

IRONÍA Y GEOMETRÍA

SPINOZA Y LOS ROMÁNTICOS

Víctor Manuel Pineda Santoyo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Las dos heurísticas

Repudiado a todo trance en la parroquia, objeto de cualquier clase de reproches de filósofos profesionales, de teólogos devotos, aficionados a la calumnia y de magistrados de la censura, los románticos alemanes fueron los gestores del súbito descubrimiento de una filosofía acechada por el olvido y la injuria. Entre Colerus—el biógrafo que veía en Baruj Spinoza un “ateo virtuoso”, como si no se pudiese ser concurrentemente ateo y virtuoso— y los románticos, abundan los detractores: Leibniz, Fénelon, Boulainvillier, Bossuet y otros menos conocidos, dilatan una nómina de antagonistas jurados del filósofo. Pero Spinoza sobrevivió a esas y a otras humanidades encolerizadas y, de la noche a la mañana, de ser el réprobo que ganó una excomunión feroz, pasó a residir en el Parnaso que le construyeron sus primeros seguidores. La razón de aquella reivindicación sumaria es que el *index prohibitorum* no es un cementerio de sentencias temerarias sino un archivo que deja vivas las antiguas tentaciones del intelecto: rehabilitado aquel fruto prohibido de la razón, Goethe decide convertirse en editor del epistolario del filósofo y presentarlo, ya hospedado por su prestigiosa voz, como un modelo de vida intelectual pura. No pudo

haber un encuentro más providencial para la epifanía de un héroe intelectual que esta intervención y aquella aureola mítica del filósofo austero, perseguido y consternado por las cosas del siglo. Aquellos que se consagraron a desagraviar su memoria, pronto se convirtieron en promotores de la constitución de un principado intelectual perdurable y acabaron por hacerle encarnar al santo que la estirpe romántica apremiaba. Convertido en el referente de las aspiraciones de una generación que buscaba reformular las tendencias de la filosofía de la época, los románticos entrevieron la fuente del pensar radical, sobre todo porque les entregaba en bandeja el concepto de infinito, cornucopia derramada en la que instalarían el delirio, el arte, la imaginación, el nacionalismo étnico, las pasiones incendiarias, la noche y lo patético. Se trató de dos linajes intelectuales que, como muchos ejemplos de la historia del pensamiento, fueron convergentes y divergentes, tanto por la forma como por el contenido de los reductos intelectuales en los que se pertrecharon.

¿Con qué suministros irrumpieron aquellos personajes en el canon intelectual de occidente? Ironía y geometría se adscribieron a los regímenes heurísticos que, a pesar de que estaban separados por los arreos especulativos sobre los cuales se desplegaron, llegaron a establecer un diálogo filosófico intenso, no exento de malentendidos y, sin embargo, siempre seguido de interpretaciones provocativas. Detrás de estos procedimientos se encontraban dos orientaciones desde las cuales se deseaba cursar libremente los caminos del pensamiento, ya desembarazados de límites y prohibiciones como los que siempre se antepusieron en otra época, la revelación profética como límite infranqueable. Esas formas de indagación ya no pasaban por la exégesis estéril sino que estaban instaladas en una zona del alma en la que es preciso interrogar al demonio especulativo y, con él, constituir y constituirse.¹ Ora desde un punto de partida fundador de todo el orden deductivo, ora desde la renuncia a una posición precursora del orden de las razones, tanto Spinoza como los románticos alimentaron actitudes intelectuales que tenían una vocación fundadora y un ambicioso cuaderno de tareas. Heurística de la necesidad y heurística de la libertad, tanto la geometría como la ironía fueron, como se diría hoy, dos grandes narrativas arrojadas al desciframiento de los problemas abiertos por una época de grandes alientos reflexivos. Seriamente confrontadas en razón de sus propósitos, inspirados o bien por una pasión intelectual febril, o bien ali-

neadas por un curso inexorable de argumentos como el que ofrece la geometría, cada órganon quería abrirse a lo que está situado más allá del principio de autoridad. Los románticos llegarían a proclamar que ninguna forma de comprensión es posible si antes no se pasa por esa especie de purgatorio malquistado con el cielo y el infierno: la ironía era la clave hermenéutica más embrionaria y pasaba por el ejercicio de la puesta en tensión del régimen de verdad propuesto por la Ilustración o por cualquier otra forma identificable de tiranía intelectual.

La ironía no había sido un preámbulo inexcusable para acceder a un nivel de indagación en la que las cuestiones aparecen según un orden necesario. Tampoco se ocupaba para reducir al absurdo aquellos tópicos que Spinoza impugnaba en sus escolios más fulminantes: el filósofo sólo se proponía construir y comprender, más que reír o censurar. La geometría no sirve para liberar el torrente sanguíneo de la euforia, sino solamente para aguzar la comprensión, encadenar razones y hacer manar nuestros afectos de una fuente no contingente. En una substancia teórica orientada hacia la construcción conceptual de eso que la exégesis spinoziana ha llamado “infinito positivo” no cabe más que la geometría y la imposición de un orden necesario para el intelecto.

