

Germán U. Bula Caraballo

Los ojos del alma: lo evidente en Spinoza y Husserl

Resumen: *El siguiente texto busca esclarecer la naturaleza de lo evidente y de la demostración en Husserl y Spinoza, a partir de la metáfora de este último según la cual las demostraciones son los ojos del alma. Se establecen puentes entre Spinoza y Husserl en torno a temas como la intuición directa de esencias, la veracidad intrínseca de las ideas adecuadas, las idealidades objetivas o la relación entre pensamiento y lenguaje.*

Palabras claves: *Spinoza. Husserl. Epistemología. Demostración. Certeza.*

Abstract: *The following text seeks to clarify the nature of the evident and of demonstration in Husserl and Spinoza, through a reflection on the former's metaphor according to which demonstrations are the eyes of the soul. A dialogue between Husserl and Spinoza is established around topics such as the direct intuition of essences, the intrinsic veracity of adequate ideas, objective idealities, or the relationship between thought and language.*

Keywords: *Spinoza. Husserl. Epistemology. Demonstration. Certainty.*

Introducción

En lo que sigue ensayamos una reflexión en relación con un pasaje notable de la *Ética* de Spinoza que habla de cómo es posible experimentar la propia eternidad a través del entendimiento: “pues tan percepción del alma es la de las cosas

que concibe por el entendimiento como la de las cosas que tiene en la memoria. [...]los ojos del alma [...] son las demostraciones mismas” (E5P23S). Más que el problema de la eternidad y su percepción, nos interesa el problema de lo evidente, de la forma en que la demostración puede hacer que ciertas cosas se hagan patentes para el alma. Para ello establecemos un diálogo entre Spinoza y Husserl, en torno a la idea de que puede conocerse con certeza aquello que se presenta como evidente para el entendimiento. En primer lugar, establecemos el sentido y contexto de la metáfora que nos ocupa en los dos lugares de la obra de Spinoza en que ocurre; posteriormente, hacemos una breve exposición de las ideas de Husserl y de Spinoza que nos interesan para luego establecer algunos paralelos a través de los cuales construiremos una posición en torno a la metáfora que nos ocupa.

1. Dios, eternidad y ojos del alma

En el *Tratado Teológico-Político*, Spinoza sostiene que las sagradas escrituras no deben verse como fuente de enseñanzas metafísicas o acerca de la naturaleza, sino que enseñan tan solo la obediencia a la ley. Como premisa, sostiene que los profetas no eran científicos ni filósofos, sino personas de imaginación particularmente viva que hablaban para ser entendidos por las masas. Todo esto implica que el conocimiento de Dios no está disponible a cualquiera:

¿Quién no ve, en efecto, que el conocimiento de Dios no ha sido igual en todos los hombres y que la sabiduría, así como la exis-

tencia, no se da por un mandato? Hombres, mujeres, niños, todos pueden igualmente obedecer, pero no llegar a ser sabios.

Si alguno cree que no se necesita conocer los atributos de Dios, sino creer simplemente y sin demostración, será ésta una verdadera humorada, porque las cosas invisibles y todo lo que es objeto propio del entendimiento, no pueden percibirse de otro modo que por los ojos de la demostración; aquellos, pues, a quienes falten estas demostraciones no tienen conocimiento alguno de las cosas, y todo lo que de ellas oyen no hiere su inteligencia o no tiene para ellos más sentido que los vanos sonidos pronunciados sin juicio y sin inteligencia por un autómatas (TTP, XIII, 156, énfasis mío).

De este pasaje cabe destacar los siguientes elementos: 1) que la visión de la demostración está reservada solo a los sabios; y 2) que sin la visión de la demostración, las palabras en torno a los atributos de Dios devienen meras palabras, parloteo sin relación con la inteligencia.

La metáfora ocurre en la *Ética* en un escolio donde se contrasta la eternidad que puede percibirse a través de la demostración con el carácter de finito en la duración del cuerpo humano:

Esa idea que expresa la esencia del cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad es, como hemos dicho, un determinado modo del pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno. Sin embargo, no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, supuesto que de ello no hay en el cuerpo vestigio alguno, y que la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación. Mas no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos. Pues tan percepción del alma es la de las cosas que concibe por el entendimiento como la de las cosas que tiene en la memoria. Efectivamente, los ojos del alma, con los que *ve* y *observa* las cosas, son las demostraciones mismas. Y así, aunque no nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eter-

nidad, es eterna, y que esta existencia suya no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra alma dura, y sólo puede definirse su existencia refiriéndola a un tiempo determinado, en cuanto que el alma implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en esa medida tiene el poder de determinar según el tiempo la existencia de las cosas, y de concebirlas desde el punto de vista de la duración (5P23S, énfasis mío).

Spinoza distingue entre el orden de la eternidad y el orden de la duración: el primero refiere a lo que es necesario por esencia y por tanto su existencia no tiene que ver con la duración de las cosas; el segundo, a la interacción de los modos finitos, en la que comienzan y dejan de existir, y cuyas duraciones pueden compararse entre sí (E2P45). En la medida en que la razón concibe las cosas en tanto necesarias, las concibe desde una perspectiva de eternidad, es decir, de necesidad (E2P44S2). Habría mucho más que decir acerca del tiempo, la duración y la eternidad en Spinoza, pero lo que nos interesa aquí es, específicamente, la manera en que “los ojos del alma [...] son las demostraciones mismas”; esto es, la manera en que el alma *ve* a través de las demostraciones, y en que lo así evidente puede considerarse cierto. Para ello, recurrimos a algunas ideas de Husserl.

