza de la conciencia que aporta la idea del apetito. Esa conciencia «sumergida en el inconsciente»⁹ ¹⁰ puede ser conciencia de una idea inadecuada sobre aquello que nuestro apetito busca, pero también puede elaborar desde un grado de conocimiento adecuado, en el que las apetencias se «vivan» sin la idea de castigo, sino, más bien, referenciadas por «buenos encuentros». Si esos encuentros fueran nocivos, se impone meditar si en el interior de la

4. Gilles Deleuze. *Spinoza: Filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escohotado. Tusquets. Barcelona. 2001, p. 125

5. E4, prop. 61, dem.: «El deseo, considerado en absoluto (por la Definición 1 de los afectos), es la misma esencia del hombre, en cuanto se la concibe como determinada de algún modo a hacer algo; y así, el deseo que brota de la razón, esto es (por la Proposición 3 de la Parte III), el que se engendra en nosotros en la medida en que obramos, es la esencia o naturaleza misma del hombre, en cuanto concebida como determinada a obrar aquello que se concibe adecuadamente por medio de la sola esencia del hombre (por la Definición 2 de la Parte III); así, pues, si ese deseo pudiera tener exceso, entonces la naturaleza humana, considerada en sí sola, podría excederse a sí misma, o sea, podría más de lo que puede, lo cual es contradicción manifiesta, y, por ende, ese deseo no puede tener exceso.»

6. Gilles Deleuze. *Spinoza: Filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escohotado. Tusquets. Barcelona. 2001, p. 109

7. Stuart Hampshire. *Dos teorías de la moralidad*. Fondo de cultura económica. México. 1984, p. 133

8. Pierre-François Moreau. *Spinoza y el spinozismo*. Traducción de Pedro Lomba. Escolar y Mayo. Madrid. 2012, p. 102. Sin la razón es imposible acceder a lo que Spinoza llama segundo género de conocimiento; aquel en el que la idea de la idea se hace adecuada por la mayor potencia, desde esta situación los seres humanos compartimos «naciones comunes» entre el cuerpo y el mundo exterior, es decir en extensión y por lo mismo en pensamiento. Estas naciones comunes son adecuadas necesariamente y permiten el desarrollo de las distintas disciplinas de conocimiento. «La mente es tanto más apta para percibir adecuadamente más cosas, cuanto más cosas tiene el cuerpo humano comunes a los otros cuerpos» (E2, prop. 39, corolario).

9. Gilles Deleuze. *Spinoza. Filosofía práctica*. Tusquets Editores. Barcelona. 2001, p. 72

10. El inconsciente sabe que no sabe... «Los emisarios que tocan a tu puerta, tú mismo los llamaste y no lo sabes». Al-Mutamarn Ibn al Farsi, poeta sufí de Córdoba (1118-1196) (Citado por Álvaro Mutis).

«conciencia de error» está la conciencia de su superación. Desde ese lugar, el deseo, en tanto grado de conciencia, disuelve la ilusión de libertad en libertad inteligente: aquella que tiene una idea adecuada de la necesidad, y por supuesto, del error¹¹. En suma, a pesar de esa necesidad que en la conciencia y el conocimiento del deseo se expande y limita (sin contradicción, por su condición de movimiento conservante), la «respiración de la libertad»¹² se aprecia en la descripción del deseo que Spinoza nos ofrece en su Ética.

Podemos ahora acotar algunos aspectos en torno al deseo: por un lado, como ya dije, el movimiento dirigido hacia el *cor* de la existencia, para conservarla mientras se conserva con ella (equilibrio entre movimiento y reposo). Para este movimiento concreto la quietud implica daño, deterioro, muerte o su anticipación: «ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver» (E4, prop. 39, esc.). Otro aspecto importante en el deseo se refiere al campo relacional de su origen: las causas del *conatus*. El deseo no es lineal a las causas, sino resultante de éstas. La causa se da en *efecto* en el pensamiento, y por lo tanto se da como dato necesario en la conexión inteligible del propio pensamiento que genera y es generado por el deseo. La prefiguración de las causas nos da una información privilegiada de nosotros mismos, un acceso a los *porqués*.