El moderno nacimiento de la idea de infinito era consubstancial a la concepción de un universo abierto, de la sustitución de la naturaleza pastoril y apacible por una agitada y turbulenta, el polo de todo lo que puede conquistar la potencia de actuar. Ahí donde se perseguía rechazando y rompiendo los límites, la ironía intervenía para exhibir el carácter provisorio de todo aquello que tiene pretensiones de realidad irrevocable, clausurada y tenaz. Spinoza tomó el atajo euclidiano, que se lo ofrecía de golpe, seguido de la intuición de la totalidad de la naturaleza; los románticos eligieron la vía ardua, que se desplaza en una espiral opulenta y diligente. Tareas que no necesariamente eran de corte especulativo sino de intervención y fundación, de apertura de una era que quería exaltar el sentido del esfuerzo y de la conquista. El espíritu fáustico se abría paso de la religiosidad provinciana de Margarita a la ciudad abrumada por grandes vialidades y movilizado por la voluntad de poder.² Al tiempo que se decantaba por la magia, se dejaba seducir por las excelencias de la técnica y del desa-

rollo, sin considerar las contradicciones que esto implica, sin renunciar a las formas de experiencia que portan ambas estrategias de dominación del mundo. En la pasión por el infinito se agita la voluntad de poder de todas las culturas, las del centro y de la periferia, el mundo de los brutos y el de los refinados, lo gótico y lo clásico, la nación y el cosmos. Del Mefistófeles bárbaro y nigromante al idólatra de la urbanización no hay una diferencia de naturaleza sino una vocación por experimentar y abrir camino.³ El *Fausto* de Goethe comienza en la vereda animista y simpatética de Paracelso o de Cornelio Agripa y acaba en el Boulevard que también llegarían a exaltar Baudelaire y Walter Benjamin, que descubren que la magia ya sólo la suministran los aparadores que guarecen las novedades. En el despliegue de la ironía fáustica no importa la consistencia geométrica ni la templada conquista de los afectos sino la experiencia abierta en múltiples, precipitados y contradictorios sentidos.

¿La ironía es un obstáculo retórico ahí donde los temas especulativos son nociones de elevada estofa metafísica, que hace que el pensamiento pierda en profundidad y seriedad? No podemos ignorarlo: no hay un solo giro irónico en la construcción del entramado teórico de la *Ética*. A un pensamiento como el de Spinoza no se le puede exigir, en la medida en que a través de esta fórmula de indagación no se podrían desplegar las sustancias teóricas que definen a su pensamiento. Lo cierto es que Spinoza se encargó de atribuirles a los “humanistas” la tendencia a una clase de censura que en nada ayuda a comprender las pasiones humanas.⁴ Los románticos no querían comprenderlas, sino experimentar a través de ellas una de las insinuaciones más ardientes de esa forma de lo inconmensurable; ya no eran “filósofos de la naturaleza humana”, sino exploradores de las múltiples formas de la subjetividad. No obstante su paso juvenil por los escenarios, en calidad de intérprete de comedias de Terencio,⁵ no llegó a pesar sobre Spinoza la acrimonia de la representación satírica que se despliega en los autores cómicos de la antigüedad, siempre resignados a lidiar con los vicios de la condición humana y viendo por abajo del hombro el vasto espectáculo de lo ridículo. Los imperativos de un realismo geometrizable son, más bien, de aceptación de lo que hay, renunciando a aquella superstición que buscaba por las ínsulas del *mapa mundi* al mejor de los mundos posibles. La perspectiva spinoziana de análisis estaba determinada a comprender las cosas tal como son, no como deberían ser.

Desde ahí podríamos comprender esa ausencia en la obra del filósofo de Ámsterdam: la ironía acaba por desnudar todas nuestras faltas y nuestros defectos, porque siempre están confrontadas con un mundo ideal. Sólo donde hay grandes ideales se pueden encontrar motivos para desplegar el poder demoledor de la ironía, porque se basa en el contraste de los toscos resultados de nuestras conquistas frente a la “sublime pureza de los ideales”. A falta de ideales, queda la aceptación de lo real y el tejido de articulaciones geométricas que nos ayudan a despejar el terreno de los prejuicios.