2. Husserl: la intuición en la inmanencia de la conciencia

El camino de Husserl en *La idea de la fenomenología* (1982) recuerda al de Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*: la opción metodológica de la fenomenología es la de ceñirse a lo que es inmanente a la conciencia, esto es, suspender, poner entre paréntesis, la posición de trascendencia (de atribuir realidad exterior a lo que está en mi conciencia) propia de la actitud natural: llevar a cabo la *reducción fenomenológica*. ¿Qué puede construirse a partir de la inmanencia de la conciencia? Por supuesto (y de nuevo hay ecos cartesianos) es imposible negar la realidad de lo que experimento en mi conciencia (abstracción hecha de la posición de existencia trascendente):

“Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto [...]” (Husserl, 1982, 10). Esta datitud absoluta la comparten las ideas *acerca* de los datos primeros (Husserl, 1982, 11). Los contenidos inmanentes de la conciencia remiten a la trascendencia, a la exterioridad; pero siempre y cuando los percibamos en tanto tales, como puros contenidos de la conciencia (en “*clara et distincta perceptio*”, Husserl, 1982, 23), estamos captando algo “absolutamente comprensible por sí mismo” (Husserl, 1982, 24).

Si estos fueran los únicos datos absolutos, la fenomenología no sería sino una infértil descripción de los contenidos de la conciencia. Pero los juicios predicativos acerca de los datos de la conciencia comparten con ellos el mismo carácter de certeza:

Ya cuando decimos que a la base de este fenómeno de juicio hay este y el otro fenómeno de representación, o que este fenómeno de percepción contiene tales y tales partes no-independientes [...] e incluso en el supuesto de que hagamos estos enunciados en la más pura adecuación a los datos de la *cogitatio*, vamos ciertamente más allá de las meras cogitaciones con las formas lógicas, que se reflejan también en la expresión lingüística. Hay ahí un plus que no consiste en una mera acumulación de nuevas cogitaciones (Husserl, 1982, 25).

De este modo puede adscribirse certeza, también, al *análisis de esencias*: los objetos que se presentan a la conciencia se presentan como pertenecientes a un género; y, desde la inmanencia de la conciencia, en visión pura, es posible comprender las características de dicho género: a partir de algún ejemplar rojo puedo comprender la naturaleza del rojo universal; por ejemplo, puedo comprender que todo color debe ocupar un espacio. De este modo, se va más allá de los ingredientes de la vivencia (Husserl, 1982, 28). A través de un proceso de abstracción sobre el objeto que se tiene ante la conciencia, y de variaciones imaginativas sobre aquél, se gana la esencia universal del género al que pertenece el objeto. No es necesario que el objeto provenga de

la experiencia, sirve igual de bien un objeto traído a conciencia mediante la imaginación.

¿Cuál es el fundamento de certeza de estos juicios acerca de esencias universales? “[...] la evidencia es esta conciencia que efectivamente ve, que capta su objeto mismo directa y adecuadamente [...] el darse una cosa misma adecuadamente” (Husserl, 1982, 30). Por ello, “el ver no puede demostrarse” (Husserl, 1982, 45). Esto no se aplica exclusivamente para la fenomenología. Dicha captación de lo inmediato estaría también en la base de la geometría (Husserl, 2000, 167); y en general, de todo saber *a priori*.

He aquí un primer punto de contacto con Spinoza para explorar. Lo *verdadero da fe de su propia verdad*; lo que vemos directamente como evidente es, por ello mismo, evidente. Husserl distingue entre la real intuición de los fenómenos de la mención vacía puramente verbal; en un caso “hay la captación visual adecuada y el tener esas cosas mismas; y, en el otro, hay [...] mero mentar las cosas” (Husserl, 1982, 31). Otro punto de contacto, la *distinción entre el verdadero captar y la mera verbalidad*. Nótese, también, el uso de la metáfora visual en ese sentido.

Para Husserl existe el riesgo, en la construcción de argumentos, de que estos se contaminen con meras construcciones verbales, producto de un entendimiento sin intuición directa: “El entendimiento no debe interferir e introducir de contrabando sus letras en blanco no garantizadas entre las garantizadas” (Husserl, 1982, 33). Por ello recomienda una disciplina de “desconectar el mentar” (Husserl, 1982, 33).

A la idea de una verdad rasero de sí misma se asocia, tanto en Husserl como en Spinoza, la aclaración de que el *conocimiento es un acto*, y el conocimiento *más que mera representación*:

Este ver evidente es él mismo el conocimiento en el sentido más pleno; y el objeto no es una cosa que esté dentro del conocimiento como en un saco, como si el conocimiento fuera una forma vacía siempre igual, uno y el mismo saco vacío, dentro del cual unas veces está metido esto y otras veces lo está lo de más allá (Husserl, 1982, 41).

Spinoza, de forma similar, pide que se distinga la *idea* tanto de la mera *imagen* como de la *palabra* que la designa; e insiste en que las ideas no son meras representaciones, “como pinturas mudas en un lienzo” (E2P49S), sino *entidades dinámicas que interactúan entre sí y se afirman a sí mismas*. Husserl también afirma este carácter interactivo del pensamiento:

[...] los actos de conocimiento, más ampliamente, los actos intelectuales en general no son singularidades inconexas que vienen y van sin nexo en el río de la conciencia. Referidas esencialmente las unas a las otras, muestran correspondencias teleológicas y respectivos nexos de cumplimiento, confirmación, verificación y sus opuestos (Husserl, 1982, 41).