La última acotación se refiere a la traducción del deseo en sus formas más comunes¹³: física, social e intelectual. La traducción de nuestro deseo se hace patente en la eternidad que contiene cada fragmento único de la existencia: la eternidad-en-la-duración, en otras palabras: el amor, *pathos* del conocimiento, que nos traduce a nosotros mismos en tanto emancipados por él.

Situadas en lo que he expuesto, podemos ver que el deseo se trenza desde el movimiento, las causas y la traducción. Sin la Razón, ninguno de estos aspectos tendría sentido. La naturaleza del deseo es la misma que encontramos en el apetito, impulso o voluntad de existir, la especificidad del deseo es la conciencia de que el deseo ocurre, de que podemos estar vivos. En clara ruptura con el cartesianismo, Spinoza plantea que el pensamiento se conoce por el pensamiento. Rechaza la inevitabilidad de la pasión, no da por buena la idea de una voluntad mecánica con cuerpos que miran a sus mentes desde lejos, apenas conectados (ingenioso Descartes) por la glándula pineal. Podemos decir que la psicología se esboza ya en esa racionalización que atiende al deseo como parte de lo que puede ser estudiado en los mismos términos que cualquier otro elemento de la naturaleza. El deseo es naturaleza.

Las claves de la filosofía de Spinoza se pueden definir en términos de coherencia teórico-práctica. Al respecto, un sentido de descubrimiento de la naturaleza, está en pacto con la razón. La Ética, en gran parte dedicada al estudio de los sentimientos, desmonta las piezas que los componen hasta llegar a cierta idea en la que parece que «hay que inventar una nueva soledad para el deseo»¹⁴. Esta frase destila la esencia de la soledad de un deseo generador: «la esencia del hombre es el deseo». ¿Puede ser esta afirmación más concreta? El conocimiento de lo concreto nos permite conocer a Dios y no porque las cosas sean Dios, sino porque Dios es las cosas. El ateo virtuoso, cauteloso, previamente ha dejado explicitada una sentencia central: *Deus sive Natura*. Dios o naturaleza, somos naturaleza y esta no pide nada contra la razón, nos argumenta el filósofo. El deseo es el movimiento que nos desplaza desde nuestra naturaleza hacia el conjunto de naturaleza que nos rodea. Ese movimiento se desplaza en la conciencia de sí mismo a través de nexos por los que el cuerpo y la mente son una y la misma cosa (aunque no estén afectados por las mismas causas ni podamos explicarlos por las mismas

11. Un punto este que da la posibilidad de evaluar la explicación que aporta fantasía, imaginación, creencia respecto al deseo, y más precisamente a la necesidad que contiene. «El conocimiento de Dios es justamente el conocimiento de la Naturaleza en su dimensión más amplia. Y este conocimiento conduce al Amor del ser más excelso de quien todas las demás cosas dependen. De esta manera, podemos condicionarnos a nosotros mismos para desterrar de nuestros actos el odio y la envidia, que son pasiones basadas en ideas y evaluaciones falsas de las cosas, y en una errónea concepción de su necesidad», Steven Nadler. *Spinoza*. Traducción de Carmen García Trevijano. Acento Editorial. Madrid. 2004, p. 261

12. Antonio Negri, en su obra *Spinoza Subversivo*, hace un análisis sobre la Ética en relación con la libertad de la que extraigo que «la pasión por la libertad no tiene nada que ver con lo contingente y lo posible, sino que tiene que ver, por el contrario, e inmediatamente, con la adhesión a lo absoluto» (p. 147). Una adhesión efectiva por la libre potencia que acepta la necesidad.