2. *Continuum* y fragmentación

Pero hagamos un alto para aclarar un punto: la ironía no es un método, sino solamente una actitud intelectual, aunque, si se quiere, una actitud intelectual radical. El recurso para deshacerse de lo impertinente pasa por aquel arte que todo lo vuelve efímero y prescindible: la ironía da extremidades ligeras al que ama lo imprevisible. Siempre agobiada por la urgencia de pasar a la siguiente página y por el vértigo de la insatisfacción perpetua, es la afección intelectual más moderna. Se suele interpretar como un llamado a la risa mundana y extravagante, pero su sentido más radical está dirigido hacia una intervención activa en la constitución y en la autoconstitución, en la “avidez de novedades” y en la visión transitiva del orden político, social e intelectual. Se trata de un proceso no exento de contrasentidos o, quizá, sólo explicable por los contrasentidos que excita esta política intelectual de la provocación.⁶ ¿No es la ironía una afección intelectual que se forja *sub specie durationis*, un compromiso con la transitividad de las victorias de la subjetividad? Nos explicamos: por un lado, los románticos reivindicaban al infinito como un camino abierto desde las más diversas aristas de la experiencia humana; por otro, asumían que la conciencia infinita no puede tomar en serio todo aquello que solamente es un tramo imperfecto de las promesas del absoluto.⁷

Sin embargo, la ironía difícilmente puede concebirse como una afección intelectual de época. A pesar de su aura de modernidad, la ironía romántica abrevó en la fuente ática y el maestro fundador de ésta: Sócrates. Y, aunque hasta ahora no se ha hecho demasiado énfasis en las deudas que tiene la comedia con aquel maestro callejero, sí puede reconocerse abiertamente como uno de los más influyentes orígenes intelectuales de la rebelión romántica contra el orden de lo dado. Quizá sin proponérselo, Sócrates fue un maestro de la *mise en ridicule*, cuando acababa atajando las desaliñadas pretensiones de sus interlocutores. Los contraargumentos de un filósofo que se burlaba de sí mismo y, con ferocidad no menor, de los otros, fueron, en su momento, una forma de desestabilizar las ideas, las costumbres y los dioses comúnmente aceptados: alcanzó su punto culminante cuando la alcanzó el espacio de lo sagrado. ¿La ironía era una de las formas de la impiedad que lo mismo alcanzaba las cosas del cielo y de la tierra? En su uso reiterado, por ejemplo, en el juicio con el que la ciudad de Atenas le acusa de corrupción e impiedad, Sócrates debió parecer demasiado insolente al presentarse ante los jueces con la misma disposición frente a la cual quedaron desechos los balbucesos de Hipías, Teetetes, Trasímaco o cualquier otra víctima de sus paradojas. No es lo mismo burlarse de un filósofo pretencioso que de los dioses.

Cuando se trataba de ironizar para investigar, nadie podía resistir los contraataques de esa dialéctica perspicaz y socarrona: Sócrates vivió y murió a través de esa manía que producía escombros y arquitecturas maravillosas. Ironizaba para obligar a sus desamparados interlocutores a ir más allá de las primeras afirmaciones, las tentativas de formular respuestas a los problemas planteados por ese participante ávido de un *logos superior* y de la bella alma que lo podría soportar; siempre dispuesto a flor de labio, ese arte lo obligaba a ir más allá de sí mismos, los determinaba a trascenderse, a nacer y morir en múltiples ocasiones. ¿Sócrates fue el primer *flâneur* agobiado por el aburrimiento y por la vida doméstica? Su ironía consistía en poner en constante tensión intelectual a todo lo que se dice y lo que se da por verdadero sin que se haya acreditado como tal. No era la tensión del arco y la lira, sino la del arco y la ira: Nietzsche supo descifrar el origen del resentimiento de Sócrates contra los instintos vitales, supo inter-

pretar su origen en los grandes ideales, la decepción que normalmente provocan y la bufonería con la que se jubilan.

Con todo y eso, la función positiva de la ironía consistía en sustituir la ignorancia petulante por un apetito intelectual que nunca puede ser colmado. Nadie puede negar que esta puesta en tensión quiera exhibir los despropósitos de la ignorancia y las pretensiones elevadas, pero carentes de sustancia. La risa irónica brotaba de un continente en perpetuo nacimiento. ¿Qué lugar ocupa la ironía? ¿Sobre qué territorio se emplaza? Fr. Schlegel se ocupó de adscribirla, o, quizá más radicalmente, de arraigarla. Y esa tierra natal no era, como se podría esperar, la poesía. La razón está en que encontraba en la filosofía el vehículo adecuado para indagar en las profundidades del espíritu: la perplejidad crea condiciones de flexibilidad subjetiva y, después, entrega su tarea a la facultades “más serias”, tal y como lo hacía Sócrates.⁸ Friedrich Schlegel,

Nadie como él, el maestro de la refutación sofística, para hacer replegar a las falacias al reino de las sombras, es decir, de investigar confrontando y de reducir expeditivamente al absurdo todo lo que no se muestra como una embajada plenipotenciaria del cielo de las ideas. Se puede decir que la ironía es una forma de prescindir y confutar, más que un mero género retórico, más que una forma de agitar el poder corrosivo de la risa. Se trata, visto sin ninguna concesión a la exuberancia, de una actitud trascendental.

