

HOMO COGITAT
IGUALDAD SPINOZISTA DE LAS INTELIGENCIAS

Diego Tatián

I. Este trabajo quisiera explorar conjeturalmente una posible contribución para el debate pedagógico en América latina, a partir de la antropología de la *Mens* que se explicita en la *Ética*. ¿Una filosofía spinozista de la educación, por tanto? Si tal cosa existiese, o - más modestamente- si se tratase de buscar en la filosofía de Spinoza algunas ideas inspiradoras para la práctica pedagógica, podríamos comenzar nuestra indagación por el axioma de *Ética* II: “*Homo cogitat*”, el hombre piensa. Lo que en su sobrio laconismo significa: todo ser humano es ante todo una potencia de pensar-obrar, un ser capaz de producir cosas nuevas, ideas de las que él mismo es causa, vínculos, transformaciones, objetos pensantes (según la definición que Gérald Wacjman propone para el “arte”), emancipaciones, composiciones, descubrimientos, invenciones... “El hombre piensa” (cualquiera piensa) es un axioma, es decir algo evidente que no requiere demostración; algo que se revela por sí mismo. Una condición común de los seres humanos. En su evidencia, esa naturaleza pensante está sin embargo abierta a una indeterminación radical, a una vulneración, a un despojo, también a una aventura y una construcción. No sabemos lo que puede una inteligencia, la inteligencia de cualquiera.

En efecto, es posible modificar el conocido pasaje de E, III, 2, esc. para ser formulado así: “Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede la *Mens*...”, etc., pues “la mente y el cuerpo son una sola y la misma cosa que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión”. Lo que puede decirse del cuerpo puede decirse de la mente, no porque sean entidades paralelas sino precisamente porque son “lo mismo” (*idem est*), ya sea considerado desde la perspectiva del atributo Pensamiento, ya sea considerado desde la perspectiva del atributo Extensión. Si entre cuerpo y mente no hay correspondencia ni relación, no es debido al hecho de existir entre ellos un “paralelismo” sino precisamente porque se trata de una estricta identidad y unidad -no uniformes dado que cuerpo y mente se expresan de manera diferente. La proposición VII de *Ética* II¹, por tanto, no implica la posibilidad de una traducción término a término entre ambos puesto que son

¹ “El orden y la conexión de las ideas es el mismo (*idem est*) que el orden y la conexión de las cosas”.

inconmensurables en su modo cualitativo de darse. El concepto que nombra su unidad es el de “igualdad”².

La expresión “el hombre piensa” enuncia que el pensamiento es el ser del hombre, y no tanto que el pensamiento es una facultad entre otras, o que el hombre es una cosa que piensa. La afirmación del hombre como ser-pensamiento -más que como ser pensante- permite establecer una igualdad y una comunidad de las inteligencias, no porque sean equivalentes en su capacidad actualmente considerada; no porque sean igualmente activas; no porque todas puedan efectivamente lo mismo, sino porque el pensamiento es lo común que las constituye, porque lo que las diferencia es algo externo a él, y porque todas podrían lo mismo si esa exterioridad se reconfigura. La igualdad de las inteligencias y la confianza en ellas que aquí se afirman no es algo que pueda demostrarse ni probarse empíricamente ni tiene que ver con un coeficiente, una mensura o una cantidad; es una “declaración”, una indeterminación y una experimentación que resultan de articular un axioma (*el hombre piensa*) y una incertidumbre emancipatoria (*no sabemos lo que una inteligencia puede, ni hasta dónde alcanza su potencia de pensar cuando se recupera de su inhibición por una exterioridad desfavorable, y se ejerce*).

La afirmación de la potencia humana para pensar el mundo y transformarlo no deniega ni soslaya la vulnerabilidad de la existencia, la precariedad del deseo, la servidumbre, la pasividad y la *imbecillitas* que afectan por naturaleza a la vida finita, siempre a merced de una exterioridad por la que será desbordada, apasionada de tristezas, y finalmente destruida³. Por consiguiente, en cuanto principio de una posible pedagogía spinozista el reconocimiento de una potencia de pensar-obrar en todos los seres es *reconocimiento de algo inmerso en la adversidad*. Tenemos (somos) un cuerpo y una idea

² Para una crítica de la noción de paralelismo, ver Ch. Jaquet, *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2013, pp. 23-35.

