



UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN

**Paper presented at the International Colloquium Pensar el cuerpo/Thinking the Body,  
Buenos Aires, Argentina, 8-10 April 2014**

## **Educar para la inmortalidad. Espinosa y la pedagogía de la existencia gradual**

*Johan Dahlbeck*

‘¡Conviértete en lo que eres!’ – Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

### **Introducción**

¿Qué es vivir? Según la lectura que hace Michael Della Rocca (2008; 2012) de Espinosa, vivir no es cuestión de elegir entre dos opciones, más bien es algo que, inevitablemente, se presenta en forma gradual. La idea es que, a través de la buena educación y la formación correcta, una persona puede aprender a aumentar su grado de existencia por medio de la obtención de ideas más adecuadas (en contraposición con las ideas confusas). Esta mejora cualitativa gradual de la existencia es, en efecto, una operacionalización de la búsqueda de Espinosa de la inmortalidad de la mente. Si bien la idea de la inmortalidad de Espinosa difiere del concepto cristiano de la inmortalidad del alma (así como de la idea de Platón, véase Harris, 1971, p. 669-671) en algunos aspectos fundamentales; no obstante, hace referencia a una forma de inmortalidad de la mente aunque más no sea comprendida desde un punto de vista<sup>1</sup> naturalista. Y como tal queda claro que nos enfrentamos no solo a un problema filosófico y metafísico de cierta magnitud sino que, además, nos encontramos ante un problema educativo que rara vez se trata. El problema filosófico en cuestión se refiere a la tensión entre el

---

<sup>1</sup> En resumen, el naturalismo de Espinosa no da lugar para recurrir a nada fuera de la naturaleza, ya que este afuera es, en sentido estricto, inconcebible (e ininteligible) desde el interior de la naturaleza.

naturalismo de Espinosa (y el necessitarianismo que le sucede) y su noción de inmortalidad como la mayor bendición a la que una persona puede aspirar. Puesto que el necessitarianismo de Espinosa (E 1p29) dictamina que todo lo que sucede, sucede por necesidad (porque es el intelecto infinito de Dios o la naturaleza la causa de que suceda de esa manera), uno podría preguntarse, ¿cómo puede haber espacio para cualquier clase de libertad de acción dentro de este esquema determinista? El problema educativo que surge de esto se refiere a la tensión que existe entre el necessitarianismo y el objetivo general de la educación. ¿Por qué siquiera educar a las personas si sus vidas ya están predeterminadas? Con el tratamiento de estos problemas, este ensayo marca un intento de presentar una pedagogización de lo que Della Rocca (2008; 2012) denomina los ‘grados de existencia’ en Espinosa.

Comenzaré por explicar en detalle la noción de los grados de existencia. Para hacer esto, no obstante, necesitaré en primer lugar trazar una breve reseña del sistema metafísico de Espinosa, ya que esto provee una base para su explicación psicológica que, a su vez, da el contexto en el cual se va graduando la mejora de la existencia. A continuación, extrapolaré algunas nociones fundamentales en particular. Entre ellas se encuentran la noción de que, para Espinosa, la evaluación es inmanente más que trascendente; la noción de que la existencia depende de la obtención de poder que, a su vez, debe entenderse en función del conocimiento; y que las ideas confusas y adecuadas deben entenderse en función de los afectos pasivos y activos. Luego, en relación con las implicancias educacionales de la existencia gradual de Espinosa, sostendré que (1) la imitación de los afectos es la clave para entender a Espinosa en un ámbito educacional y que (2) la enseñanza, en un contexto espinosista, depende del acto de ofrecer resistencia. Por último, concluiré este ensayo con un esbozo de lo que llamo una educación para la inmortalidad de la mente según la noción de que la existencia es gradual y de que es posible realzarla a través de un aumento del grado de entendimiento y poder de acción de una persona.

### **La metafísica de Espinosa y su correspondiente consideración de la psicología humana**

De acuerdo con la metafísica de Espinosa todo lo que es puede basarse en una única sustancia infinita: Dios o la naturaleza (E 1p15). Esta sustancia, a su vez, se expresa a través de atributos infinitos, de los cuales los seres humanos conocen solo dos: la extensión y el pensamiento (E 2ax5). Dado que la extensión y el pensamiento son atributos de la misma sustancia, Espinosa sostiene que cada uno se refleja en el otro, es decir, que corren paralelos entre sí (E 2p7s). En otras palabras, todo lo que logra expresarse a través del pensamiento también logra hacerlo a través de la extensión y viceversa. Esto es así porque para Espinosa ‘[e]l alma es la idea del cuerpo, y así como el cuerpo se altera, también se ve afectada la mente’ (Harris, 1971, p. 669). Es preciso, entonces, entender la extensión y el pensamiento en función de las distintas maneras de aprehender la misma sustancia. Sin embargo, a pesar de que estos atributos brindan distintas maneras de concebir una única sustancia, son conceptualmente independientes entre sí. Es posible considerarlos como ‘dos caminos explicativos separados’, uno ‘para la explicación de las cosas que se conciben como extensión’ y otro ‘para la explicación de las cosas que se conciben como pensamiento’ (Della Rocca, 2012, p. 13). A estas cosas, que se conciben como extensión o como pensamiento, Spinoza las

llama modos finitos. Los modos, claramente, son todas las cosas u objetos individuales en el mundo duracional. Estos modos (ya sea extensiones o pensamientos) dependen conceptualmente de la sustancia única (es decir, de Dios o la naturaleza) (E 1def5). Como tales, se los concibe como parte de la sustancia y, por consiguiente, como 'simple y modalmente distintos entre sí y del objeto fundamental único' (Della Rocca, 2012, p. 17).