Mientras que la geometría spinoziana tenía una decidida voluntad de inmanencia y un compromiso radical con el orden de las cosas tal y como irrevocablemente se nos presentan, la ironía era una penitencia sin esperanza, incurable engolfamiento, una inquietud dirigida hacia algo que está anunciado en el horizonte y que no acaba por hacerse presente, una tarea que prescinde de las fatigas, de la plenitud y del asentimiento incondicional: un romántico precisaba de ese vacío y de ese abismo en el que se emplazan los ideales. Spinoza sólo estaba dispuesto a tratar con la plenitud y la cualidad, la pujante gravidez de la materialidad barroca, el compromiso inmanentista con lo patente. La ironía confrontaba su tendencia gótica e idealizante con aquel intelecto que le había regalado una cornisa al universo. Como todo proceso intelectual que tenga pretensiones de ser originado en el

espacio de la trascendencia, requiere de espontaneidad, es decir, prescinde de la sucesión necesaria de las causas. Si bien es un juego superior de la inteligencia, no se despliega bajo la forma de un autómeta espiritual, es decir, siguiendo un orden de las razones. Mientras que la ironía no requiere de motivos, porque se basa en el despliegue del ingenio, en la gratuidad misma de la autocreación y en las expediciones hacia al horizonte, el espíritu de la geometría nace de la voluntad de concatenar los esfuerzos del intelecto, surge impulsando una idea de la razón que está sedimentada en una piedra angular, de una maquinaria intelectual dirigida al establecimiento de un *continuum* en el plano del intelecto; es el órgano que lo mismo coyunta proposiciones que afectos y voliciones.

La geometría construye, la ironía desmonta, higieniza, despeja el camino y renuncia de inmediato a cualquier tentativa de edificación, a la gran arquitectónica de la razón concatenada. Con la ironía romántica nace una de las primeras formas de reivindicación de lo fragmentario y discontinuo, una ruta intelectual que de una manera rampante concluye con Nietzsche y antes, de manera no menos tersa, pasó por Lichtenberg. La ironía filosófica siempre se ha declarado insatisfecha de lo que recibe; a veces busca el recurso de la risa para abandonar activamente la estación de lo efímero y se abre paso hacia otra que de antemano sabe que tampoco será suficiente: los románticos forman parte de esa “modernidad líquida” a la que ha aludido Zygmunt Baumann, modernidad que reclama la perpetua sustitución que ha imaginado el altar de lo efímero.

Spinoza encarna solemnemente el espíritu de la geometría. No solamente se trata de un método entre otros sino que está convencido que la única manera posible de indagación tiene que pasar por un procedimiento que pueda eliminar cualquier tipo de prejuicios antropocéntricos. El Apéndice de la primera parte de la *Ética* ilustra la pretensión de pensar al margen de un tipo de prejuicios que, originados por la imaginación, someten al intelecto a las más disímboles formas del delirio y de la imaginación⁹. No hay nada más distante entre Spinoza y los románticos que estas dos fórmulas a partir de las cuales se han construido dos de los discursos filosóficos más radicales. Sin embargo, debemos precisar que estas divergencias están im-

puestas por el tipo de objetos de reflexión que mantienen en ambos discursos; quizá los temas de Spinoza y de los románticos podían ser dichos y abordados de otra manera, pero no podemos dejar de reconocer que estas dos perspectivas no son solamente un ropaje artificial sino una imposición necesaria de los tópicos.

3. Religión, Intuición intelectual e Infinito

«¡Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! Él estaba penetrado por el espíritu superior del mundo, lo infinito era su comienzo y su fin; el universo, su único y eterno amor; con santa inocencia y profunda humildad se reflejaba en el mundo eterno y veía cómo también él era su espejo más amable