³ En su obra más reciente, Judith Butler ha desarrollado el motivo de la “vulnerabilidad”, la “precariedad” y la “desposesión” en el centro del deseo y la vida humana, y en ese programa se interroga por la fecundidad del pensamiento spinozista para una ontología que incorpora la desposesión, la exposición al mundo, la heteronomía y, en fin -si nos fuera permitido invocar el término balibariano-, la transindividualidad que desposee a los sujetos de autonomía: “Mientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo -afirma la filósofa norteamericana- ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas?” (*Marcos de guerra*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 53). En tanto ontología de lo viviente, la vulnerabilidad no es aquí, sin embargo, equivalente a la pasividad sino el presupuesto de la organización y de la acción. [Ver también “The desire to live. Spinoza’s Ethics under pressure”, en V. Khan y D. Coli (eds.), *Politics and the passions*, Princeton University Press, 2006].

del cuerpo. Esa constatación elemental es el punto de partida, pues siempre “hay” algo positivo desde lo que desencadenar una potencia. *Habemus enim ideam veram*. Tenemos (al menos) una idea verdadera -indudablemente verdadera por cuanto es “criterio de sí misma” (*index sui*)- con la que comenzar a pensar. Tenemos un cuerpo capaz de hacer muchas cosas a partir del cual se desata el proceso productivo de herramientas de trabajo y de objetos producidos por ellas⁴. La pregunta spinozista fundamental, sea para el proceso de conocimiento, para la transmisión de las ideas y de la ciencia o para la política no es: ¿qué falta? -pues lo que falta es infinito- sino ¿qué hay? Siempre hay algo desde lo que reiniciar el pensamiento (del que podemos hallarnos circunstancialmente separados o alienados - aunque nunca completamente- debido a una trama de relaciones externas que nos sujetan en la impotencia); siempre hay algo, un grado -por exiguo que pudiera ser- de común potencia creativa y transformadora desde la cual emprender la producción de democracia y formaciones de comunidad. Tal vez sea este el sentido de la breve anotación al *Tratado teológico-político* -escrita por el más político de los filósofos modernos- según la cual “en cualquier ciudad en la que viva, el hombre puede ser libre” (*In quaunque civitate homo sit, liber esse potest...*)⁵. La detección de nociones comunes y de afectos comunes -que siempre, *in quaunque civitate* y en cualquier circunstancia por adversa que pudiera ser, existen-, su descubrimiento, su preservación y la creación de condiciones para su extensión establecen la tarea política más originaria a partir de la que organizar acciones emancipatorias.

Una pedagogía spinozista sería emancipatoria, no “explicativa”, y permitiría así una aproximación fecunda -que Rancière no realiza- con la experiencia narrada por Joseph Jacotot en *Lengua materna*⁶. El principio de la “enseñanza universal” de Jacotot consiste en “encontrar una cosa y relacionar con ella todo lo demás según este principio: todas las

⁴ Bajo inspiración baconiana y claramente anti-cartesiana, en los §§ 30-32 del *De intellectus emendatione* escribe Spinoza que en el origen de todo está el cuerpo y su capacidad de producir cosas (al igual que en el origen del conocimiento no hay un método puramente formal sino una idea verdadera): “...para hallar el mejor método de investigar la verdad, no se requiere otro método para investigar el método de investigar... Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así hasta el infinito. En vano se esforzaría nadie en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988, p. 86).

⁵ Spinoza, *Tratado teológico-político*, Adnotatio XXXIII, Madrid, Alianza, 1986, p. 340.

⁶ J. Jacotot, *Enseñanza universal. Lengua materna*, Buenos Aires, Cactus, 2007.

inteligencias son iguales”⁷. La idea de encontrar una cosa (siempre hay “una cosa” que sabemos) para producir a partir de ella todo lo demás guarda un vínculo con la constatación spinozista del *Tratado de la reforma del entendimiento*: “*habemus enim ideam veram*”. Hay en Jacotot -dice Rancière- un cartesianismo ambiguo, dado que si bien comparte que “el buen sentido es la cosa mejor repartida” rechaza la idea de que hay una inteligencia metódica que se opone a una inteligencia “anárquica” que va por azar, y suprime la oposición que hace Descartes entre las razones y las “historias”. Es un cartesianismo sin “tabla rasa” –en el sentido de una ruptura con el funcionamiento normal de las inteligencias para plantear un punto de partida absoluto. No hay un origen absoluto. El punto de partida intelectual -continúa Rancière- es un punto de partida cualquiera (“es necesario partir de cualquier cosa y relacionar con ella todo el resto”). Jacotot se opone pues al método cartesiano: a la progresión de lo simple a lo complejo, a la ruptura con el mundo de las opiniones, a la oposición entre inteligencia metódica e inteligencia que cuenta historias....

La aventura cartesiana es radicalizada por Jacotot, para quien el universo intelectual es un universo sin jerarquía; en otros términos, el suyo es un cartesianismo de la decisión de igualdad pero que precisamente rechaza todo el pensamiento del método de Descartes. ¿No hay aquí una sintonía profunda con Spinoza: “tenemos una idea verdadera” -cualquiera sea- de la que debemos partir para desencadenar el conocimiento? El hecho de la idea verdadera, el don de la idea existente, siempre existente, con la que relacionar todo lo demás y con la que poner en marcha la comprensión de una diversidad infinita, no es algo que está en el origen, fuera del mundo de la vida, sino algo inscripto en un punto cualquiera del orden de las cosas –que es un orden sin fundamento y sin centro (o cuyo centro está en todas partes). Todo cuerpo aloja una idea verdadera (que no es otra cosa que el cuerpo mismo, considerado -adecuadamente en este caso- desde la perspectiva del atributo Pensamiento) de la que partir y con la que comenzar. En rigor no hay método sino afirmación, reapropiación de capacidades hasta entonces inoperantes, liberación de lo que hay.