No solo son los actos intelectuales dinámicos y conectivos, sino que son algo distinto de fenómenos psicológicos. Mientras que el fenómeno psicológico solo puede darse una vez (y la rememoración de aquel es un fenómeno distinto), la captación de una propiedad de una esencia (por ejemplo, que los ángulos internos de un triángulo pueden sumar dos rectos) puede repetirse de forma exactamente igual en un mismo sujeto, o darse de la misma manera en sujetos diferentes (Husserl, 2000, 167). El fenomenólogo, el geómetra, y en general cualquier pensador *a priori* crea *objetividades ideales* evidentes de suyo para quien las comprenda. Con esto ganamos otro punto de contacto entre Husserl y Spinoza, la *existencia de las ideas con independencia de fenómenos psicológicos subjetivos*. Concluimos así nuestra exposición general de Husserl y pasamos al punto de contacto más importante, que *lo verdadero da fe de su propia verdad*.

3. Spinoza: la verdad es norma de sí misma

En Spinoza la veracidad es un carácter intrínseco de las ideas “la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y a las tinieblas” (E2P43S). En efecto, “[...] tener una idea verdadera no significa

sino que se conoce una cosa [...] del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello” (E2P43S). Es necesario comprender de qué forma tiene certeza aquello que se presenta al intelecto como evidente.

Un primer paso para ello, desde Spinoza, será comprender en qué sentido, lejos de ser pinturas mudas, toda idea (incluidas las inadecuadas), se afirma a sí misma:

[...] si consideramos un objeto ¿nos limitamos a apereibirlo? Apercibir no sería nada. Lo que hace a la realidad de la aperepción, es que encierra la afirmación de que algo se nos presenta. Representarse significa representarse como presente, y esto es cierto tanto de las ideas confusas como de las ideas claras. Las ideas confusas se producen en nosotros por la acción sobre nuestro cuerpo de cuerpos exteriores, éstos ponen al nuestro en un cierto estado. La expresión psicológica, la idea de este estado, es lo que llamamos la imaginación de los cuerpos exteriores. Está claro que esta idea no es algo irreal, como el sudor de un sueño. Es la idea de algo, subrayando este genitivo objetivo, la idea de este estado real, que es el de nuestro cuerpo, luego de la acción de los cuerpos exteriores. Afirma su ser, su contenido [...] Ver algo, es afirmar que lo vemos. (Henry, 2008, 78-79).

Toda idea, en virtud del paralelismo (E2P7 y 2P13), es un estado corporal que, en cuanto tal, es real y positivo. Desde dentro del sistema de Spinoza, podría argumentarse que las ideas se afirman a sí mismas porque tienen como todo lo existente, un *conatus* (E3P6; E3P7). Pero el argumento va más allá de la coherencia con el sistema; dicho en el lenguaje de la fenomenología podría decir así: pertenece a la esencia de todo acto de conciencia el presentarse afirmativamente, pues el presentarse una idea ante la conciencia y el afirmarse son una y la misma cosa. Por ello, el entendimiento “forma las ideas positivas antes que las negativas” (TIE, 108): negar algo es afirmarlo y luego negarlo (por lo que la instrucción “no pienses en un elefante” es imposible de llevar a cabo, cf. Lakoff, 2008).

Esta presencia ante la conciencia podría, en otros sistemas, significar tan solo una expresión

relativa o subjetiva del ser; una versión de los hechos pasada por la coladera de las categorías trascendentales, oscuramente relacionada con la *cosa en sí*. Pero en Spinoza, el ser y su expresión son coextensivos: Dios no es nada diferente de su expresión en infinitas cosas de infinitos modos (Deleuze, 1975) y la falsedad no es nada positivo en las ideas, sino más bien una privación (2P49S).

Si no hay mediaciones entre la idea y el ser es porque la idea pertenece al ser unitario: “[...] afirmando que la idea no es separable del deseo [...] de lo que manifiesta en cada ser singular la presencia del Ser absoluto [...] el spinozismo rechazaba expresamente toda concepción que quisiese aislar la idea del ser [...]” (Henry, 2008, 119). Toda idea es idea, no solo en algún sujeto, sino también en Dios. Las formas bajo las que se presenta el ser no pertenecen a la subjetividad sino al ser mismo: “Si el ser se nos presenta bajo ciertas categorías, por ejemplo el pensamiento, la extensión, estas categorías no son categorías del espíritu, sino más bien categorías del ser mismo [...] que constituyen su naturaleza” (Henry, 2008, 120). A través del monismo y del paralelismo, se salva la brecha entre el pensamiento y el objeto; siendo cuerpo y alma un solo individuo considerado bajo diversos atributos, “la extensión es el objeto necesario del pensamiento [...]” (Henry, 2008, 144). La exigencia de coherencia, de unidad del pensamiento, responde a la unidad del ser (Henry, 2008, 135-136).

Por todo esto, la certeza no necesita ningún garante especial (no es necesario vencer a ningún genio maligno). Saber y certeza respecto del saber no pueden darse en dos momentos porque “para que yo sepa que sé, debo saber primero” (TIE, 34). Como el pensamiento verdadero se muestra a sí mismo como tal, se distingue del falso especialmente por una denominación intrínseca (TIE, 69). Spinoza, sin rechazar la idea de verdad como correspondencia entre el pensamiento y la realidad, la complementa: “[...] si un artífice concibe correctamente su obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera haya de existir: el pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra” (TIE, 69). ¿En qué sentido puede, por ejemplo, un plano arquitectónico ser verdadero? ¿Qué sería un plano falso? Se trataría de un plano contradictorio,

cuyas partes no se ajustaran entre sí, o con el terreno, o con las leyes de la gravedad.

En efecto: “[...] la falsedad sólo consiste en que se afirma de una cosa algo, que no está contenido en el concepto que de ella hemos formado [...] De donde se sigue que los pensamientos simples no pueden menos de ser verdaderos [...]” (TIE, 72). Si los pensamientos simples no pueden ser falsos, es porque no pueden ser internamente contradictorios. Obviamente, un pensamiento simple no puede incluir una posición de existencia: el pensamiento de una línea es simple; el de una línea en tal tiempo o lugar es compuesto y puede ser falso.