Espinosa suscribe a un entendimiento cartesiano de la sustancia, en tanto una sustancia se causa y se explica a sí misma y, por lo tanto, como algo que no depende de nada externo para su existencia ni para su explicabilidad (E 1def3). La razón por la cual solo puede haber una sustancia única en la metafísica de Espinosa es que, desde un punto de vista metafísico, tiene poco sentido plantear que algo ontológicamente independiente (autoexplicativo) pueda contar con todos los atributos infinitos y ser la causa (es decir, la explicación) de todos los modos finitos mientras que, al mismo tiempo, da lugar a que otra sustancia sea causa en sí misma, ya que esto introduciría un conjunto diferente de reglas además de las que se aplican en la naturaleza. Queda claro que esto transgrediría el naturalismo de Espinosa donde 'todo en el mundo sigue las mismas reglas' y donde 'no existen cosas que de alguna manera se conecten entre sí pero no se rijan por los mismos principios' (Della Rocca, 2008, p. 5).

En el sistema racionalista monista de Espinosa, la existencia es, en gran medida, una cuestión de inteligibilidad (E 1p11d2). Existir, según Espinosa, es ser explicable, ya sea a través de sí mismo (como con la sustancia única) o a través de otro (como con los modos). De ahí que Espinoza defina una sustancia como aquella que se 'concibe a través de sí misma' (E 1def3) y un modo como 'aquel que está en otro a través del cual también se concibe' (E 1def5). Por consiguiente, todos los modos son los mismos en tanto son todas modificaciones de la sustancia única. Desde este punto de vista, un ser humano y una mesa son lo mismo hasta el punto de constituir modificaciones diferentes de Dios y la naturaleza. Sin embargo, como para Espinosa la esencia de una cosa se define en función de su lucha por la autopreservación (*conatus*) (E 3p6) y como esta necesita de cierto grado de poder y autonomía de la mente, podemos ver cómo distintas cosas, por tener más o menos autonomía respecto de las causas externas, pueden existir en grados diferentes (E 2p13s). En consecuencia, desde un punto de vista espinosista, las cosas individuales no se distinguen por una diferencia de clase sino por una diferencia de grado.

Para Spinoza, todo lo que se percibe como extensión (es decir, todos los cuerpos físicos) se rige por la ley natural del movimiento y el reposo, ya sea el modo infinito inmediato (es decir, omnipresente) del atributo de extensión o el rasgo definitorio (ley natural) de todos los cuerpos individuales finitos. Por consiguiente, todas las cosas extendidas deben obedecer al principio rector de que las partes de un cuerpo 'mantienen entre ellas una proporción estable de movimiento y reposo' (Nadler, 2006, p. 93). Por ende, lo que distingue a un cuerpo particular de otros cuerpos en el mundo es su grado particular de movimiento y reposo. Como sostiene Steven Nadler: 'Tome la materia, agregue movimiento, y obtendrá un mundo de individuos particulares' (2006, p. 96). Luego se desprende que la esencia de un cuerpo individual es su proporción particular de movimiento y reposo. Como señala Nadler:

Ya sea que se trate de una mesa, una pelota de béisbol, un castillo de nieve o un cuerpo humano, su esencia sería un tipo de mapa de fórmulas matemáticas o

dimensional de ese cuerpo que lo identifica como el paquete particular de extensión que es. Todo cuerpo no es sino una proporción específica de movimiento y reposo entre una colección de partes materiales. Su unidad consiste solo en una estabilidad relativa y estructurada de cuerpos diminutos. Y esto es lo que se refleja en su esencia, su ser eterno (Nadler, 2002, p. 230).

Cada cuerpo individual, entonces, se compone de una parte finita, que asociamos a un cuerpo real que muere y se descompone, y a una parte eterna (atemporal), que quizá se describa en función de una idea –la de Dios o la naturaleza– de ese cuerpo o de lo que Matson (1990) denomina ‘la esencia del cuerpo’, que se entiende como ‘la licencia (de la naturaleza de la extensión) para llegar a ser un organismo de una cierta clase’ (p. 89). Esto significa que cada cuerpo, humano y de otro tipo, se relaciona con una idea de su esencia según el sistema paralelístico de Espinosa (E 2p13s). La diferencia entre una idea de la esencia de una pelota de béisbol y la idea de la esencia de un ser humano se reduce a una diferencia en el grado de libertad. Puesto que una pelota de béisbol está completamente determinada, en mayor o menor medida, por causas externas (por ejemplo, no puede moverse por voluntad propia sino que alguien o algo externo a ella causa su movimiento), podemos llegar a la conclusión de que su grado de libertad (o poder de acción) es bastante limitado. Un ser humano, por otra parte, puede causar la acción por voluntad propia (por cierto que en diversos grados) lo que ayudaría a distinguir a una persona de un objeto inanimado (o quizá mejor aún, considerablemente menos animado). Debido a su grado relativo de libertad, una persona puede evolucionar también para obtener más libertad y poder de acción. Según Espinosa, esto se hace reemplazando en forma gradual las ideas confusas por ideas adecuadas y, de este modo, se expande el grado propio de libertad frente a las influencias externas. Matson describe este proceso de cambio de la siguiente manera:

La protomente de ese cuerpo, como denomino a la idea de la esencia del cuerpo, que antes del nacimiento no expresa más que su esencia, puede entonces comenzar a incrementarse con otras ideas. Algunas son ideas de modificaciones del cuerpo por efecto de otros cuerpos; ideas que son la imaginación, los recuerdos y las emociones pasivas. Pero otras ideas que se fusionan en la mente son expresiones de la naturaleza activa de la mente. Son las ideas adecuadas, el conocimiento de la segunda y de la tercera clase. Son eternas (Matson, 1990, p. 93).