⁷ J. Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Buenos Aires, Libros del zorzal, 2007, p. 129.

II. El sintagma *homo cogitat* presupone que el pensamiento es uno y el mismo para todos; como el “intelecto posible” averroísta y el “intelecto general” marxista, el atributo Pensamiento es lo común –común a todos los seres humanos, a la vez que, debido a su univocidad radical (en virtud de la cual el pensamiento se dice en el mismo sentido de Dios y de las cosas), común a los seres humanos y a Dios⁸. Con ello, la *confianza* spinozista en la manifestación de las inteligencias en tanto fuerzas productivas de ideas adecuadas a partir de nociones comunes es la disposición o el presupuesto afectivo de una pedagogía orientada emancipatoriamente –lo que quiere decir: reapropiación subjetiva de la potencia-de-pensar que confía y es objeto de confianza en cuanto a su capacidad de tomar parte activa en el entendimiento infinito de Dios⁹, y no solo ser una parte pasiva de él¹⁰. Entendimiento infinito de Dios es el nombre con el que Spinoza designa el modo infinito del atributo Pensamiento, del que nuestra *Mens* es un modo determinado y finito, a su vez ella misma modificada por las ideas tanto imaginarias como adecuadas que la constituyen. Lo que separa a una inteligencia de las ideas adecuadas -lo que impide que esté constituida únicamente por ideas adecuadas- es su condición finita: el hecho de ser en otro y concebirse por otro, a la vez que el hecho de estar en medio de otros modos o causas externas por los que es afectada –esto es: que producen en ella efectos que, al estar separados de sus causas (por ser externas), tienen su inmediata inscripción en la imaginación. Pasividad no equivale en Spinoza a quietud o inmovilidad sino a la producción de un conjunto de efectos -en nosotros o fuera de nosotros- de los que no somos causa adecuada o completa. Más breve:

⁸ Este programa de trabajo Averroes-Spinoza-Marx fue enunciado por Augusto Illuminati en su estudio introductorio a una selección de textos del Comentador en *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Roma, Manifestolibri, 1996, pp. 7-125.

⁹ El entendimiento infinito de Dios no forma parte de la Sustancia, es un modo -no es *natura naturante* sino *natura naturata*- y nada tiene que ver con una presunta *Mens* de Dios que contendría las esencias de las cosas antes de su paso a la existencia –es precisamente esta representación la que Spinoza está desmontando aquí. Como todas las cosas, el entendimiento infinito mismo es una producción de Dios implicada en su esencia (es decir en su potencia de producir infinitas cosas en infinitos modos). Pero ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios (E, I, 17, esc.). No hay ninguna desavenencia entre el entendimiento infinito de Dios y el orden infinito de todas las cosas. El entendimiento infinito es la expresión en el atributo Pensamiento de la secuencia causal de todas las cosas, pero el *ordo et conexio rerum* y el *ordo et conexio idearum* no constituyen dos realidades distintas: las modificaciones singulares que se expresan de manera cualitativamente distinta en los diferentes atributos son una sola y la misma cosa –ya sea considerada bajo un atributo, ya sea bajo el otro (ver E, II, 7, y en particular el importante escolio de esta proposición).

¹⁰ Sobre la noción de “confianza” en Spinoza -aunque en un sentido más bien político, como afecto democrático-, ver el trabajo de L. Bove, “Da confiança política: construir a *Hilaritas* democrática”, AA.VV., *Spinoza e as Américas*, vol. 2, Universidade Estadual do Ceará, 2014, pp. 215-235.

cuando la causa de algo que hacemos o pensamos es externa y eso que hacemos o pensamos no se explica por nuestra sola potencia de hacer o de pensar.

Conocer adecuadamente, por el contrario, es tomar parte del entendimiento infinito de Dios de manera activa. La parte activa o adecuada de nuestro entendimiento coincide con el entendimiento infinito de Dios –y concibe las cosas no *sub specie temporis* sino *sub specie aeternitatis*–, en tanto que el entendimiento afectado (el entendimiento radicado en la vida inmediata: lo que Spinoza llama primer género de conocimiento) presenta ciertas similitudes con el entendimiento averroísta efectuado por la imaginación y, como él, es lo que se pierde y disipa, lo puramente individual determinado por los fantasmas que hacen del pensamiento algo –sólo provisoriamente– “propio”.