Cuando comprendemos, digamos, un teorema, vemos su verdad al ver que sus diferentes partes encajan entre sí. En el lenguaje de Husserl diríamos que si *vemos*, en la inmanencia de la conciencia, el carácter evidente de ciertas proposiciones, vemos al mismo tiempo que son ciertas, “Evidencia no quiere decir absolutamente nada más que la captación de un ente en la conciencia de su ser-ahí, de manera original y en persona” (2000, 167); la cosa parece ineludible. Todavía, sin embargo, hay que profundizar respecto de esta pregunta: ¿Por qué ha de ser cierto lo evidente? Exploremos el asunto en relación con la interpretación de textos.

4. Hermenéutica bíblica y hermenéutica euclidiana: autonomía del conocimiento

En *El origen de la geometría*, Husserl discute la idealidad objetiva de los productos de esta disciplina:

Las obras de esta clase no ofrecen, como las herramientas útiles (martillos, tenazas) o como las obras de arquitectura y los productos del mismo tipo, una posibilidad de reedición en varios ejemplares semejantes entre sí. El teorema de Pitágoras, así como la geometría, no existen más que una sola vez, cuantas veces y en cualquier lengua que puedan ser expresados. La geometría es idénticamente la misma en la “lengua original” de Euclides y en todas las otras “traducciones” (Husserl, 2000, 167-168).

Si bien, en general, es cierto que todas las obras de la cultura comparten el carácter de idealidades objetivas, esto se aplica particularmente a las ciencias objetivas, en las que “la diferencia entre la lengua original de la obra y la traducción en una lengua extranjera no suspende la accesibilidad idéntica [...]” (Husserl, 2000, 168 n.3). Por contraste, si bien es cierto que una traducción de Shakespeare al español transmite idealidades objetivas que se encuentran en el original, no puede decirse que sea lo mismo que leer en el idioma original. Lo que nos interesa aquí es el carácter idéntico que tienen las idealidades de la geometría para todo lector que las entienda, con independencia del idioma o del contexto cultural, en contraste con otros productos culturales.

En su discusión sobre la manera de interpretar las sagradas escrituras, Spinoza ilustra la manera en que el conocimiento acerca del autor guía la comprensión de ciertos textos:

Recuerdo haber leído que un personaje llamado Orlando Furioso cruzaba las regiones aéreas, caballero en un alado monstruo que su voluntad dirigía [...] y otras mil cosas que la imaginación juzga imposibles.

En Ovidio hay otra análoga historia de Perseo, y en los libros de los Jueces y los Reyes se dice que Sansón solo e inerme mató a miles de hombres y que Elías fue arrebatado y subió al cielo en un carro encendido [...] Todas esas historias me parecen muy semejantes, y sin embargo, nos inspiran diferentes juicios; porque decimos que el autor de Orlando Furioso escribió para deleitar, y que Ovidio tuvo miras políticas, pero el tercer historiador nos habla de cosas sagradas. ¿En qué consiste la diferencia? Únicamente en las opiniones preconcebidas sobre los tres escritores. (TTP, VII, 95-96).

Ahora bien, hay otro tipo de textos cuya interpretación no requiere de elementos contextuales:

[...] tales dificultades no se presentan en los profetas sino al tratar de cosas superiores a la razón, o que sólo a la imaginación se refieren, porque en todas aquellas que el entendimiento puede alcanzar de un modo claro y

distinto y que son por sí mismas concebibles [...] las entendemos fácilmente [...].

Euclides, por ejemplo, que en sus libros trató cosas sencillas y perfectamente inteligibles, se deja entender en toda clase de idiomas y aun por los menos hábiles, y no es necesario para penetrar su pensamiento [...] poseer perfectamente el idioma en que escribió [...] Tampoco se necesita conocer la vida de este autor, sus hábitos, preocupaciones, tiempo e idioma en que escribió sus obras, a quién las dedicó, vicisitudes que han sufrido, interpretaciones que les han dado [...] (TTP, VII, 97).

¿A qué se debe esta disponibilidad universal de lo geométrico, en contraste con lo literario? Desde Spinoza, podríamos decir que mientras la razón es universal (E4P35), la imaginación es idiosincrásica, producto de la historia de encuentros de un cuerpo con otros cuerpos (E2P18S). Pero hay una razón más profunda que vincula a Husserl y a Spinoza: el carácter activo del comprender.

Euclides es fácilmente interpretable porque trata de “cosas concebibles por sí mismas” (TTP, VII, 97). Comprender a Euclides no consiste en comprender las palabras que este ha escrito sino en comprender aquellas cosas concebibles por sí mismas que este pone ante nuestros ojos. En Husserl, las objetividades ideales dejadas por investigadores en el pasado necesitan ser comprendidas de nuevo, y cada vez, en el presente; solo de esta manera vuelve a encontrarse la misma, idéntica idealidad. Si no se realiza la misma operación de ver, no se ha visto lo mismo (Husserl, 2000, 171). Los escritos geométricos suscitan un *acto* de comprensión en el lector; y porque se comprende lo mismo tienen un carácter objetivo.

Ya hemos hablado del ver en la inmanencia de Husserl como algo activo. Entre las propiedades del entendimiento que Spinoza enumera hacia el final del *Tratado de la reforma del entendimiento* está que: “las ideas que formamos clara y distintamente de tal modo parecen derivarse de la sola necesidad de nuestra naturaleza, que parecen depender exclusivamente de nuestro poder; y al revés, las confusas, ya que muchas veces se forman contra nuestra voluntad” (TIE, 108). En

efecto “[...] nuestro entendimiento no está, como el cuerpo, sujeto al azar. Y esto consta del simple hecho de que una percepción clara y distinta o varias juntas pueden, por sí solas, ser causa de otra percepción clara y distinta [...]” (EP37, 188). Deductivamente, las ideas engendran ideas, no porque asociemos unas con otras las experiencias que se nos van presentando, sino por una propiedad de las ideas mismas. Surgen ideas por nuestra propia actividad deductiva; por lo que Husserl llamaría “motivos de certeza autónomos” (2002, 85).