13. Yirmiyahu Yovel. *Spinoza, el marrano de la razón*. Traducido por Marcelo Cohen. Anaya & Mario Muchnik. Barcelona. 1995, p. 360

14. Álvaro Mutis. *Summa de Maqroll El Gaviero, Poesía 1948-2000*. Visor libros, Madrid, 2002, p. 29]



Topografía nanoscópica de la epidermis de una hoja de *Agave americana*

leyes). La naturaleza para el deseo se hace sentimiento¹⁵, idea, conciencia. Hay una reconstrucción radical de las pasiones a partir de todo ello que permite a la esencia humana tener capacidad de ser afectada y de que ésta sea elaborada conscientemente como parte de la potencia infinita de la que nuestro ser participa de forma inmanente.¹⁶

La conciencia en nuestro funcionamiento psíquico tiene sus propias leyes; hay una mirada microscópica sobre los elementos que vinculan la vida orgánica y la social, que Spinoza comprende cooperativa. El pensamiento forma parte de la muestra bajo la lupa del filósofo, su potencia relacional confluye en potencia del deseo, el deseo movimiento y conciencia de apetito sin finalidades, pero sí con eficiencia. Es un impulso integrador pero también es deseo figurado, seductor en la necesidad no necesaria. Curioso viaje del deseo que parte del presente para llegar a él, si fuera posible contar el destino de la piel del deseo, en su modo de ser humano. Quizás quedaría bien definido parafraseando a Rilke: su destino no es sino la plenitud de la infancia.

15. Me parece interesante referirme aquí a la obra de José María Chamorro: *Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teoría materialista del sujeto*. En ella, desde una perspectiva que ve que en la conducta humana individual funcionan las determinaciones causales propias de la materia, desde esa posición materialista, propone a partir de un modelo cibernético una teoría de los sentimientos que entra en debate con la propuesta spinozista interpretada por Damasio. Esta propuesta identifica la emoción con un proceso neurobiológico y el sentimiento con un proceso mental: “Emoción y sentimiento tienen realidad psíquica, y tal realidad pueden estudiarse tanto por el neurobiólogo (no por ahora, pero sí cuando logre acceder a los aspectos semánticos cerebrales) como por el psicólogo mentalista. Por ello es preferible llamar sentimientos a las distintas formas de tensión, distensión y placer, y concebirlos como instrumentos que permiten al organismo seleccionar la realidad y establecer relaciones adaptativas con las cosas, personas o incluso consigo mismo. Hablaríamos entonces de emociones cuando los sentimientos, por su intensidad, producen agitaciones de ánimo pasajeras acompañadas de fuerte conmoción del cuerpo, asociadas a cambios fisiológicos de tipo circulatorio, respiratorio, etc. Por pasión podemos entender el predominio más duradero de una emoción en la vida psíquica de un sujeto, que determina su comportamiento de una manera relevante y en alguna medida irracional (en el sentido de que la pasión controla tanto si ello beneficia como si perjudica al sujeto). Un paso más nos lleva a la afección patológica (depresión, manía, agresividad, inseguridad, etc.)”, pp. 152-153
Cf., Hernández Pedrero, V., *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Universidad de La Laguna, 2011

Movimiento y conservación: este par concentra la complejidad, plantea la pregunta sobre el deseo. El éxito, sublime, de Spinoza, está en su capacidad de plantear la pregunta, en cómo puede, resolviendo la tensión a la que lo somete el sutil engaño del reconocimiento y la comodidad, dudar de la tradición. Duda de los símbolos, de las reglas de una Comunidad que aparta a quien antes quería para sí como Rabino y como sabio. Spinoza vence el vínculo con su historia y su gente con amor por el conocimiento. Esta autenticidad permea toda su obra: la autenticidad de quien sin excusas busca la verdad.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