Al igual que el entendimiento potencial averroísta y el entendimiento infinito de Dios en Spinoza, lo que Marx llamó –en inglés– *general intellect* designa una dimensión impersonal, que provee una condición común en la que las singularidades toman parte¹¹. La libre conjunción de estos tres conceptos –separados por los siglos, los contextos y las tradiciones respectivas– que se enuncia aquí exigiría evidentemente una matización más cuidadosa y muchas precisiones. Su vinculación sólo procura relevar tres acuñaciones del pensamiento que lo sustraen de ser una pura *Weltanschauung* privada de los filósofos o un atributo de los sabios.

III. El espíritu del aristotelismo árabe se resume en dos doctrinas o, como se decía en la Edad Media, en “dos grandes errores” íntimamente ligados entre sí, que concentran

¹¹ “La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules*, etc. Son éstos, productos de la industria humana: material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano creados por la mano humana; fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del capital *fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real” (K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, versión de Pedro Scaron, vol. 2, México, Siglo XXI, 1972, p. 230). Apenas esbozado en el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, el concepto de *general intellect* se desvía de la gran tradición filosófica de Aristóteles a Arendt –según la cual el pensamiento presupone un retiro de lo público y la vida del espíritu una sustracción de la vida activa. Explícitamente, Marx afirma aquí el carácter colectivo y exterior de la inteligencia –en sentido estricto un “lugar común”– que por supuesto, en su caso, no es tomada como noción filosófica sino puramente empírica y vinculada a las condiciones de producción (sobre el concepto de *general intellect* y su vinculación con los “lugares comunes” aristotélicos ver P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma, Derive Approdi, 2002, pp. 25-31).

las tesis condenadas por el obispo Etienne Tempier en 1270 y luego en 1277 cuando expulsó el averroísmo de la Universidad de París: la teoría de la eternidad del mundo y la teoría de la inteligencia.

La condena de los “grandes errores” del averroísmo (*ille maledictus Averroes*, lo llamaba Duns Scotus empleando el mismo adjetivo que siglos más tarde sería profusamente adjudicado a Spinoza) tiene un fondo ético-político, que resulta claro en la conocida argumentación tomista en el *De unitate intellectus contra averroistas* [1270]: “Si el intelecto de todos es uno solo, uno solo deberá ser necesariamente también el sujeto que entiende, uno solo, por tanto, el sujeto que quiere, y uno solo el que hace todo aquello por lo cual un individuo es diferente de otro. De lo que se sigue, además, que no debería haber ninguna diferencia entre los hombres en lo que respecta a la libre elección del querer, sino que habría en todos una sola voluntad (...) lo que es manifiestamente falso y absurdo (...) y destruye por completo la filosofía moral y lo que exige la convivencia social”. La razón profunda de la impugnación de Averroes es exactamente la misma que la que algunos siglos más tarde escandalizará en Spinoza: uno y otro vuelven imposible la imputabilidad, disipan la posibilidad de la culpa en los actos humanos y despojan de sentido a la moral. Desde entonces, el término “averroísta” -que pareciera no existir antes de Renan más que en sordina- da lugar a una historia de denostaciones tan recurrente e intensa como la que se designa con la palabra “spinozismo” –y acaso con la palabra “epicureísmo”.

La interpretación de Spinoza como “averroísta”, en efecto, es un lugar común desde el *Dictionnaire* de Pierre Bayle, quien en la voz “Averroes” (“inventor de un parecer muy absurdo y muy contrario a la ortodoxia cristiana”), para la refutación de los “ladridos” averroístas -en particular la teoría del intelecto separado y único-, recurre a pasajes de Antonius Sirmondus contra Pomponazzi: “¿Cómo -escribe Sirmondus- una sola y única inteligencia podría contener todas estas opiniones y sentencias contrarias que conocemos en los hombres cuando, a propósito de un mismo asunto, uno afirma y el otro niega?”, etc. A lo que agrega Bayle: “Esta misma objeción posee la fuerza contra los que quisieran decir que este intelecto es Dios. Con esto también se refuta definitivamente el spinozismo”¹². El *Diccionario histórico y crítico* es a su vez la fuente de Leibniz, quien también inscribe a Spinoza en la tradición averroísta y vincula la teoría de la sustancia única del primero con

¹² P. Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta, 2010, p. 128.

la postulación de la inteligencia única en la segunda, no sin advertir los peligros que allí se ciernen para la creencia en la inmortalidad individual¹³.