Lodowijk Meyer, en su prefacio a los *Principios de Filosofía de Descartes*, habla de aquellos pseudocartesianos que solamente han memorizado a Descartes, que parlotean sus dogmas sin entenderlos, y que fueron “arrastrados por un impulso ciego o llevados por la autoridad de otros” (PPC, Praef., 129). Hay una pasividad implícita en el leer sin comprender (sea porque el texto no habla, de suyo, de cosas concebibles por sí mismas, o porque, subjetivamente, no es comprendido); lo único que puede hacerse en ese caso es asimilarlo pasivamente. Aun si no hay una voluntad de creer lo que el texto dice, el ejercicio de lectura se convierte en un ejercicio de asentimiento pasivo. En una aguda observación sobre la vida cotidiana dice Husserl:

Una proposición que emerge de manera pasiva (eventualmente en la dimensión del recuerdo) o es pasivamente comprendida al oír-la, es en principio simplemente recibida, asumida como válida en una participación pasiva del Yo, y bajo esta forma, ella es ya nuestra opinión. De ella distinguimos la actividad original e importante de la elucidación de nuestra opinión. Si esta proposición era bajo su primera forma un sentido asumido de manera unitariamente vaga, sentido simplemente acreditado, es decir, concretamente, palabra simplemente acreditada, ahora esta vaguedad indiferenciada en sí misma se encuentra explicitada de manera activa. Si reflexionamos sobre la manera en que, por ejemplo, comprendemos cuando leemos superficialmente los diarios y recibimos simplemente las “noticias”, vemos que hay allí una asunción pasiva del valor de ser, por el cual aquello que se lee se adelanta a nuestra opinión (2000, 176).

Habría que pensar, en nuestro actual mundo de la vida dominado por medios de comunicación, si la abrumadora cantidad de *doxa* a la que (voluntaria e involuntariamente) nos exponemos en este modo pasivo no contribuye a arraigar en el hábito esta forma de relacionarse con las ideas. Ahora bien, no hay que estar en Facebook para ser pasivo: inclusive un científico que produce trabajo válido para su disciplina puede tener la misma pasividad, aplicando fórmulas que otro comprendió en visión originaria:

[...] en cuanto al producto originario, la posibilidad verdaderamente manifiesta de una aplicación práctica de las leyes que de él se derivan, condujo pronto, evidentemente, en la praxis, a un método dictado por el hábito para realizar, llegado el caso, una tarea útil con la ayuda de la matemática. Este método ha podido naturalmente heredarse, aun en ausencia de la aptitud de la evidencia originaria. Y es así como la matemática ha podido en general propagarse, vacía de sentido, en una edificación lógica continua, como fue el caso, por otra parte, de la metodología de la utilización técnica (Husserl, 2000, 180-181).

Investigadores que aplican algoritmos y metodologías a satisfacción de los pares de su disciplina pueden, no obstante, estar practicando, en esencia, lo que Spinoza llama el *primer género de conocimiento*, la aplicación de un conocimiento validado sólo por la palabra ajena o el éxito anterior, sedimentado en el hábito (TIE, 23). Otra forma de pasividad en empresas relativas al conocimiento será el caer en elucubraciones puramente verbales, que exploramos en la siguiente sección.

¿Qué nos enseñan las observaciones sobre la lectura de Euclides que hacen Husserl y Spinoza, y el contraste que hace este último entre leer los *Elementos* y *Orlando Furioso* o el libro de *Reyes*? En un caso, es posible la comprensión idéntica de lo descrito porque el lector tiene elementos para *reconstruir*, activamente, las operaciones cognitivas del autor; en el otro, solo es posible la asimilación pasiva de contenidos. La certeza asociada a lo que comprendemos tiene que ver con que lo comprendemos activamente; la certeza acompaña una actividad del entendimiento.

5. Pensamiento y lenguaje

Si la crítica de Husserl relativa a la automatización de la investigación (mencionada en la sección anterior) parece alcanzar a las ciencias duras y a la tecnociencia, la advertencia que hace respecto de caer en la seducción del lenguaje parece igualmente adecuada para las humanidades. ¿Qué diría Husserl del gusto de Heidegger, su alumno estrella, por las etimologías?:

Es fácil observar que en la vida humana en general y, en primer lugar en cada vida individual, de la infancia a la madurez, la vida originariamente intuitiva que, en diversas actividades, crea sobre la base de la experiencia sensible sus formaciones originariamente evidentes, muy pronto cae en medida creciente en la *seducción del lenguaje*. Cae por extensiones cada vez mayores en un decir y en un leer puramente sujetos a las asociaciones, tras las cuales se encuentra a menudo decepcionada por la experiencia posterior, en sus acepciones adquiridas de esta manera (Husserl, 2000, 173-174).

Spinoza también considera las asociaciones del lenguaje una fuente de error (TIE, 88). Criticando la división escolástica entre seres reales y seres de razón por considerar que los segundos no son seres en absoluto, comenta: “No me extraña, sin embargo, que los filósofos aferrados a las palabras o a la gramática caigan en semejantes errores, puesto que juzgan las cosas por los nombres y no los nombres por las cosas” (CM, I, 1, 235). ¿Tiene que ver el uso del método geométrico, y el estrecho control que así se ejerce sobre el lenguaje, con un deseo de prevenir la seducción del lenguaje? Husserl también pide el cuidado de la “univocidad de la expresión lingüística” (2000, 174).