- Anzieu, Didier. *El Yo-Piel*. Biblioteca nueva. Madrid. 2007
- Attal, José. *La No-Excomuni3n De Jaques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdi3 a Spinoza*. El Cuenco de Plata. Buenos Aires. 2012
- Chamorro Calz3n, Jos3 María. *Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teorí del sujeto*. Servicio de Publicaciones. Universida de La Laguna. 2006
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía prÁctica*. Traducci3n de Antonio Escohotado. Tusquets. Barcelona. 2001
- Garoz Bejarano, Emilio. *El dios incr3dulo. Fundamentaci3n del ateísmo en el pensamiento de Baruch de Spinoza*. Editorial Lampedusa. Barcelona. 2009
- Hampshire, Stuart. *Dos teorías de la moralidad*. Fondo de cultura econ3mica. Mexico. 1984
- Hernández Pedrero, Vicente. *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*. Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna. 2011
- Misrahi, Robert. *Spinoza*. Traducci3n de Francisco L3pez Castro. Editorial Edaf. Madrid. 1975
- Mutis, Álvaro. *Summa de Maqroll El Gaviero, Poesía 1948-2000*. Visor libros. Madrid. 2002
- Nadler, Steven. *Spinoza*. Traducci3n de Carmen Garcí Trevijano. Acento Editorial. Madrid. 2004
- Pierre-Françoise Moreau. *Spinoza y el spinozismo*. Traducci3n de Pedro Lomba. Escolar y Mayo Editores. Madrid. 2012
- Rizzolatti, Giacomo y Sinigaglia, Corrado. *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*. Ed. Paid3s. Barcelona. 2006
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada seg3n el orden geométrico*. Traducci3n de Atilano Domínguez. Trotta. Madrid. 2009
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos*. Traducci3n de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid. 2006
- Spinoza, Baruch. *Tratado Teol3gico Político*. Traducci3n de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid. 2008
- Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la raz3n*. Traducido por Marcelo Cohen. Anaya & Mario Muchnik. Barcelona. 1995

Sara Reyes Vera es investigadora en la Universidad de La Laguna

Baruch de Spinoza, músico

Francisco Martínez González

«El aliento poético de un Parménides renació en la diamantina transparencia de la Ética de Spinoza.» Las palabras son de María Zambrano, de su ensayo de 1944 *Poema y sistema*. Zambrano leyó la Ética desde el pitagorismo, descubriendo así en ese *opus magnum* una verdadera reencarnación de la unión, todavía sensible en los presocráticos, entre filosofía y poesía. Así, Spinoza habría operado inconscientemente la reparación de una fractura antigua, dolorosa y sangrante –especialmente en el caso de Platón, el filósofo que más dramáticamente atenazó a su poeta interior–, pero su aporte no se habría quedado sólo ahí. En función de la querencia geométrica –es decir, numérica y, por ende, musical– de sus logos, la Ética habría alcanzado esa transparencia propia de todo lo que consigue borrar la señal de su origen, de todo lo que aparenta resolverse en sí mismo como un orbe pleno e incondicionado.

La obra de Spinoza sería también despliegue de una *razón musical*, manifestación de una suerte de «álgebra superior» de las ideas, un sistema u organismo autosuficiente en el que el método geométrico de exposición, de sesgo preeminentemente deductivo, habría generado un tejido reticular de relaciones y referencias internas tal que, cual si de una página musical se tratase, cada acontecimiento adquiriera su «significado», su relevancia y su valor sólo en conexión con todos los demás, de un modo cercano a la autorreferencialidad de los símbolos musicales y al tipo de narratividad abstracta que solemos asociar a la música.

La música de la Ética, ese prodigio de «diamantina transparencia», encarna un tal anhelo de rigor y pureza en el encadenamiento de las proposiciones (a partir de los axiomas y definiciones previos), un afán tan decidido de trascender las trampas del lenguaje, que resulta casi imposible no evocar a su lado los principios de aquella *mathesis universalis* que tan ávidamente persiguieron Descartes o Leibniz: un lenguaje universal expresado en forma simbólica que permitiera a todos convenir en el uso de los mismos símbolos con el mismo significado, es decir, una lengua eminentemente formal susceptible de promover un cauce de reflexión cuyas conclusiones pudiesen reclamar para sí el tipo de universalidad absoluta que asociamos a las ciencias matemáticas.