No obstante esta aproximación que detecta una secreta sintonía entre averroísmo y spinozismo, un obstáculo filosófico básico parece interponerse a ella: el gran axioma averroísta que hace tambalear la clásica relación analítica entre pensamiento y felicidad es *homo non cogitat*. En efecto, según este principio el pensamiento es radicalmente inhumano, separado, impropio. Una lectura averroísta de Spinoza deberá pues partir de esta radical contraposición entre los axiomas de uno y otro (*homo non cogitat / homo cogitat*) para constatar, sin embargo, una extraña comunidad filosófica que no parte del sujeto en tanto una cosa que piensa, sino de la existencia objetiva e impropia del pensamiento. En otros términos: el pensamiento no es una realidad puramente subjetiva, ni una afección de la psique humana sino algo absolutamente indeterminado abierto a la acción de la *Mens*, al trabajo de la imaginación, a la reversión de un despojo originario de las formas cognoscibles y de las ideas adecuadas. Asimismo, el pensamiento no está sujeto a generación y corrupción ya que no tiene su lugar en los cuerpos que nacen y mueren. En cuanto radical indeterminación que sólo se hace consciente y se vuelve psicológico por la imaginación, el pensamiento es eterno. La imaginación spinozista y los fantasmas averroístas (gracias a los que el pensamiento se vuelve pensamiento de alguien) se disipan con la muerte de los cuerpos, pero no el pensamiento mismo, que los preexiste, los sobrevive, “resta” impersonal y por ello tradible. Y así, pensar significa “actuar en el pensamiento”¹⁴; porque su esencia no es la subjetividad sino la “tradibilidad”¹⁵, cualquiera puede pensar –es decir actuar en el pensamiento común.

No existe, en la obra de Spinoza, ninguna mención de Averroes. Pero una historia nos lleva indirectamente a él. En la escuela de Van den Enden y por mediación de Meyer, Spinoza trabó amistad con el Dr. Johannes Bouwmeester –quien junto a Meyer fue

¹³ Los textos leibnicianos fundamentales sobre Spinoza como averroísta son *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*; el Discurso preliminar a los *Essais de théodicée* y la Introducción a los *Nouveaux Essais*.

¹⁴ E. Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 376. He seguido aquí en muchos puntos la argumentación de este precioso libro de Coccia [para su discusión, ver “La potencia de Averroes. Para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad”, del chileno R. Karmy Bolton, en Revista *Pléyade*, julio-diciembre de 2013, pp. 197-225].

¹⁵ E. Coccia, op. cit., pp. 97-98. Asimismo, en su clásico *Spinoza, his life and philosophy* (New York, 1899), F. Pollock adjudicaba el origen de la teoría spinozista de la eternidad y la negación de la inmortalidad individual al averroísmo medieval (pp. 269 y ss.).

fundador de la sociedad literaria *Nihil volentibus arduum*¹⁶, y también director del Teatro de Amsterdam. A instancias del propio Meyer y de Spinoza, Bouwmeester realizó una traducción al holandés del clásico relato panteísta del filósofo hispanoárabe Ibn Tofail o Abentofail, llamado originalmente *Risala Hayy ibn Yaqzan fi asrar albikma al-mušrigiya* (*Epístola de Hayy ibn Yaqzan acerca de los secretos de la filosofía iluminativa*), más conocido como *El filósofo autodidacto* (*Philosophus autodidactus...*), según el título de la edición príncipe -que incluye el original árabe y una versión latina- publicada en Oxford por el arabista inglés Edward Pococke en 1671¹⁷. La traducción de Bouwmeester fue tomada de allí, y finalmente publicada por Rieuwertsz en 1672 –la segunda edición de 1701 lleva las iniciales S. d. B. (que, detalle curioso, invertidas se leen B. d. S.)¹⁸. A su vez, W. Meijer menciona un ejemplar de las *Opera posthuma* de Spinoza que consta en la Biblioteca Rosenthaliana de Amsterdam, encuadernado conjuntamente con la versión

¹⁶ Se trataba de un grupo cuyos integrantes provenían del círculo spinozista, fundado bajo ese nombre [“Nada es arduo para el voluntarioso”] en noviembre de 1669. En las actas de las reuniones, que han sido conservadas, se revela que las principales discusiones versaban sobre la naturaleza del lenguaje. Una de las tareas que este colectivo literario se había propuesto era la redacción de una gramática general holandesa, y el 19 de mayo de 1671 hubo un encuentro sobre “naturaleza y propiedades de la lengua neerlandesa” (cfr. la Introducción de G. González Diéguez a Baruj Spinoza, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Madrid, Trotta, 2005, p. 24).

¹⁷ Única obra conocida de Abentofail, *El filósofo autodidacto* relata la vida de Hayy ibn Yaqzan, nacido en una isla desierta de la India bajo el ecuador. El niño habría sido criado por una gacela y, como Robinson, Hayy se viste con pieles de las bestias, construye una choza, cultiva alimentos y cría animales, pero antes, por espontánea inteligencia y curiosidad de las cosas del mundo, aprende la ciencia y descifra filosóficamente el universo hasta llegar a la visión intuitiva de Dios.