Es famosa la explicación epistemológica de Espinosa que introduce las tres clases de conocimiento (E 2p40s2) o cognición<sup>2</sup>. La primera clase (*imaginatio*), que provoca las ideas inadecuadas o confusas, son impresiones, experiencias y recuerdos sensoriales que derivan ‘de nuestros encuentros aleatorios con cosas del mundo y la manera en que afectan nuestros cuerpos’ (Nadler, 2006, p. 166). Estas son inadecuadas en la medida que no nos dicen nada de las causas reales de los cambios en nuestro cuerpo sino que apenas reflejan un conocimiento ‘parcial y "mutilado" de lo que es el cuerpo y de cómo persiste’ (Nadler, 2006, p. 169). Por el contrario, la segunda clase (*ratio*) y la tercera clase (*scientia intuitiva*) de conocimiento

---

<sup>2</sup> Melamed prefiere traducir *cognitio* como cognición más que como conocimiento ‘ya que para Espinosa *cognitio* bien puede ser inadecuado y falso’ (Melamed, 2013, p. 100).

producen ideas adecuadas en la medida que la mente es la causa misma de las ideas. Esto daría como resultado una clase de reflejo de las ideas donde una 'idea y sus relaciones lógicas y causales con otras ideas en la mente [...] reflejan las relaciones lógicas y causales entre las ideas en Dios y la naturaleza, en el intelecto infinito' (Nadler, 2006, p. 166). O, como lo resume Nadler: '[P]ara una mente humana, concebir algo adecuadamente es concebirlo de la manera en que lo concibe Dios o la naturaleza' (2006, p. 167).

Por ser un necesitario (como consecuencia directa de su naturalismo), Espinosa no suscribe a una noción de libertad que permite la existencia de una voluntad libre (E 1p32, E 2p48), por lo que uno podría preguntarse en qué sentido las personas podrían mejorar o liberarse a través de la educación en un universo espinosista. La noción de libertad de Espinosa depende de la mejora del poder de acción de uno que está siempre determinado, de alguna manera, por la esencia o la potencialidad prescrita de uno. Es decir que la libertad de uno está siempre condicionada por la potencialidad relativa inscrita en el material genético del ADN. Puesto que para Espinosa los seres humanos tienen una potencialidad mucho mayor (en virtud de tener cuerpos más complejos) que otros animales o cosas del mundo, es posible, al menos en teoría, que obtengan un mayor grado de libertad que otros cuerpos y mentes finitos. Dado que la libertad espinosista –entendida como el poder de acción de uno (E 1def7)– está conectada íntimamente con la capacidad de uno de entender las causas de la manera adecuada, la mejora de la libertad de uno siempre depende de la obtención de ideas adecuadas. Un mayor entendimiento de uno mismo y de la naturaleza equivale a un mayor poder para actuar de acuerdo con este entendimiento. A su vez, esto equivale a un mayor grado de libertad mental en el sentido de que uno está menos esclavizado por las propias pasiones gracias al entendimiento de la necesidad de cosas. Así lo resume Nadler:

Cuando una persona ve la necesidad de todas las cosas, y especialmente el hecho de que los objetos que valora, en sus idas y venidas, no están bajo su control, esa persona está menos predispuesta a verse dominada por las emociones ante la llegada y el paso de los objetos. La vida resultante será tranquila, sin tendencia a las perturbaciones repentinas causadas por las pasiones (Nadler, 2002, p. 236-237).

A fin de comenzar a resolver el problema de la tensión entre el necesitarianismo y la libertad de Espinosa, resulta útil volver a su comprensión de una acción. Como hemos visto, para Espinosa una persona es activa cuando es la causa de sus acciones y pasiva cuando la causa es externa a la persona. Si bien quizá el curso resultante de acontecimientos parece (y es a todos los efectos) el mismo, la diferencia radica en el hecho de que si la causa se origina en la persona actuante es entendida correctamente; y si es entendida correctamente, puede derivar en un sentimiento de contentamiento dentro de la persona, en la medida que entiende los cambios que se producen dentro del cuerpo. Si la causa es externa, no obstante, el entendimiento que se tiene de ella es necesariamente confuso y, en consecuencia, la persona afectada no encuentra la razón por la que suceden las cosas de la manera en que lo hacen. Por ende, la libertad para Espinoza es sencillamente una cuestión de entender algo de la manera adecuada. Si bien no implica ser capaz de cambiar el desenlace de las cosas, como este desenlace ya está predeterminado, no implica un grado de libertad en la medida que la persona está en paz con el desarrollo natural de los acontecimientos.

Por consiguiente, la libertad para Espinosa es una cuestión de grados de entendimiento y un aumento del entendimiento de uno derivará en 'un sentido más verdadero del valor relativo de las cosas y una creciente liberación de las pasiones impotentes y de los fines y propósitos irracionales del hombre natural' (Taylor, 1896, p. 146). Eventualmente, cuando se entiende mejor el orden natural de las cosas y el lugar propio en ese orden, uno puede 'liberarse de la tiranía alternante de esperanzas vanas y desalientos tontos, y de esa manera ser feliz, en la medida de lo posible para un hombre' (ibíd.). Por ende, en la explicación de Espinosa, la libertad sencillamente equivale a un entendimiento adecuado del lugar de uno en la naturaleza. El objetivo de toda educación, entonces, sería incrementar el entendimiento relativo de la persona para que pueda apreciar mejor su lugar en el esquema natural de las cosas y, al hacerlo, se vuelve una persona más feliz y más a gusto consigo misma. El objetivo último, por cierto, sería ayudar a alguien en su esfuerzo por alcanzar la inmortalidad de la mente.

### **Los grados de existencia y la inmortalidad de la mente en Espinosa**

La eternidad de la mente humana en la *Ética* de Espinosa es, como veremos, algo muy diferente de lo que se entiende comúnmente por la frase 'inmortalidad de alma' (Taylor, 1896, p. 147).