F.D.E. Schleiermacher

¿Representa Spinoza a la tradición judía, aunque la haya sometido a una devastadora crítica? Si asumimos con Hegel que esa tradición consiste en el *pathos* del infinito, Spinoza estaría incluido, quizá muy a su pesar, en aquella matriz cultural: en una perspectiva intelectual como la de Spinoza, se nace sin nación y sin religión. Hubiese objetado este emplazamiento intelectual diciendo que se trata más del infinito de Copérnico que el que le fue revelado a Abraham en el desierto. En todo caso, en la historia de las ideas ha habido múltiples tentativas de aislarla del cristianismo y borrar de un plumazo sus canales de comunicación, como el que los románticos abrieron frente a Spinoza. A esa tentativa le buscaron abismos de toda índole, como aquel que sostenía que el judaísmo consiste propiamente en una falta de puentes entre lo infinito con lo finito y donde el cristianismo se presenta como la única fórmula de reconciliación intrahumana y sagrada. En el judaísmo, esa relación es aporética, según uno de los más prestigiosos filósofos de la época. Con él se pretendía escindir al mundo inaugurado por Abraham del resto de la humanidad. Abismo, ausencia de media-

ciones: antisemitismo. Pero la ghetificación intelectual del judaísmo promulgada por Hegel no llegó a ser suficiente para hacer alcanzar un punto de confluencia: radica justamente en una religiosidad que no requiere de Iglesia, una experiencia no sancionada por los ministros de la fe, un afecto que no está dirigido a satisfacer al guía del rebaño. La reinención de los sentimientos religiosos es uno de los puntos en los que Spinoza llegó a influir de una manera determinante.

La intuición del infinito llegó a ser para Spinoza la clave para avanzar en la idea de Dios y los atributos que le constituyen, es decir, una guía en la racionalización de la totalidad de la Naturaleza. Para los románticos, la intuición del infinito tenía un significado completamente opuesto: “el sentimiento de ser criatura” se entiende como una forma radical de subjetivación de la religión y el sentimiento de dependencia frente a lo trascendental. Implica, ni más ni menos, la recaída en una práctica denunciada por el pensamiento político de Spinoza: la religión reducida a la obediencia puede convertirse en una sierva implacable de las tiranías. La paradoja del sentimiento religioso cultivado por el romanticismo es que rechazó la obediencia, como Spinoza, pero aceptó la sujeción al infinito y admitió una experiencia en la que se podía ser criatura en el fuero exclusivo del sentimiento. Dependencia, vasallaje y adhesión incondicional son los signos distintivos de la afectividad romántica, y lo mismo podía ser frente a Dios que frente a los amores mundanos. Si bien de Carlota podía deslizarse un fuego inagotable, Dios acabó por ser el único objeto de una pasión infinita, el único *pathemata* apetecible. Del infinito positivo que se da intuitivamente al alma y que forma parte de su constitución originaria, pasan al infinito entendido como tarea de exploración de la autoconciencia, la libertad, la actividad que se traza obstáculos para hacer acopio de fuerza y de genio.

Ahora bien, el sentimiento de ser criatura es una de las formas de traducir la tesis spinoziana de la relación entre una sustancia infinitamente infinita y sus afecciones, la causa y el efecto, una forma de explicitar el modus operandi de Dios en tanto que *causa rerum*. Los románticos exploraron en la “minoría de edad” de la religión una experiencia radical de subjetividad, ahí donde Spinoza pretendía fundar un sentido libertario y activo de un sujeto

completamente expatriado de la *via humilitatis*.¹⁰ La apertura hacia nuevos temas de reflexión no podría ser comprendida sin la denuncia del unilateralismo de la Ilustración. La crítica se formuló en el pensamiento de Schleiermacher y encuentra en la religión un revulsivo para eludir al intelectualismo miope, la moralidad y la religión desprovista de angustia, temblor e intimidación. El epicentro de la filosofía de la religión de aquella época exigía un concepto purgado de cánones humanos. O Dios se escapaba a toda determinación sensible, o no podía ser aprehendido subjetivamente. Esta exigencia de abstracción e indeterminación dieron razones para volver a una idea de Dios alejada del antropomorfismo, como la que ofrecía Spinoza. A menudo se puede apreciar que la traducción romántica del infinito se emplaza en una forma de experiencia perturbadora: se ofrece mayestático a todo aquel que subjetiva el sentido de la religiosidad. Los románticos no le entregan a Dios su fe sino su sentimiento, una intuición radical de aprehensión que no pasa por la credulidad huérfana de interioridad, una forma de experimentar el infinito que suministran las entrañas de la subjetividad, el aire trémulo y dramático con el que se piensa todo aquello que carece de límites.

Anticipando en algunos aspectos la crítica que llegara a formular Bergson a la religión mecánica y cerrada, aquella generación buscaba algo más que una absolución rápida, un consuelo inmediato a las penas que suministra la condición de ser un sujeto finito: la religión era más que una repetición de plegarias y demandaba que ésta sirviera para conectarse con la totalidad, con el orden cósmico a través de los sentimientos y no a través del rito mecanizado. Aquí, por supuesto, hay un punto de discordia: mientras que, para Spinoza, Dios no es objeto de ninguna forma de revelación sino de una rigurosa construcción intelectual, para los románticos el infinito se revela como una conciencia del desamparo y de la imposibilidad de la autosuficiencia de la vida humana. Dios es la tormenta, no el remanso.