Un día llega a la isla un anacoreta llamado Asal con el propósito de apartarse de la sociedad humana, en busca del retiro y la soledad. Cuando Hayy ibn Yaqzan lo vio, “le pasó la mano por la cabeza y por los costados, lo acarició y le mostró un rostro alegre y contento, hasta que Asal perdió el miedo y vio que no intentaba nada contra él”. Aquí, la curiosidad del solitario no es sólo intelectual sino física: vivo deseo de lo desconocido, atracción por él. El peregrino enseña al nativo el lenguaje y, cuando lo logra, se maravilla de que Hayy haya llegado por medio de la razón natural más lejos en el camino de la verdad que él por medio de la religión, y se impone la obligación de servirlo e imitarlo. A su vez, Asal le describe el culto externo y los preceptos de la religión, en los que Hayy no encuentra nada contradictorio con lo experimentado en el éxtasis sublime logrado por la sola inteligencia. La incursión de ambos amigos por el mundo de los hombres -en efecto, hacia el final del relato emprenden un viaje a la isla habitada de la que provenía Asal para comunicar a sus pobladores la verdad tal y como había sido hallada por el filósofo autodidacta, esto es, de manera no alegórica-, acaba en fracaso dado que “los hombres son como las bestias”, al menos en su mayoría, sólo capaces de obedecer, de aspirar a premios y temer los castigos. Antes de volver a la soledad de su isla, Hayy comprende la necesidad política de las alegorías, de los profetas y del culto externo para la “salvación de los ignorantes” –según un tópico clásico que se extiende desde la historia de la caverna platónica hasta el *Tratado teológico-político*. Hayy ibn Yaqzan advierte pues que la existencia de los muchos se halla definida por las pasiones y -aunque el texto no lo diga- es precisamente esa condición la que abre la vida política –inexistente en las islas de un solo habitante.

¹⁸ Cfr. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, préface de Henri Gouhier, Paris, Vrin, p. 351.

holandesa de *El filósofo autodidacto*¹⁹. León el Africano adjudica a Ibn Tofail ser el creador de la herejía filosófica árabe y maestro de impiedad de Averroes, a quien habría instado a emprender el *Comentario* de la obra aristotélica²⁰.

No existe, en la obra de Spinoza, ninguna mención de Averroes. Tampoco encontraremos ningún documento que pruebe una lectura del filósofo cordobés por el autor del TTP. Sin embargo, por una carta de Schuller a Leibniz sabemos que en el momento de morir Spinoza se hallaba en busca de Averroes. En esa epístola, escrita el 29 de marzo de 1677, el doctor Georg Hermann Schuller consultaba con el erudito filósofo de Hannover esto: “Quisiera saber por ti si acaso has visto algunos de los siguientes libros, cuyo catálogo con la inscripción de *libros rarísimos* se hallaba entre sus papeles [de Spinoza]:... Averroes, *Argumenta de aeternitate mundi...*”²¹. Al final de su vida, el autor de la *Ética* dejó, al menos, este vestigio de su curiosidad por los *argumenta* del otro gran *error averroistarum* –el “error” de la eternidad del mundo.

IV. Concebida en tanto práctica política que se orienta a la reapropiación de la potencia de pensar, conocer y actuar, la pedagogía dirige su atención a los *hechos comunes* de la inteligencia que, siempre, existen. En efecto, como la política, como la vida ética, como el pensamiento y el arte, la “transmisión” del conocimiento -que presupone el atributo Pensamiento o el intelecto material averroísta como medios en los que la humanidad produce ideas- equivale a una creación de las condiciones que permiten su generación inmanente y autónoma; es decir que activan el ejercicio de una potencia de comprender cuya lógica es la del desencadenamiento: se incrementa en razón de su devenir común. La práctica del pensamiento -nada más común, conforme el axioma indicado al

¹⁹ Cfr. R. Ramón Guerrero “Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail”, en A. Domínguez (edit.), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 129-131.

²⁰ La historia narrada por León el Africano, afirma que Averroes habría dicho: “Un día, Ibn Tofail me hizo llamar y me dijo: ‘Oí hoy al emir de los creyentes quejarse de la oscuridad de Aristóteles y de sus traductores: ¡Plegue a Dios -decía- que se encuentre alguno que quiera comentar estos libros y explicar claramente el sentido, para hacerlos accesibles a los hombres! Tú tienes en abundancia todo lo que es necesario para tal trabajo; empréndelo. Conociendo tu alta inteligencia, tu penetrante lucidez y tu fuerte aplicación al estudio, espero que será suficiente. La única cosa que me impide encargarme es la edad a que ves he llegado, unido a mis numerosas ocupaciones al servicio del emir’. Desde entonces -añadía Averroes- concentré todos mis desvelos en la obra que Ibn Tofail me había encomendado, y he aquí lo que me llevó a escribir los análisis que he compuesto sobre Aristóteles” (citado por E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión, 1992, p. 36).

²¹ A. Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, p. 222.

comienzo- puede ser reemprendida a cada instante, cualesquiera sean las adversidades bajo las que alguien pudiera hallarse, pues siempre hay algo -una idea, una capacidad del cuerpo, un placer- por donde empezar. La detección de lo que hay -que no siempre es evidente ni manifiesto- es la tarea pedagógica que establece un punto de partida para activar el desencadenamiento y transformar la impotencia en potencia, la pasividad en actividad, el embrutecimiento en emancipación. En rigor, por tanto, el saber no es una *cosa* transmisible (que alguien poseería y otro no) sino una experiencia y una producción que pueden ser favorecidos en su irrupción, no por evidencia de la “verdad” sino por obra de una trama afectiva ordenada en torno a la alegría de producir ideas –en virtud de lo cual vale para el conocimiento en su conjunto lo que Spinoza escribe en E, IV, 16: "El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto".