Por cierto, Leibniz y Spinoza se encontraron en La Haya en 1676, durante los días centrales del mes de noviembre (ese es el eje del apasionante libro de Matthew Stewart, *El hereje y el cortesano*). ¿De qué hablaron?, ¿cuál fue la verdadera naturaleza del diálogo entre el inventor del cálculo, bibliotecario del duque de Hanover, y «ese judío tan inteligente» que se ganaba la vida fabricando lentes para lupas y microscopios? ¿Sorprendió o escandalizó a Leibniz la no humanidad de una divinidad desprovista de todos sus atributos antropomórficos, la implacable armadura filosófica del pensador que dejó escrito que «Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él», o que «El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo», o que «La humildad no es una virtud, sino una pasión»? ¿Y esa inhumanidad esencial, esa indiferencia a toda humana medida, a todo humano sistema de valores, a todas nuestras ideas de justicia, belleza o bondad, no llaman también a la cercanía de la música, aquella a la que Zambrano o Steiner han señalado justamente como «la más inhumana de las artes»?

Francisco Martínez González es director del Conservatorio Superior de Música de Málaga



Soy hombre: duro poco
y es enorme la noche.
Pero miro hacia arriba:
las estrellas escriben.
Sin entender comprendo:
también soy escritura
y en este mismo instante
alguien me deletrea.

Octavio Paz

PARAÍSO SIN TARA (DESLOCALIZACIÓN)

las ropas en pulcras hileras ordenadas
por tonos ocasión
penden etiquetas como *umbílicus* de papiro
con la inédita información
de a qué segmento de la humanidad perteneces
si a los bienaventurados s o medianías l
pruébate unos zapatos de escarchado encaje
alturas subitáneas para cualquier mensura
princesidad inmediata
baratas prendas mías
lana fría viscosa pana
elastano algodón lycra nailon
todos los trabajos del mundo el sudor
de obreras vietnamitas hijas de hijos del vietcong
marroquinas turquíes laosianas
al alcance de tus manos
paraíso adquisitivo del número áureo global
tu tarjeta de plata canta.

Herminia Luque

MALDICIÓN UGRA

Cada vez que oigo
las peroratas inanes fútiles
berreas crotorar de hombres asaz fornidos
con patrocinio de altos ducados
de la producción industrial
al fondo (hablan, farfullan de sus cosas,
sus negocietes hazañas suntuosas
con desperdicio de fuerza
o deporte)
automóviles cervezas casinos virtuales
embutidos finísimos aguas mis mácula
que son letras en color y fondo blanco
cada vez me blindo en lo mismo.
A modo de maldición ugra
formulo un único deseo,
la estimulante esperanza
taurina de mi corazón iluso
de que algún día alguno —con uno sólo me conformo—
alguno de sus descendientes
tenga que estudiar
entre las materias odiosas
de una enseñanza pencamente obligatoria
mis poemas.

Herminia Luque

ROGATIVA

Líbranos de lo plano y de lo obvio,
de las cuentas monótonas
de un rosario de días
teñidos de grisura.

Líbranos de rumores monocordes,
del equilibrio falso,
de la voz apagada del hastío
que lo ensordece todo.

Líbranos de los humos que se arrastran
y, a ras de suelo, olvidan
—sin soñar con ser llama—
su destino de altura.

Líbranos de las aguas de la calma,
de la corriente plácida
que no se altera nunca
y todo lo envenena.

Líbranos. No te olvides de este ruego:
no nos dejes caer
—sin salvación posible—
en negra tentación de oscuridades,
pero mantennos —pido—
no lejos del misterio: siempre al borde.

Francisco Ruiz Noguera
(De *La gruta y la luz*, Madrid, Visor, 2014)

INCONSCIENTE

Desglosando anatómicamente tu cerebro,
descubrí,
por qué tú te contentas con ser así.

Tus ahuecados hemisferios
dictan tu ser.

No eres un rompecabezas.
No presentas dificultad —para mí—
y tus muecas faciales de dolor
discuten con mi indiferencia.

Tu conciencia, ya craquelada
es imposible de restaurar,
la prevención de plagas es exigua e insuficiente.

No hay marcha atrás,
y horadar más a fondo; inane.

Disfruto con este homicidio prepactado
y agonista a tus neurotransmisores
destrozo cada sinapsis
de tu afable ser.