Subyace bajo el peligro de la seducción del lenguaje, identificado tanto por Husserl como por Spinoza, una clara separación entre el pensamiento y el lenguaje: el ver en la inmanencia de la conciencia es independiente de su enunciación; los conceptos son algo distinto de los nombres (cf. CM, I, 3, 242).

La necesidad, certeza y disponibilidad universal del pensamiento deductivo, o bien de lo evidente en la inmanencia de la conciencia, pertenecen al pensamiento, no al lenguaje. Las meras palabras pueden, arbitrariamente, usarse para negar o afirmar lo que el pensamiento está compelido a afirmar. Respecto del pensamiento, “jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma” (KV, II, 16, 5). Quien ha entendido que los ángulos internos de un triángulo suman dos rectos sólo puede *decir* que no es así (cf. KV, II, 16, 6). Cuando entendemos, al tiempo que somos agentes, estamos compelidos por las leyes inherentes del entendimiento a concluir solo aquello que puede concluirse. En Spinoza, a diferencia de Descartes, no hay facultades independientes como la voluntad o el entendimiento que operan sobre las ideas. Por el contrario, el alma no es otra cosa que la totalidad de las ideas que la constituyen (E2P15), ideas que en su interacción dinámica producen la negación o el asentimiento (así, el error se explica como la ausencia de ideas que complementen la idea errada, E2P35S). Por ello, entendimiento y voluntad son una misma cosa (E2P49C) y “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce” (E2P48).

Solo en la medida en que se equipara el lenguaje al pensamiento, puede creerse que se tiene un poder arbitrario para negar o afirmar cualquier cosa. Haciendo la distinción adecuada, descubrimos que la certeza nos *compele* a afirmar la verdad de lo comprendido como cierto. En la próxima sección exploramos la legalidad propia del pensamiento, la forma en que puede determinar una cosa u otra.

6. Cuadrados redondos: las leyes del pensamiento

Para Spinoza, el alma, cuando procede deductivamente de causas a efectos, “actúa según ciertas leyes y cual un autómatas espiritual” (TIE, 85). En virtud de las leyes del pensamiento,

“cuando el alma concibe exactamente una cosa, proseguirá descubriendo objetivamente sus efectos” (TIE, 61, adn). Ciertamente, las asociaciones de la imaginación están determinadas por leyes naturales, pero hay que distinguirlas de las leyes internas del pensamiento. Las asociaciones imaginativas se dan por el concurso del orden de la naturaleza (en el que diversos cuerpos nos afectan simultáneamente y en sucesión, irrespectivamente de sus vínculos causales o cognitivos) y la operación de la imaginación que asocia afectos unos con otros. Este proceso tiene un orden y una legalidad, pero hay que “distinguir la concatenación de ideas que se produce según el orden del entendimiento, mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres” (E2P18S). ¿En qué consiste este determinismo del pensamiento? ¿Por qué “una vez que hemos entendido la naturaleza del círculo y también la naturaleza del cuadrado, ya no podemos conjuntarlas a ambas y hacer al círculo cuadrado [...]” (TIE, 64)?

Husserl, a diferencia de Spinoza, no duda en atribuir una intencionalidad al pensamiento de un cuadrado redondo:

Un cuadrado redondo no aparece en la fantasía como me aparece el caballero que mata al dragón; y tampoco lo hace en la percepción, como una cosa exterior cualquiera; pero hay ahí sin embargo, evidentemente, un objeto intencional. Puedo describir el fenómeno “pensamiento de un cuadrado redondo” en lo que hace a su contenido ingrediente, pero el cuadrado redondo no está en él y, sin embargo, es evidente que está pensado en ese pensamiento y que a lo pensado como tal atribuye el pensamiento, precisamente, redondez y cuadratura [...] (1982, 40).

No obstante, una visión directa del objeto intencional “cuadrado redondo” debe rendir la imposibilidad del mismo. Continúa Husserl:

Ciertamente tiene todo fenómeno intelectual su referencia objetiva [...] y, de otra parte, tiene su objeto intencional, un objeto que él mienta, según su índole esencial, como constituido de tal o cual modo. Si esta situación puede traerse realmente a la evidencia,

esta evidencia tiene entonces que enseñarnos todo lo necesario; en ella tiene que iluminarse lo que significa propiamente esa “inexistencia intencional” (Husserl, 1982, 40).

¿Cómo se descubre la inexistencia intencional de un cuadrado redondo? *Atendiendo a la naturaleza de un cuadrado redondo en el pensamiento*. Si bien es cierto que para Spinoza un cuadrado redondo no sería más que dos palabras yuxtapuestas, mientras que para Husserl sí sería un objeto intencional, hay una reveladora semejanza de fondo: si el pensamiento no puede arbitrariamente concebir cuadrados redondos, o por lo menos no puede dejar de descubrir su “inexistencia intencional” al examinarlos, es porque *los objetos del pensamiento tienen leyes de esencia a las que el pensamiento se somete*. Un concepto, una vez formado por nosotros, tiene una naturaleza a la que el pensamiento debe ser fiel: “la falsedad sólo consiste en que se afirma de una cosa algo, que no está contenido en el concepto que de ella hemos formado” (TIE, 72). En Husserl, las ideas están regidas por leyes de esencia que no pueden violar, al precio de dejar de ser lo que son (cf. Husserl, 1949, 109-110, §47). Quien imagina un cubo y después le niega volumen, ha dejado de hablar del cubo que concibió originalmente.

Una ficción, pensada suficientemente a fondo, revela su propia falsedad. Instrucciones como “conciba un tono de azul extremadamente inteligente” o “conciba una pregunta de dos metros de fondo y tres de largo” solo se pueden cumplir si no se cumplen muy bien. Es decir, es posible tener una idea imprecisa de una pregunta con extensión, pero si realmente intento concebirla, noto la imposibilidad de hacerla.