No se puede decir que los románticos defendieran la imposibilidad como fuente de virtud, en el sentido paulino de la palabra. Todo lo contrario: fueron los filósofos que, con mayor decisión, reivindicaron un sentido radical de la actividad. La intuición romántica no estaba unida a la

sensibilidad sino al sentimiento y a la especulación. ¿La intuición es una forma cordial y reposada de la ironía? ¿Se puede decir que los propósitos de ambas son los mismos, sólo que, en la primera, están ceñidos a una potencia que posee más método que risa y sueño? ¿Sólo se trató de una disección disciplinaria en la que los poetas prefirieron ironizar y los filósofos intuir? La primera de ellas la ilustra la filosofía de Schleiermacher; la segunda, la filosofía de Fichte. Con la primera, los románticos quisieron legitimar los poderes de una ladera sometida por el spinozismo al orden oscuro de las pasiones. Con la segunda, quisieron retomar un capítulo interrumpido por la filosofía crítica y volver a darle a la especulación una fuerza de expedición ilimitada.¹¹ Se trata de la tentativa de hacer renacer los fueros de la especulación más radical, aquella que considera que los objetos de conocimiento pueden ser dados a la subjetividad por la propia subjetividad. Quizá los poetas representen una tercera formulación, en la medida en que la especulación era la tropología más subjetivizada, una conquista superior de la poesía.

Si bien Kant había proscrito las pretensiones intelectuales de la intuición, los románticos volvieron sobre los pasos de Spinoza para dar a la filosofía la posibilidad de que se reencontrara en un terreno en el que posee un poder creador y no sólo receptor. Entonces la intuición estaba dotada de un poder receptivo, un albergue en el que se alojan los fenómenos, no las ideas o los ideales. De esta restricción de los poderes de la intuición nació una antropología vinculada a la filosofía ilustrada, que sostenía que todo análisis de la condición humana tendría que plantearse en el reino de la finitud, aceptando la parcial receptividad de la subjetividad, admitiendo la existencia de un nicho en que ésta no crea discurso o actividad, sino que se abre a las necesidades del objeto. Del matrimonio monógamo del entendimiento y la intuición surgiría el fruto del conocimiento y, al mismo tiempo, se pondría un límite a los peligros de la ilusión, a los delirios de la razón. En casi todas las áreas de la subjetividad podemos ser libres, menos en los medios por los cuales le damos intuiciones a nuestros conceptos. Antes de que Kant instituyera los pecados capitales de la metafísica, los filósofos especulativos soltaban alegremente las amarras.¹² De ahí la admiración romántica por aquella época que era poligámica y aficionada a las tradiciones radicales: tenía muchos objetos y, sobre todo, quería tener la capa-

cidad de proveerse por sí misma de ellos. ¿Qué entendía Spinoza por esta clase de conocimiento? Se trata de un conocimiento expeditivo en relación a su objeto, despojado de preámbulos, trayectorias elípticas y digresiones; mientras que el conocimiento racional implica un proceso por el cual las proposiciones de la razón van trenzando el curso de lo que se puede conocer, la intuición economiza, prospera sin obstáculos y se afirma en un espacio intelectual privilegiado. Aunque se diferencian en este punto, el conocimiento racional apunta hacia el conocimiento intuitivo. Fundamentada en una potencia de afirmación, expresiva de la idea del ser absolutamente infinito, este saber consiste en afirmación pura e irrestricta del conocimiento, es decir, es capaz de desplegarse en todo orden de cuestiones sin dar lugar a un éxtasis irracional: la ciencia intuitiva es el entusiasmo liberado del delirio. Ahora bien, los románticos no dudaron de hacer del delirio una forma de reencontrarse con una religiosidad antigua y que tenía rasgos orgiásticos y devoción por el orden municipal, la polis como centro de referencia del patriotismo. Y en ese delirio incluyeron a Spinoza, quien resultó ser, a juicio de Novalis, *Ein gottbetrunkenener Mensch*. Si bien la intuición es un acto suprarracional, de ahí no se puede seguir que sea necesariamente un golpe del éxtasis, un *excesus mentis*, un vía saturnal para encontrar a Dios. Vivir la religión como una experiencia sometida al principio de autoridad implica despojar toda posibilidad de interpretación y de afección personal, implica poner a una Iglesia al frente de toda tarea hermenéutica y despojar a los individuos de su propia experiencia afectiva e interpretativa. El énfasis que pone Spinoza en el patriotismo de los antiguos judíos es también un destacado llamado de atención sobre su papel mundano: religión es jubileo, perdón de las deudas y reconstitución de los lazos de *amisticia* en el mundo social. En esta demanda de perdón de las deudas contraídas con el cielo y en la tierra, enfatizaba más la perspectiva de Santiago que en el celo disciplinario de san Pablo, pero no llegaba a demandar una mayor competencia de los sentimientos o, por decirlo más spinozianamente, de los afectos, en un vínculo con la religión¹³.