Alejandro Rodríguez Sánchez

Quiero ser muy personal,
para que me entiendas.
Decido abrirme siempre por el mismo sitio,
soy un libro de consulta que te pide la respuesta:
¿Estoy bien? Me refiero solo a los labios.
Estás bien. Y te refieres solo a la pregunta.
Todas nuestras palabras participan en un campeonato de presas,
mi garganta se calma tragando cielos.
Sigues en mi boca mientras naufrago,
pido ayuda y el agua entra para unirse a mi setenta por ciento.
Hoy siento que por fin estoy nadando,
ya sabes, quiero decir: nada.
Decir es restar, mira esas nubes,
los restos siempre parecen decirnos algo.
Decir verdad sólo es mover setenta músculos,
otro dato es:
el párpado reacciona con el músculo más rápido.
Entonces, lo primero será cerrar los ojos
y después, me callo.

Beatriz Ros
(inédito, 2014)

El Carro de Heno

Virginia Woolf y Vanessa Bell. El impresionismo como actitud social.

Inmaculada Taza

No por todos es conocido que Virginia Woolf (1882- 1941) y Vanessa Bell (1879-1961) fueron hermanas, compartiendo hasta sus matrimonios el apellido Stephen.

La primera de ellas es sobradamente célebre por su aportación literaria; la segunda es quizá menos famosa, aunque sin embargo fue una gran pintora. Dos mujeres complejas que plasmaron sus preocupaciones estéticas en impresiones, en los respectivos campos literario y pictórico. También sus complicidades y rivalidades se reflejan en sus obras.

Vanessa fue una mujer muy rebelde que percibe la inteligencia y el genio de su hermana menor como un reto. Virginia, pasó su vida intentando superar a su hermana mayor y al mismo tiempo deseando su aprobación en todo cuanto hacía.

A la muerte de sus padres, primero la madre en 1895, y sobre todo, tras el fallecimiento de su padre en 1904 se produce una alteración en sus vidas. Es algo apasionante desde una perspectiva posterior, como es la nuestra, que vivimos en una sociedad en la que se ha avanzado mucho socialmente, pero que para ellas debió suponer momentos de grandes dificultades, al romper con todos los convencionalismos. Pasaron de la época victoriana a la modernidad, junto con sus hermanos y amigos más íntimos. Es muy probable, que si sus padres hubiesen seguido con vida ellas habrían sido diferentes. Este hecho les otorga una libertad que no tenían, aunque desde muy niñas ya mostraran sus dotes artísticas y cierto grado de excentricidad, pero siempre ocultados en los mandatos que se esperaba de las mujeres.

Tras estos acontecimientos se trasladan a un bohemio barrio londinense, Bloomsbury, donde entraron en contacto con escritores e intelectuales que más tarde conformarían el Círculo de Bloomsbury. Fue entonces cuando Vanessa Bell, influenciada por Matisse, pero sobre todo por su particular forma de percibir la vida, introduce el impresionismo en Inglaterra. En muchas de sus pinturas aparecen rostros blancos, para que el interior fuese lo que impactase, la impresión del momento, el reflejo de sus instantes. Método que llevó Virginia Woolf a la literatura.

Cuando leemos *Orlando* o *Un cuarto propio*, encontramos a una Virginia con gran capacidad de introspección y al mismo tiempo con un deseo de empatía hacia todas las personas que están vinculadas a su mundo, volcando sus afectos en la literatura. Nos invita a avanzar mucho más, y a adentrarnos en *Al faro*, novela muy autobiográfica donde fluyen las conciencias de un personaje a otro, como instantáneas.

Algo similar ocurre cuando observamos *Playa de Studland*, *La bañera* o *Interior con dos mujeres*.

Virginia y Vanessa. Impresionista actitud social.

Intervalo de sombra. Soledad.

Pausa. Luz y destierro.

Una tregua. Sombra y nada.

En un destello, tempestad y espuma.

Gira la bujía y vuelven las tinieblas.

Fulgor, oscuridad, refulgencia, penumbra.

Lenguaje melancólico en los límites del océano.

Faros. Confinada compañía.

Al faro, Playa de Studland.