La certeza y el carácter demostrativo del conocimiento se garantizan siempre y cuando uno se mantenga en el puro ver, sin caer en el parloteo, la asociación imaginativa o la seducción del lenguaje; sin introducir letras en blanco no garantizadas. Ahora bien, la demostración en cuyo escolio encontramos la metáfora de los ojos del alma, “El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno” (E5P23S) se sustenta en tres proposiciones (5P22; 2P13; 2P8) que a su vez se sustentan en once axiomas, proposiciones

y corolarios, estos a su vez sustentados en catorce nuevos ítems. Un argumento con tantas articulaciones parece muy distante de los ejemplos de Husserl acerca de la intuición inmediata en la inmanencia de la conciencia: *ver* la necesidad de un argumento con más de veintinueve pasos es diferente de *ver* que es necesario que todo color ocupe un espacio. En la siguiente sección nos ocupamos del problema del ver en la inmanencia de la conciencia, con los ojos del alma, demostraciones largas y complicadas.

7. La velocidad del pensamiento

Si la visión directa es el fundamento de la racionalidad, ¿qué papel cumple la argumentación para la fenomenología? ¿Existe en la esfera de la inmanencia? Parece imposible que una intuición en puro ver pudiera, al ser formalizada según las leyes de la lógica o la geometría, resultar formalmente incorrecta. Por lo mismo, resulta necesario que todo argumento lógico formalmente correcto (por complejo que sea) deba, en principio, *poder ser* intuido en visión pura. Si una estructura argumental resultara demasiado compleja para ser intuida por un individuo, esto habría que achcarlo a la capacidad mental del mismo. Husserl no advertiría en contra de la argumentación sin más, sino en contra de aquellos argumentos que “con toda su precisión formal, se echa de menos toda fidelidad a las fuentes originarias de la validez, de la intuición pura” (Husserl, 1949, 180, §78). Por ello deben cuidarse las fuentes originarias de una tradición del saber, si no ha de vaciarse de sentido (Husserl, 2000, 178). Se permitirían los argumentos, siempre y cuando no sean dogmáticos, no acepten sino aquello que puede verse en intuición directa (cf. Vargas Guillén, 2012, 19).

Ahora bien, una ciencia como la geometría construye sobre lo construido, es “una síntesis continua en la cual persisten todas las adquisiciones en su valor, forman todas una totalidad, de manera tal que en cada presente la adquisición total es, se podría decir, premisa total para las adquisiciones de la etapa siguiente” (Husserl, 2000, 166). Por lo tanto, “cada ciencia está referida a una cadena abierta de generaciones de

investigadores, [...] que trabajan unos con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productora” (Husserl, 2000, 166). Por su propia naturaleza, este tipo de ciencias construye edificios enormes, ¿cómo esperar que cada nuevo investigador, en lugar de continuar el trabajo desde el punto más alto del edificio, se remonte hasta los cimientos?

[...] a partir de las archi-evidencias, la autenticidad de origen debe propagarse a través de la cadena todavía extensa de las inferencias lógicas. Sin embargo, si pensamos en la evidente *finitud del poder*, tanto individual como comunitario, de convertir efectivamente las cadenas lógicas seculares en cadenas de evidencia auténticamente originarias en la unidad de un cumplimiento, observamos entonces que la ley esconde en ella una idealización: a saber, la liberación fuera de sus límites y, en cierta manera, la infinitud de nuestra capacidad (Husserl, 2000, 177, énfasis mío).

No pretendemos sostener que la *Ética* de Spinoza es de complejidad semejante a la del *corpus* total de ciencia alguna; no obstante, nos parece de complejidad suficiente para que, en su lectura, se presente el problema de abarcar las demostraciones sin que se vuelvan meras palabras, sin caer en el parloteo y la creencia pasiva. Recordemos que, para 5P23, Spinoza espera que todavía estemos viendo con los ojos del alma, percibiendo con el entendimiento la fuerza de las demostraciones al punto que podemos *sentir* que somos eternos. Consideramos que la “finitud de poder” de la que habla Husserl es una finitud de velocidad.

Harry A. Wolfson comenta sobre la escritura de la *Ética*:

[...] the manner in which it makes use of language is rather peculiar. It uses language not as a means of expression but as a system of mnemonic symbols. Words do not stand for simple ideas but for complicated trains of thought. Arguments are not fully unfolded but are merely hinted at by suggestion (Wolfson, 1962, 22).

A través de la escritura *more geometrico*, se logra en la *Ética* un lenguaje *compacto*: términos como *sustancia*, *idea*, *cuerpo* o *afecto* se van cargando, a lo largo del libro, de matices y sentidos complejos. Al mismo tiempo, las remisiones a proposiciones anteriores parecieran querer conservar vivos los argumentos en la mente del lector. Para Deleuze, la forma de demostración en el libro V es más veloz: “las proposiciones y las demostraciones están atravesadas por hiatos tan violentos, comportan tantas elipsis y contracciones, que los silogismos parecen estar reemplazados por meros entimemas” (Deleuze, 1996, 206); Spinoza afloja su rigor y deja que sus premisas queden sobreentendidas o implicadas. Para Deleuze, esto responde a una necesidad intrínseca del proyecto de la *Ética*: “[...] estos caracteres no surgen como meras imperfecciones en la exposición, para dar la impresión de ‘ir más rápido’ sino como las potencias de un nuevo orden de pensamiento que conquista una velocidad absoluta” (Deleuze, 1996, 207). Esta velocidad sería un requisito para mantener el vínculo entre las conclusiones y las premisas e intuiciones originarias: “El intervalo, el hiato, tiene como función aproximar al máximo términos distantes como tales, y garantizar una velocidad de sobrevuelo absoluto” (Deleuze, 1996, 208). En términos de la fenomenología, la velocidad absoluta no sería otra cosa que el aprehender, de un solo golpe de vista, en visión directa, la conexión entre varios términos. 5P23 se basa en cuatro proposiciones que se basan a su vez en 11 proposiciones, basadas en catorce más: visto en el sentido contrario, vemos que las proposiciones aglomeran proposiciones anteriores, producen compacidad, velocidad. He aquí como nuestra propia eternidad puede hacerse evidente a los ojos del alma.