En la definición de eternidad, Espinosa escribe: 'Entiendo por eternidad la existencia misma, en la medida en que se concibe como derivada necesariamente de la definición sola de la cosa eterna' (E 1def8). De esta definición de la eternidad se desprende que 'no puede explicarse por duración o tiempo, aunque la duración se conciba sin principio ni final' (E 1def8expl). Por ende, la concepción de Espinosa de la eternidad parecería ser aquella que representa una propiedad cualitativa más que cuantitativa. Como concluye Harris (1971): 'La eternidad de la parte "inmortal" de la mente o alma humana no es, entonces, una duración continua después de la muerte del cuerpo, sino una cualidad de ser' (p. 673). Entonces, ¿cómo hemos de entender esta marca particular de la inmortalidad si no tiene ninguna referencia a la existencia duracional de una persona? En primer lugar, es posible llegar a la conclusión de que para Espinosa, a diferencia de la concepción cristiana tradicional, la inmortalidad 'se trata totalmente como una clase de vida a la que se ingresa y se disfruta aquí y ahora, no como algo a lo cual debemos esperar hasta la muerte o el próximo mundo' (Taylor, 1896, p. 146). En segundo lugar, es importante notar que mientras la inmortalidad de Espinosa parece estar disponible con facilidad para los seres humanos durante su vida '[n]o se concibe de la misma manera que en la creencia cristiana actual, como inherente igualitaria y originalmente a toda la humanidad; tiene que ser obtenida por cada hombre para sí mismo, y por diferentes hombres en diversos grados' (ibíd.). Esto introduce un elemento que terminará jugando un rol esencial para las implicancias educacionales de la existencia gradual. Porque si la inmortalidad depende del esfuerzo de una persona para perfeccionarse, entonces también se la considera una clase de objeto delimitado de capacitación; es decir, algo (más o menos) tangible hacia el cual puede orientarse una persona con la ayuda de un maestro o guía experto. Antes de tratar los aspectos educacionales, no obstante, intentemos en primer lugar fundamentar la noción naturalista de la inmortalidad en Espinosa en su comprensión de la

eternidad como no relativa a la duración en el tiempo. Es decir, dado que se entiende a la eternidad en función de una cualidad de la existencia (más que en función de un concepto temporal), ¿que podría significar cuando Espinosa propone que '[l]a mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que queda algo de ella que es eterno' (E 5p23)?

Si tomamos una indicación de Della Rocca (2008), para comenzar a hacer esto podríamos distinguir, en primer término, la concepción de inmortalidad de Espinosa de una cristiana más tradicional. Una forma de hacerlo es por medio del entendimiento en Espinosa de las evaluaciones como inmanentes más que como trascendentes. Una explicación tradicional de la inmortalidad del alma sostendría que el más allá de uno introduce otra *clase* de vida que se concibe o como una recompensa o como un castigo por cosas hechas durante la existencia encarnada de uno. Esto ciertamente introduce un conjunto de reglas diferentes de las leyes naturales que rigen toda la vida finita en el planeta. Al hacerlo se comete una transgresión clara de la concepción unívoca que tiene Espinosa de la naturaleza en la cual no hay lugar para 'un dominio dentro de un dominio' (E 3pref). Por este motivo, '[l]a noción de que uno necesita otra clase de vida con el fin de recibir una recompensa por virtud (o, quizá, un castigo por maldad) es adversa a la noción de Espinosa del valor intrínseco, a su visión de que la virtud es su propia recompensa y el vicio su propio castigo' (Della Rocca, 2008, p. 256). Puesto que para Espinosa 'nuestras ideas son el conocimiento de nuestros cuerpos y nada más' (Harris, 1971, p. 679), se deduce que toda evaluación se hace desde la perspectiva particular del cuerpo de una persona. También se deriva de esto que lo que normalmente concebiríamos como noción universal (como el concepto del hombre) es ilegítimo, en sentido estricto, desde un punto de vista espinosista. Esto es así porque 'las ideas universales son ideas sumamente confusas [...] que nos formamos en nuestra mente para compensar las limitaciones de nuestras capacidades cognitivas, es decir, nuestra incapacidad de percibir, almacenar y recoger elementos individuales en su diversidad completa de características' (Melamed, 2013, p. 102). Nuestra tendencia a recurrir a las ideas universales, entonces, no representa una manera adecuada de entender la naturaleza sino que más bien es un mal necesario ocasionado por el hecho de que nuestras facultades cognitivas son, digamos, intrínsecamente limitadas. De la misma manera, la noción de un más allá ha de considerarse una idea inadecuada en la medida que es posible entenderla en función de un intento de explicar algo natural por referencia a algo fuera de la naturaleza. Por consiguiente, como concluye Della Rocca:

El valor de la existencia eterna no nos llega en algún momento posterior; sino que más bien nos llega *ahora* en el aumento de nuestra inteligibilidad, de nuestra inherencia en Dios, de nuestra existencia. Para Espinosa, la eternidad que buscamos es inmanente en nuestras vidas tal como las disfrutamos ahora (Della Rocca, 2008, p. 272).

Si la inmortalidad de Espinosa es inmanente a la existencia duracional, ¿a qué equivale entonces? Como ya señalamos, la respuesta a esta pregunta parece estar vinculada a la noción de Espinosa de una existencia gradual. Puesto que, como se mencionó antes, la concepción de Espinosa de la eternidad se define en función del grado en el cual algo 'deriv[a] necesariamente de la definición sola de la cosa eterna' (E 1def8), entender algo en un sentido de eternidad (no duracional) —es decir, entender cómo algo se deriva necesariamente de un

atributo de Dios— equivale a entender algo de la manera adecuada. La medida del grado de existencia de una persona, entonces, parece ser coherente con el grado en el cual la persona entiende las cosas de la manera adecuada. Entender las cosas de la manera adecuada, a su vez, depende de ser capaz de producir una clase de conocimiento que ‘proviene de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hacia un conocimiento adecuado de la esencia de las cosas’ (Wilson, 1996, p. 117). A fin de aprehender el significado de esto, resulta útil contrastar un entendimiento adecuado de las cosas con su opuesto. Margaret D. Wilson explica:

Es obvio que él [Espinosa] quiere contrastar las inferencias y abstracciones inestables, superficiales y cambiantes que hacemos con la imaginación como resultado de nuestros encuentros aleatorios con diversos cuerpos, con una percepción intelectual directa de los principios fundamentales que causa que las cosas sean lo que son (en esencia). Debido a que estas causas están implícitas en la esencia del cuerpo humano, que la mente humana 'explica', son accesibles directamente a la mente humana; y en efecto 'solo pueden ser concebidas adecuadamente' por ella. (Wilson, 1996, p. 115)

Esto significa que el primer paso hacia entender las cosas de la manera adecuada es reconocer que este entendimiento siempre es, como ya se indicara anteriormente, un entendimiento encarnado intrínsecamente. Es decir que intentar formar el conocimiento, en primer lugar, por medio de abstracciones o ideas universales siempre dará como resultado nociones más o menos confusas ya que la dependencia de las ideas universales es una forma de compensar la incapacidad de la mente humana para abarcar muchas cosas diferentes a la vez. Antes bien, una persona que se esfuerza por llegar a una comprensión adecuada de la naturaleza debiera concentrarse en entender las causas de los cambios en su cuerpo particular ya que cada instancia del conocimiento humano es siempre un producto del cuerpo humano. Esto deriva en un cambio de enfoque de lo abstracto a lo particular, donde solo puede llegarse a un entendimiento verdadero de los mecanismos causales de la naturaleza por medio de un entendimiento adecuado de nuestro propio cuerpo. En consecuencia, Wilson destaca que 'con el fin de tener ideas claras y perceptibles, a diferencia de ideas que deriven de efectos fortuitos de cosas externas a nuestro cuerpo, debemos evitar abstracciones y basar nuestro pensamiento en ideas particulares' (1996, p. 114). De este modo, uno podría llegar a un entendimiento que no solo explique los cambios en el propio cuerpo particular de uno en un momento dado sino que, por medio de un verdadero entendimiento de lo particular, pueda comenzar a identificar cosas que son comunes a todos los cuerpos y, de ese modo, aprehender ‘el poder productivo de la naturaleza material, en la medida que funciona de acuerdo con las “leyes” eternas y necesarias del movimiento y el reposo’ (p. 115). Una vez más, este proceso de entender las cosas de la manera adecuada es una cuestión de grado y parece que solo Dios puede tener un entendimiento perfecto de la naturaleza como un todo. Desde el punto de vista del cuerpo humano —relativamente más complejo que otros cuerpos finitos— uno puede al menos aspirar a un grado mayor de entendimiento, y en la misma medida, a un grado mayor de existencia. Por ende, una persona puede obtener, al menos teóricamente, una forma de inmortalidad, pero solo en la medida en que sus ideas sean idénticas a las ideas eternas y perfectas que tiene Dios de la naturaleza. O, como lo expresa, Della Rocca (2008) (con términos racionalistas más



directos): ‘Así que, para Espinosa, cuanto más racional es la persona, es decir, cuanto más poderosa es, más eterna es su mente y, entonces, más permanece la mente después de la muerte del cuerpo’ (p. 258).

De aquí podemos concluir también que el grado en el cual una persona entiende las cosas de la manera adecuada también está conectado con su grado de poder de acción y, a su vez, con su grado de liberación de los afectos pasivos. Esto es así en la medida que un entendimiento adecuado de las causas de los cambios en el cuerpo de uno deja margen automáticamente para un aumento de la influencia de uno en los afectos pasivos que de otra manera funcionarían como determinantes externos de las propias acciones. Por ende, hay un vínculo directo entre el grado de entendimiento, el grado de poder y el grado de libertad de uno. Debido a que ‘el *poder* de una cosa es su capacidad para causar cosas por sí misma, la libertad es simplemente poder. Es así que al esforzarnos por tener más poder –en la medida de lo que está bien y es correcto– y al esforzarnos por tener más conocimientos, nos estamos esforzando por hacernos más libres’ (Della Rocca, 2008, p. 188). En resumen, esto significa que ‘la capacidad para ver las cosas en su red causal, la capacidad de explicar las cosas, es el boleto que nos libera’ (p. 191). Los afectos pasivos (pasiones), por lo tanto, están en relación directa con las ideas confusas o inadecuadas y, en la misma medida, los afectos activos (acciones) están en relación directa con las ideas adecuadas. Cuanto más entendemos sobre nuestro cuerpo y sus relaciones con el mundo que lo circunda, más libertad tenemos de actuar de acuerdo con este entendimiento y de ser la causa de nuestras acciones. De la misma manera, un entendimiento limitado o confuso del propio cuerpo y sus encuentros afectivos con el mundo circundante equivale a una vida donde se está a merced de las influencias externas y, por consiguiente, donde las causas de las propias acciones son externas a uno mismo.

### **Cómo aumentar el grado de existencia personal a través de la educación: la imitación de los afectos y la enseñanza como el arte de ofrecer la cantidad correcta de resistencia**

Volvemos ahora a las implicancias educacionales de los grados de existencia en Espinosa y surge el interrogante de si lo que parece un proyecto totalmente egoísta –que depende de la obtención de poder en nombre del individuo– puede concebirse significativamente en función de un proceso colectivo de aprendizaje que no solo aspira al desarrollo del individuo sino que, en última instancia, se orienta hacia el mejoramiento de la sociedad. O, dicho de otra manera, ¿cuáles podrían ser las incitaciones a ayudar a otros en un esfuerzo personal para obtener poder? Este interrogante es legítimo, ya que la educación, en general, es difícil de concebir en función de algo que no sea un intento organizado de mejorar colectivamente las condiciones del mundo social humano. Sospecho que Espinosa estaría de acuerdo aquí. ¿Cómo se puede, entonces, reconciliar el enfoque de automejoramiento de Espinosa con una filosofía educativa de mejoramiento social? Para responder a esta pregunta, parece útil la noción de la imitación de afectos en Espinosa. Nuevamente, la clave parece ser la vinculación que hace Espinosa entre racionalidad, poder y libertad; parece argumentar que, como nuestra psicología básica está orientada a la imitación de los afectos, si aspiramos a lograr un aumento de la racionalidad para liberarnos de la esclavitud de las pasiones, necesitamos rodearnos de otros que busquen lo mismo. Dice Espinosa: ‘cuando percibo que alguien similar a mí tiene un

cierto afecto, tendré un afecto similar' (Della Rocca, 2008, p. 166). Entonces, el desafío es rodearnos de personas que expresen afectos activos para que la imitación de los afectos dé un vuelco hacia lo positivo, en vez de rodearnos de personas dominadas principalmente por pasiones, en cuyo caso la imitación de los afectos daría un vuelco hacia lo negativo. Della Rocca extrapola lo siguiente:

En consecuencia, si percibimos a los otros para desear ser más racionales, más activos, más poderosos, tenderemos a emular ese deseo y también buscaremos hacernos más poderosos. Puesto que hacernos más poderosos nos brinda un beneficio, imitar el deseo de otros de ser más poderosos también me beneficia.

Por este motivo, tengo una razón para beneficiar a los otros inculcándoles el deseo de ser más racionales (Della Rocca, 2008, p. 198).

Por consiguiente, lo que a primera vista parece ser una cuestión estrictamente egoísta – concretamente, el aumento de mi propio poder de acción– en el sistema de Espinosa, se convirtió en un empeño colectivo en la medida que me beneficio del aumento de racionalidad de quienes están a mi alrededor y, por lo tanto, que ayude a las personas en su esfuerzo por obtener más poder es una buena forma de perseguir mi propio automejoramiento. Della Rocca continúa:

Aquí Espinosa dice que yo debería ayudar a los demás no tanto porque se sentirán inclinados a devolverme mi ayuda, sino porque entonces podré simplemente observar su deseo del bien, recién encontrado o fortalecido, deseo que entonces imitaré (Della Rocca, 2008, p. 198).

La imitación de los afectos, entonces, se convierte en una especie de vínculo entre el esfuerzo egoísta por obtener más poder y el esfuerzo colectivo por tener una comunidad floreciente. Esto significa que es posible entenderlo en función de un concepto clave para la pedagogización de Espinosa en la medida que une el objetivo del individuo con el objetivo de la comunidad más amplia en una búsqueda compartida de las ideas adecuadas y de una existencia realzada. Por ende: 'Este interés en una sociedad común surge de lo que Espinosa ve como nuestro interés en realzar esos aspectos en los cuales estamos de acuerdo, y cuyas propiedades compartimos, entre nosotros' (Della Rocca, 2008, p. 199).

A partir de esto llegamos a la conclusión de que el objetivo del maestro espinosista es, según las palabras exactas de Della Rocca, 'inculcar en [los alumnos] el deseo de ser más racionales', de manera que él mismo se hará más racional. Por consiguiente, la situación de enseñanza orienta a los alumnos hacia una vida más racional, al tiempo que se orienta hacia el automejoramiento del maestro. Este aspecto del automejoramiento es, en última instancia, lo que motiva al maestro, en primer lugar, a procurar realzar las vidas de sus alumnos. La doctrina de la imitación de afectos indica que, incapaz de automejorar en soledad, la persona racional se moverá hacia una vida de generosidad, cuyo principal motivo no serán razones altruistas, sino el deseo de tornarse más racional y así ganar poder de acción para sí misma. Como destaca Genevieve Lloyd con respecto a la fusión de altruismo y egoísmo en Spinoza: 'Tradicionalmente opuesta a la virtud racional, ahora la búsqueda de uno mismo se convierte en su fundamento' (1996, p. 9). Lo que a primera vista parece una paradoja –que para

Espinosa el egoísmo y el altruismo sean lo mismo— queda resuelto porque también entiende que en la medida que se ayuda a alguien con quien nuestra naturaleza está de acuerdo (otro ser humano que procura ser más racional), en realidad nos ayudamos a nosotros mismos (Della Rocca, 2008, p. 194).

La pregunta que deriva de esto es, por cierto, ¿cómo se aboca uno a la tarea de inculcar en sus alumnos el deseo de ser más racionales? A fin de abordar esta pregunta, creo que es razonable insistir en el hecho de que la educación para Espinosa se trata, en última instancia, de cultivar el potencial que está dormido en cada individuo, de manera que la persona pueda vivir una vida más feliz como resultado de comprender más adecuadamente su lugar en el mundo natural. En consecuencia, Aloni sugiere que: “El impulso pedagógico de ‘Espinosa’, al igual que el de Zaratustra, se origina en una existencia espiritual plena y un fuerte deseo de actualizar la vitalidad, la sabiduría y la belleza que existe en la mayoría de las personas solo como potencial” (2008, p. 524). El desafío es, entonces, superar muchos obstáculos que evitan que una persona desarrolle todo su potencial. Desde este punto de vista, es posible entender la pedagogía en tanto arte de ofrecer la cantidad correcta de resistencia. Esta noción se basa en la presunción de que si un alumno no encuentra resistencia, o encuentra demasiada, su potencial permanece tal como es, un potencial. A fin de desarrollar este potencial, el alumno tiene que superar ciertas barreras. Desde un punto de vista espinosista, estas barreras suelen manifestarse bajo el disfraz de entendimientos inadecuados donde las nociones u opiniones generalizadas —es decir, nociones que compensan la incapacidad humana de percibir el mundo en toda su complejidad— determinan el curso de las acciones de una persona en contraste con un entendimiento adecuado de las causas de los cambios en el propio cuerpo. En consecuencia, ‘[l]a educación [entendida desde un punto de vista espinosista] implica el esfuerzo de elevar a los alumnos desde el dominio de la imaginación hasta el de la razón’ (Puolimatka, 2001, p. 400).