La *Mens* spinozista, en efecto, no es nunca independiente de una afectividad, que al mismo tiempo presupone y produce. La capacidad de pensar, el auto-reconocimiento en tanto causa de pensamiento genera *transiciones* afectivas de incremento indeterminado que alojan una socialidad originaria. Definida como *idea corporis*, la *Mens* no es substancia autorreferencial identitaria sino siempre una pluralidad socialmente constituida; en consecuencia, la educación no es un proceso de socialización a partir de un individuo aislado -no es autodidaxia, como sucede en el relato de Ibn Tofail- sino un proceso de singularización a partir del carácter transindividual del *conatus*, siempre abierto a la exterioridad constitutiva de los seres, los otros cuerpos y las otras mentes. En sintonía con el filósofo amstelodano, la psicología sociocultural de Lev Vigotsky –cuyo spinozismo es patente en algunas de sus obras como *Teoría de las emociones*²² o *Pensamiento y lenguaje*²³- afirma aquí que “la verdadera trayectoria del pensamiento [infantil] no va de lo individual a lo socializado, sino del pensamiento socializado a lo individual”²⁴.

²² L. Vigotsky, *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*, Madrid, Akal, 2004. Aquí precisamente disputa para sí el spinozismo, según él equívocamente reivindicado por W. James y C. Lange, más bien considerados tributarios de la psicología y la teoría de las pasiones cartesianas.

²³ L. Vigotsky, *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Lautaro, 1964.

²⁴ Citado por Pascal Séverac en “A educação como ética: Spinoza com Vigotski”, en AA.VV., *Spinoza e as Américas*, cit., p. 168. [Ver también de A. Pérez “Spinoza e Vygotski: o domínio da própria conducta”, en J. Blanco Echauri (ed.), *Espinosa: Ética e política*, Universidade de Santiago de Compostela, 1999].

Tránsito colectivo hacia la actividad y la singularidad -hacia la *philautía*-, la educación nunca es algo puramente intelectual ni estrictamente orientado por las solas ideas. No es interioridad, sino aventura del cuerpo como lugar del otro; vitalidad manifiesta que hace del conocimiento el resultado de una praxis afectiva, lúcida de las relaciones sociales en que se inscribe. No una afectividad inmediata y ya dada sino desplazada, desviada, colectivizada, integrada y compuesta. Toda educación es educación sentimental. Las pasiones de superioridad, de exclusividad y de distinción -promovidas por el “discurso competente”²⁵ y la representación meritocrática de la sociabilidad humana- encuentran en una pedagogía de inspiración spinozista su desactivación y su desplazamiento en favor de lo que aquí quisiéramos llamar afectos comunes –base generativa de las “nociones comunes”, que el spinozismo detecta como principio del conocimiento adecuado.

Las pasiones de exclusividad -que Spinoza denuncia y desmonta en el capítulo del *Tratado teológico-político* consagrado a la noción de “pueblo elegido”- están en el origen de la discriminación en cualquiera de sus variedades y revelan una cierta sintonía con el motivo lacaniano del goce del Otro como fantasma neurótico -sobre el que trabaja el artista Daniel Santoro en su investigación de la iconología popular argentina-, cuya formulación puede ser resumida del siguiente modo: si otro goza, por el solo hecho de que lo hace, yo ya no puedo hacerlo. En este caso, la condición de posibilidad de que algo sea experimentado como un bien o un placer sería que otros se hallen privados de esa experiencia –pues se trata de un bien y de un placer sólo si lo es sin otros, a costa de otros, contra otros. La reacción que muchas veces provoca en las minorías económicas y sociales un conjunto de políticas de inclusión de clases subalternas por parte de algunos gobiernos populares de América Latina en la última “década larga”, no obedece principalmente a causas económicas estrictas o a una disputa real de la renta -pues en esos países por lo general el régimen de acumulación se mantiene más o menos intacto, y quienes ganaban mucho siguen ganando mucho y tal vez más-, sino a una pérdida de la exclusividad en el consumo de ciertos bienes materiales y también en el acceso a los bienes simbólicos.

En el comienzo de TTP, III -allí Spinoza no niega que el pueblo judío sea un pueblo “elegido”; niega únicamente su exclusividad para afirmar que todos los pueblos que existen lo son, pues “elección” (término metafórico adaptado a su objeto polémico) es aquí

²⁵ Cfr. M. Chauí, “El discurso competente”, en *Nombres. Revista de filosofía*, n° 24, 2014, pp. 113-125.

sinónimo de existencia- se lee el texto fundamental que amerita ser citado *in extenso*: “La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que estos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro y, por consiguiente, [...] no ha conocido la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera”²⁶.