Hay que hacer notar un corolario importante: si la auténtica comprensión de proposiciones como 5P23 requiere un entendimiento veloz, entonces no solo tiene que ver con poder descifrar ciertos contenidos proposicionales: es necesaria una transformación del lector. Para la percepción de la propia eternidad, más allá de la comprensión de algún contenido proposicional, es necesario hacerse causa adecuada de las propias ideas, alcanzar un pico de actividad (cf. Zourabichvili, 2002, 200). En este sentido, resulta pertinente la

perspectiva de Rojas (2005) según la cual la *Ética* habría que entenderla como un cuerpo diseñado para transformar otros cuerpos.

8. Conclusión

A través de la discusión de la metáfora de Spinoza y el diálogo con Husserl, quisimos enfrentar una pregunta resbalosa: ¿Por qué ha de ser cierto lo evidente? Esta pregunta, por supuesto, es fundamental para cualquier filosofía que proceda por demostraciones; y particularmente para la de Spinoza. En este respecto encontramos, tanto en Husserl como en Spinoza, que el pensamiento es independiente de, y menos sujeto a la arbitrariedad que, el lenguaje; que los conceptos que se forman tienen una naturaleza intrínseca que obliga al pensamiento a extraer sólo conclusiones contenidas en aquella (siempre y cuando no se caiga en la seducción del lenguaje); que el ejercicio activo del pensamiento se distingue de la pasividad de la imaginación y la recepción pasiva, en el puro lenguaje, de las ideas; y que el pensamiento verdadero se presenta como tal, por su coherencia o bien por la inmediatez con la que se presenta a la conciencia, por su indubitabilidad. Obviamente, hay un abismo entre Husserl y Spinoza: para Husserl, el problema de la correlación (de la realidad efectiva de los objetos que, en la conciencia, se presentan como trascendentes a aquella) es un problema grueso, quizás el principal de su filosofía. Para Spinoza, por su parte, ni siquiera se presenta, porque parte de un compromiso ontológico según el cual el ser *es* su manifestarse (en esto es más cercano a Heidegger).

Ya podemos encarar la pregunta: ¿En qué sentido son las proposiciones los ojos del alma? Según lo que hemos dicho, el pensamiento deductivo es una fuente de ideas radicalmente distinta de los sentidos, la imaginación o el mismo lenguaje; y estas ideas se presentan con la fuerza de lo evidente. Es crucial aquí la distinción entre pensamiento y lenguaje: si en efecto podemos *sentir* y *experimentar* que somos eternos, podemos hacerlo porque las demostraciones nos llevan a mucho más que *decir* “soy eterno”. Las demostraciones hacen que podamos *asentir* a ello en el

pensamiento. Queda mucho por decir en cuanto a cómo podemos sentir, corporal y temporalmente, la eternidad, pero este no es el lugar para ello.

Habíamos destacado del pasaje del *Tratado Teológico-Político*, en que también aparece la metáfora, dos elementos: 1) que la visión de la demostración está reservada solo a los sabios; y 2) que sin la visión de la demostración, las palabras en torno a los atributos de Dios devienen meras palabras, parloteo sin relación con la inteligencia. Sobre lo segundo hemos dicho bastante: sentir la propia eternidad solo es posible para quien puede aprehender, con la inteligencia y no con el habla, el argumento que la prueba. Ahora bien, que esto esté reservado a los sabios lo explicamos por la velocidad absoluta que requiere la captación del argumento en su totalidad. Aquí hay otra diferencia grande entre Spinoza y Husserl, quien por su talante filosófico resulta absolutamente reacio a acelerar, a saltarse pasos, a escalar sin arnés o pisar a menos que sea sobre piso firme (en esto, Spinoza se parece más a Bruno o a Nietzsche que a Descartes o Husserl). Es tan virtud para sus respectivas filosofías la lentitud de Husserl como la velocidad de Spinoza.

Bibliografía

- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Barcelona: Muchnik.
 ———. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
 Henry, M. (2008). *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: La Cebra.

- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
 ———. (1982). *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica. En <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/idea.pdf>, recuperado el 30 de marzo de 2013.
 ———. (2000). “El origen de la geometría” en Derrida, J. *Introducción a “El origen de la geometría de Husserl”*. Buenos Aires, Manantial.
 ———. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona: Anthropos.
 Lakoff, G. (2008). *Don't Think of an Elephant*. White River, Junction, VE: Chelsea Green.
 Rojas, S. (2005). “Modo y hermenéutica en la *Ethica* de Spinoza”. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLIII (108) 9-47.
 Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
 ———. (1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza.
 ———. (1999a). *Ética*. Madrid: Alianza.
 ———. (1999b). *Tratado Teológico-Político*. Barcelona: Folio.
 ———. (2006). *Tratado de la entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza
 Vargas, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.
 Wolfson, H. (1962). *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge (Massachusetts): Cambridge University Press.
 Zourabichvili, F. (2002). *Spinoza. Une physique de la pensée*. París: PUF.

Recibido: el martes 22 de abril de 2014.
Aprobado: el viernes 25 de abril de 2014.