Un rasgo claramente diferenciado entre Spinoza y los románticos es el hecho de que el primero concibe a la religión en un plano puramente ético, es decir, como un conjunto de relaciones intramundanas en las que se encuentran la práctica de la justicia y la piedad; los segundos querían

que la religión se desplazara directamente al corazón de lo trascendental y contribuir a abrir las puertas de la subjetividad. La tentativa de los románticos está dominada por la recristianización de aquel santo incomprendido y excomulgado, que tuvo el mérito de volver a ver en el universo en su “estado naciente”, como diría Schelling. El elemento de religiosidad pietista, que demandaba sustituir los dogmas por un sentimiento de comunión efectiva entre el sujeto y su redentor, salta a la vista. Encuentran al estado de la religión como una práctica consagrada a repetir las verdades eternas del dogma, sin reparar en ningún momento en su contenido más profundo y afectivo.

Sin embargo, más allá de las discordias entre Spinoza y sus admiradores los románticos, podemos insistir que las visiones que tienen sobre la religiosidad son quizá dos de las vías en las que acaso han sobrevivido las creencias religiosas. La crítica que formuló a la tendencia racionalizante de la religión, particularmente expresada por Maimónides, o los abusos del literalismo ingenuo de Alfakar, tienen todavía un significado actual: el fundamentalismo o el integristismo han acabado por desterrar todo significado ético de la religión, al entronizar la letra y despreciar el valor de la justicia y de la caridad. Los abusos del racionalismo religioso radican, por su parte, en tratar de darle argumentos a algo que no lo requiere. Spinoza quería que la función de las religiones se anclara en el mundo. La dramatización de la experiencia religiosa, la agitación de la subjetividad motivada por una búsqueda perfectible de lo inconmensurable pudo sacudir a la religión de la mecanización y de los abusos del ritual. Estamos lejos de sostener que el movimiento romántico continuó de una manera literal y fiel la intuición spinoziana. Sin embargo, detrás de este encuentro se encuentra uno de los movimientos culturales más fructíferos en los que se encuentra la impronta del pensamiento del filósofo de *Ámsterdam*.

En detrimento de la fe que renuncia a la justicia, habría de exigirle a la religión un compromiso más mundano, una religión que se parezca menos al derecho exteriormente coercitivo y que se aproxime cada vez más a la espontaneidad de los sentimientos con los que se inventa el deseo de salvación. Si asumimos un sentido de la salvación como el que ofrece Spinoza, no nos queda más que sumarnos, con toda la ironía que supone formularle esta petición a quien no sabía rezar, a una piadosa súplica que Schleiermacher estuvo a punto de formular, pero que hoy mismo podría-

mos vicariamente suplicar al “espejo más amable del universo”: Spinoza, *ora pro nobis*.

Notas

¹ Las verdades consagradas no son otra cosa que las que se instituyen a través del principio de autoridad. Ironía y geometría son exactamente lo opuesto a este principio. Este sentido de la geometría como un ordo inviniendi fue claramente comprendido por Pascal, quien, a nombre de todo el racionalismo, definió a la tarea de la geometría de la siguiente manera: “La géométrie, qui excelle en ces trois genres, a expliqué l’art de découvrir les vérités inconnues; et c’est ce qu’elle appelle analyse, et dont il serait inutile de discourir apres tant d’excellents ouvraages qui ont été faits”. *Pascal De l’esprit géométrique*, Paris, Flammarion, 1985, p. 67 (el subrayado es nuestro). Asimismo, la ironía es un procedimiento de indagación subjetiva. Este es, sobre todo, el parecer de Paul de Man, para quien, no obstante que sostiene que la ironía es indefinible, se trata de una indagación en las profundidades de la subjetividad: “la ironía representa claramente la distancia misma dentro del yo, duplicaciones de un yo, estructuras especulares del yo, dentro de las que el yo se mira a sí mismo desde una cierta distancia... la ironía puede ser descrita como un momento en la dialéctica del yo”. Paul de Man, *La ideología estética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, p. 240.

² Fausto visto como una “tragedia del desarrollo” y como expresión de la “nueva pastoral” del mundo moderno. Con esa expresión foucaultiana concibe Marshall Berman el despliegue del infinito de la voluntad de poder, con la que se funda la búsqueda del Mefisto constructor, depredador y liberador de energías. Cf. *All that is solid melts into air*, New York, Verso, 1993, p. 80. Así pues, la Naturaleza ya no era vista como el orden total de conexiones, como lo concebía Spinoza, sino como un vasto campo de expansión del dominio técnico. En la visión de Marshall, Fausto no pertenece al mundo gótico sino todas las áreas concebibles, las del mundo desarrollado. En el “universo abierto e infinito” del Fausto convergen todos los puntos de a tierra.