Para Espinosa, dado que la esencia de una persona se entiende en función de su esfuerzo para perseverar y prosperar en la existencia, y que una comprensión adecuada del propio cuerpo y de las causas de sus cambios derivarán en un mayor grado de libertad y felicidad (como resultado de liberarse de la esclavitud de las pasiones), uno podría decir que el deseo de ser más racional es natural de los seres humanos, ya que los ayudará a realizar su esencia. Sin embargo, puesto que la mayoría de los seres humanos persevera en la existencia sin una comprensión adecuada de por qué lo hacen, es posible que no se los pueda obligar a esforzarse más allá de lograr una sensación vaga de satisfacción. Cuando esta satisfacción es provocada por causas externas, no obstante, una persona tiene poco o ningún control sobre sus idas y venidas y, por lo tanto, está condenada a vivir una vida regida por 'sus esperanzas y miedos ante las vicisitudes de la naturaleza y la imprevisibilidad de la fortuna' (Nadler, 2011, p. 31). Nadler explica:

La diferencia se asemeja a la que existe entre perseguir cosas porque nos hacen sentir bien y perseguir cosas porque sabemos que realmente nos hacen bien. No es que las pasiones conduzcan mi deseo en sentido equivocado, ya que se lo dirige a cosas que en verdad aumentan los poderes de mi cuerpo. Pero estos bienes que benefician mi cuerpo no constituyen [...] el mayor bien. Entre otras cosas, son imprevisibles y están fuera de mi control. Además, los beneficios que

causan son breves. Cuando el deseo es conducido por ideas adecuadas, por otro lado, el deseo y el juicio resultantes corresponden a lo que verdaderamente nos beneficia en tanto seres racionales (Nadler, 2006, p. 211).

Por ende, el desafío para el maestro espinosista es impulsar a sus alumnos a que aspiren a superar las satisfacciones temporales de las pasiones para obtener un sentido más duradero de la satisfacción y para que su bienestar sea más pleno y esté bajo su propio control, en vez de ser controlado por diversas influencias externas (como los deseos y voluntades constituidos socialmente). A su vez, esto se conecta con la noción de resistencia en el sentido de que al experimentar la volatilidad de la fortuna –y así entender la inestabilidad de depender de las propias pasiones– las personas parecen más inclinadas a procurar una sensación de felicidad más duradera, aunque esto implique renunciar a algunos placeres temporales a los cuales se han acostumbrado. La resistencia, entonces, se concibe en función de la superación de los placeres temporales que interceptan el desarrollo del propio potencial. En este escenario, el rol del maestro puede entenderse como el de alguien que ofrece una cantidad adecuadamente equilibrada de resistencia. Para Espinosa, superar esta resistencia es el primer paso necesario para el aumento de la propia existencia y el logro de una inmortalidad de la mente. En la misma medida, esto implica que dar lugar a los propios alumnos –en el sentido de considerarlos como posibles clientes que aspiran a satisfacer sus necesidades<sup>3</sup>– es desfavorable para la educación, ya que sus necesidades y deseos son, en general, generados por afectos pasivos (que determinan su curso de acción) más que por sus voluntades racionales. Como destaca Jan Derry respecto de la unidad del intelecto y la voluntad en Espinosa frente a la noción de libertad y deseo más próxima al sentido común:

En nuestra concepción de sentido común, la voluntad se nos presenta como una capacidad, un poder investido dentro de nosotros mismos. Este poder (ubicado en el alma según Descartes) es separado del mundo de la materia en el que actuamos, como una fuerza independiente. Acoplada a esta concepción sensata y cotidiana de la libertad, se encuentra la idea de que la libre voluntad es la persecución sin trabas del objeto de deseo: tengo 'libertad para consumir lo que me gusta'. Se presupone aquí que lo que soy es lo que deseo (mi identidad es una consecuencia de mis patrones de consumo). No se considera demasiado que mis deseos pueden no ser genuinamente míos, es decir, no son míos en el sentido de que me determinan externamente (Derry, 2006, p. 115).

Entonces, es posible concebir el propósito educativo de ofrecer resistencia como un intento por ayudar a los alumnos a liberarse de la esclavitud de esta noción de libertad desde el sentido común (que los dejará a merced del capricho de las pasiones) y guiarlos, en cambio, hacia una comprensión de la libertad que está íntimamente conectada con el aumento gradual de su entendimiento racional de los cuerpos y de las relaciones entre los cuerpos y el mundo externo.

---

<sup>3</sup> Para una discusión más profunda sobre el cambio hacia la consideración del maestro como proveedor de servicios en relación con una visión más orientada a percibir a los ciudadanos en general como consumidores, véase Clarke y Newman, 2009, y Clarke et al., 2007.

## **Conclusión: hacia una educación para la inmortalidad**

A diferencia de los filósofos de la Ilustración, como Hobbes o Rousseau, Espinosa nunca escribió, en realidad, una filosofía de la educación per se (Aloni, 2008). Sin embargo, escribió en su *Ética* una filosofía del automejoramiento que sería difícil de leer como algo que no sea profunda y esencialmente educacional. Contra el trasfondo de su metafísica general surge una curiosa explicación educacional, que fundamenta los mayores intentos sociales y políticos de la humanidad en el esfuerzo personal del individuo por procurar un poder creciente de acción.

La educación, para Espinosa, es un asunto decididamente individualista, pero, una vez más, también lo es el proceso de formación de la sociedad. Puesto que cada forma de conocimiento lleva la marca única del cuerpo individual que la expresa, uno podría concluir que en la base de toda estructura social tiene un lugar un encuentro entre cuerpos concretos; cada uno expresa una perspectiva particular desde la cual se aprehende el mundo. Sobre esta base, sostendría que el principal aporte de Espinosa a la teoría educacional es su fundamentación de los empeños sociales mayores en el esfuerzo del individuo. Al depender del esfuerzo por ser más racional, como lo indica la doctrina del *conatus*, la educación parece ofrecer una forma de basar la estructura del mundo social humano en los mismos principios (egoístas) que guían al individuo. La noción de Espinosa de la imitación de los afectos ofrece así una forma de vincular el esfuerzo egoísta en beneficio individual con el objetivo educacional de construir una sociedad sustentable. Lo logra al condicionar el automejoramiento con la característica humana de imitar lo que otros desean. Rodeado de personas que desean ser más racionales, uno puede utilizar este deseo para el bien y fortalecerse en su propio esfuerzo para aumentar el propio grado de existencia. Parte de este esfuerzo implica superar los obstáculos planteados por las pasiones que determinan eternamente las conductas del alumno. Respecto de esto, es posible concebir el rol del maestro como el de quien equilibra la cantidad de resistencia para desafiar correctamente al alumno, pero sin abrumarlo.