Más extensa -y más intensa- mientras más común, la sabiduría spinozista se halla naturalmente volcada a la circulación, a la exterioridad y a la inclusión. Es una *sabiduría política* que redundante en una pedagogía de la igualdad y obtiene en ella una de sus prácticas. El carácter político del proyecto filosófico de Spinoza es inequívoco desde su escrito más provisorio y temprano²⁷ hasta la formulación más alta de su pensamiento en *Ética* V, donde una dimensión colectiva del *amor Dei intellectualis* coloca a este concepto a máxima distancia de la noción excluyente de “pueblo elegido” y de los avatares del odio en los que redundan los amores pasionales de las teologías; en efecto, “este amor a Dios [el amor intelectual de Dios] no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que *se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor*”²⁸.

V. La declaración de la igualdad de las inteligencias -y la afirmación de que cualquiera de ellas es capaz de comprender todo lo que los otros seres humanos

²⁶ Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 116.

²⁷ “...el sumo bien es alcanzar [la naturaleza humana más perfecta] de suerte que el hombre goce, *con otros individuos*, si es posible, de esa naturaleza [...] Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y *procurar que muchos la adquieran conmigo*; es decir que *a mi felicidad pertenece contribuir a que otros entiendan lo mismo que yo* [...] Para que eso sea efectivamente así, es necesario [...], además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de *que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad*” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, pp. 79-80 –los subrayados son nuestros).

²⁸ Spinoza, *Ética*, V, 20, versión de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1983 –el resaltado es nuestro.

comprendieron, pensaron e hicieron- convoca otra declaración íntimamente solidaria con ella: la que afirma la comunidad del pensamiento o -para emplear un enigmático término de Alexandre Matheron en la última página de su clásico *Individu et communauté chez Spinoza*- el “comunismo de los espíritus”²⁹. En tanto presupuesto -o idea reguladora en sentido kantiano- esa “comunidad sin restricciones” de las inteligencias no se verifica empíricamente, ni será realizada de manera plena habida cuenta de la finitud humana y las pasiones e imaginaciones propias de la condición finita. No obstante la naturalidad de las pasiones tristes que separan a los seres humanos de la potencia de pensar, esa separación es al mismo tiempo contingente y eventual. Debido a ello, por fuera de moralismos y misantropías, hay siempre una tarea que emprender: una actualización ininterrumpida de la *comunidad* humana que la política -y la pedagogía como uno de sus avatares- reinician una y otra vez, sin abandonar nunca la evidencia de que los hombres, todos los hombres - transformamos ahora nuestro axioma al plural- piensan.

Una pedagogía spinozista no es más que una exploración de esa evidencia –que nunca es una situación de hecho (más bien de hecho, como decían los averroístas, *homo non cogitat*), sino siempre una conquista ético-política que presupone su declaración: *homo cogitat*.

²⁹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988 [1968], pp. 612-613. Ese comunismo de los espíritus presupone -dice Matheron citando a Deborin- el comunismo de los bienes que el propio Spinoza afirma citando la fórmula que adjudica a Tales en la carta 44: “Entre amigos todas las cosas son comunes”, etc. El *spinozismo realizado* que Matheron sugiere hacia el final de su libro, redundaría en una condición “sin leyes jurídicas ni obligaciones institucionales: el Estado desaparecería luego de haber creado las condiciones de su propia inutilidad...” (*Ibid.*, p. 613, nota 95). En los mismos términos describe Rancière lo que llama “la comunidad de los iguales”: “...se puede soñar con una sociedad de emancipados, que sería una sociedad de artistas. Una sociedad como esta repudiaría la división entre los que saben y los que no, entre quienes poseen o no la propiedad de la inteligencia. Sólo sabría de espíritus que actúan: hombres que hacen, que hablan de lo que hacen y transforman así todas sus obras en medios para señalar la humanidad que está en ellos, como en todos... No preguntemos entonces cuáles serían las leyes de ese pueblo de sabios, sus magistrados, sus asambleas y tribunales. El hombre que obedece a la razón no tiene necesidad de leyes ni de magistrados” (*El maestro ignorante...*, op. cit., pp. 95-97). Asimismo, tal vez podamos detectar y poner en sintonía con lo anterior una similar perspectiva anti-nómica en la tradición filosófica árabe; un manuscrito de Avempace citado por Coccia, en efecto, afirmaba que el propósito del régimen político cumplido es “la suspensión de todo orden jurídico, en el preciso sentido en el que la salud de un cuerpo coincide perfectamente con la suspensión de toda práctica médica”. El averroísmo en tanto revela la originaria “anomia” y “apolitia” del pensamiento; exterior (y anterior) al *nómos*, la vida pensante reivindica sin embargo otra forma de comunidad (una comunidad de los solitarios tal vez) que ni la obediencia ni la ley son capaces de producir (cfr. E. Coccia, op. cit., pp. 350-353).