Volviendo a la pregunta inicial, vivir, para Espinosa, es ser explicable. Por ende, la clave de la inmortalidad radica en la explicabilidad. Cuanto más y mejor podemos entender las cosas, más y mejor podemos vivir. Según Espinosa, obtener la inmortalidad, si bien se trata de algo a que se aspira, al mismo tiempo parece un objetivo inalcanzable. Se necesitaría que todas las ideas propias fueran idénticas a Dios o la naturaleza y que al compartir una comprensión perfecta con Dios o la naturaleza la condición de persona única se fusione plenamente con la sustancia que es Dios o naturaleza. *Alcanzar* la inmortalidad, entonces, es convertirse en uno con Dios o la naturaleza. Sin embargo, *aspirar* a la inmortalidad es algo diferente y, sostendría, muy compatible con la educación como un esfuerzo organizado para asegurar el bienestar humano en el futuro. Lejos de ser una forma de bienestar que se basa en la comodidad relativa de las masas, no obstante, la visión de Espinosa del bienestar humano se fundamenta en la realización del potencial inherente que yace latente en el individuo.

Por último, vemos cómo una comprensión de la concepción espinosista de la libertad –en tanto gradual y condicionada por la complejidad relativa del propio cuerpo– se abre a una posible solución al problema educacional de reconciliar el objetivo de la educación (en la medida que depende de la noción de que los seres humanos tienen alguna forma de influencia sobre sus vidas) con necesitarianismo espinosista. Si se concibe la libertad como el grado en

el que una persona realiza su potencial para entender adecuadamente los cambios en su cuerpo, no hay real contradicción entre esto y la doctrina del necesitarianismo. Esto es así en la medida en que la libertad de ser la causa de las propias acciones equivale a la comprensión de que debemos aprender a actuar de acuerdo con nuestra naturaleza en vez de oponernos a ella, ya que esto nos dejará poco o ningún sentido de control sobre nuestra capacidad para sentir felicidad. Es decir, como la libertad para Espinoza hace referencia a la capacidad de estar en paz con el desarrollo natural de los acontecimientos, una filosofía espinosista de la educación debe orientarse hacia el aumento de la comprensión relativa de los mecanismos causales de la naturaleza en relación con el cuerpo que los experimenta (y desde la perspectiva de ese propio cuerpo).

### Lista de abreviaturas

E	<i>ética</i>
ax	axioma
d	demostración
def	definición
expl	explicación
p	proposición
pref	prefacio
s	escolio

Por ejemplo, E 2p40s2 refiere a *Ética*, parte 2, proposición 40, escolio 2.

### Referencias bibliográficas

Aloni, N. (2008). Spinoza as Educator: From Eudaimonistic Ethics to an Empowering and Liberating Pedagogy. *Educational Philosophy and Theory* 40(4), pp. 531–544.

Clarke, J., Newman, J., Smith, N., Vidler, E. y Westmarland, L. (2007). *Creating CitizenConsumers: Changing Public and Changing Public Services*. Londres: Sage.

Clarke, J. y Newman, J. (2009). Elusive Publics: Knowledge, Power and Public Service Reform. En: S. Gewirtz, P. Mahony, I. Hextall y A. Cribb (editores) *Changing Teacher Professionalism: International Trends, Challenges and Ways Forward*. Nueva York: Routledge, pp. 43–53.

- Curley, E. (editor) (1994). *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. Princeton: Princeton University Press.
- Curley, E. y Moreaux, P-F. (editores) (1990). *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: Brill.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. Nueva York: Routledge.
- Della Rocca, M. (2012). Rationalism, Idealism, Monism, and Beyond. En: E. Förster y Y. Y. Melamed (editores) *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7–26.
- Derry, J. (2006). The Unity of Intellect and Will: Vygotsky and Spinoza. *Educational Review*, 56(2), pp. 113–120.
- Förster, E. y Melamed, Y. Y. (editores) (2012). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, D. (editor) (1996). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gewirtz, S., Mahony, P., Hextall, I. y Cribb, A. (2009). *Changing Teacher Professionalism: International Trends, Challenges and Ways Forward*. Nueva York: Routledge.
- Harris, E. E. (1971). Spinoza's Theory of Human Immortality. *The Monist*, 55(4), pp. 668–685.
- Lloyd, G. (1996). *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics*. Nueva York: Routledge.
- Matson, W. (1990). Body Essence and Mind Eternity in Spinoza. En: E. Curley y P-F Moreaux (editores) *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: Brill, pp. 82–95.
- Melamed, Y. Y. (2013). Mapping the Labyrinth of Spinoza's *Scientia Intuitiva*. En: J. Haag y M. Wild (editores) *Übergänge - diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt, M.: Klostermann, pp. 98–116.
- Nadler, S. (2002). Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics. *Midwest Studies in Philosophy* 26(1), pp. 224–244.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2011). *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Poulimatka, T. (2001). Spinoza's Theory of Teaching and Indoctrination. *Educational Philosophy and Theory* 33(3 y 4), pp. 397–410.

Spinoza, B. (1994). *The Ethics*. En: E. Curley (ed) *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. Princeton: Princeton University Press, pp. 85–265.

Taylor, A. E. (1896). The Conception of Immortality in Spinoza's Ethics. *Mind*, New Series, 5(18), pp. 145–166.

Wilson, M. D. (1996). Spinoza's Theory of Knowledge. En: D. Garrett (editor) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 89–141.