³ Aunque, según Santayana, Goethe desaprueba la visión mecanicista del mundo que profesaba Spinoza, quedó seducido por la “filosofía de la vida” que éste instituía. Fausto encarna la visión de un sujeto que se expone al “extravío y al esfuerzo, pero que encuentra en este extravío su salvación. Esta idea cimentó toda esa sabiduría satírica y mefistofélica tan abundante en todo el poema (subrayado nuestro)”. La lectura de

Santayana sugiere al romanticismo de Goethe como determinado a una tarea ardua, semejante a la que busca el idealismo de Lessing. Nótese que la jerga de Goethe y de Lessing retienen el sentido spinoziano de la vida como un esfuerzo descarnado por durar y, después, por buscar la eternidad y el infinito. Cf. *Tres poetas filósofos*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1969, pp. 111-112.

⁴ No es que Spinoza diga que está mal reír. En todo caso, primero está la comprensión rigurosa de las cosas y quizá, luego condescender a la risa activa, la que se ha desprendido de la voluntad de censurar. De esta manera arranca uno de sus libros: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que suelen caer los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos... En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía, o en el siglo dorado de los poetas, es decir, ahí donde no hacía falta alguna”. *Tratado Político*, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 77-78.

⁵ Según los datos biográficos aportados por Carl Gebhardt y su *Spinoza*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1977, p. 44, Spinoza remataba su aprendizaje del latín con la asimilación de la comedia y, sin embargo, no quedó una huella intelectual determinante en su pensamiento.

⁶ A propósito de *Lucinde*, de Fr. Von Schlegel, Octavio Paz enfatiza esta ausencia de pudor frente a la contradicción: “Esa frase (‘Fantasías cínicas o diabólicas’) anticipa una de las corrientes más poderosas y persistentes de la literatura moderna: el gusto por el sacrilegio y la blasfemia, el amor por lo extraño y lo grotesco, la alianza entre lo cotidiano y lo sobrenatural. En una palabra, la ironía —la gran invención romántica. Precisamente la ironía— en el sentido de Schlegel: amor por la contradicción que es cada uno de nosotros y conciencia de esa contradicción”. Cf. *Los hijos del limo*, México, D. F., Seix Barral, 1987, p. 67.

⁷ En este tenor expone Vladimir Jankélévitch la búsqueda irónica de Schiller, Schlegel y, sobre todo, de Solger: “L’ironie, c’est la conscience de la révélation par laquelle l’absolut, dans un moment fugitif, se réalise et du meme coup se détruit”. *L’ironie*, Paris, Flammarion, 1964, p. 18, al punto que el absoluto se sugiere también colapsa. El absoluto es una revelación instantánea y, por ello mismo, pasa por la fragilidad que le confiere la propia ironía.

⁸ Friedrich Schlegel, “Lyceum” en “Charakteristiken und Kritiken I, Hans Eichner (ed), en *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, Paderborn-Viena Munich, Verlag Ferdinand Achöningh, 1967. “Philosophie ist eigentliche Heimat der Ironie. Ironie ist ein philosophisches, kein poetisches Vermögen... In jenem ursprünglichen Sokratischen Sinne... bedeutet die Ironie eben nicht anderes, als dieses Erstaunen des denkenden

Geistes über sich selbst". Sorpresivamente, este énfasis en lo socrático de la ironía no puede encontrarse con tal determinación en Schleiermacher, a pesar de su reconocido platonismo. Cf. *Über die Philosophie Platons*, Felix Meiner, Hamburg, 1996. Sin embargo, sin definirla como ironía, la actitud de repliegue sobre la subjetividad se encuentra con otra denominación, la *religión*: "Aquel en quien la religión se ha replegado así de nuevo hacia dentro y también allí ha encontrado lo Infinito, en ese tal la religión ha alcanzado su perfección a este respecto, él ya no necesita de ningún mediador para ninguna intuición de la humanidad y puede serlo él mismo para muchos" (Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990, p. 65).

⁹ Esta clase de posiciones exaltadamente románticas están lejos del espíritu del Apéndice del la Primera Parte de la *Ética*: "Para mí todo es un milagro; y, según vuestra concepción, sólo es para mí un milagro, a saber, algo inexplicable y extraño lo que no es nada de eso según mi punto de vista. Cuanto más religiosos fuerais, tantos más milagros veríais por doquier"... (Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990, p. 77).

¹⁰ "Su esencia [la religión] no es ni pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en *pasividad infantil*, por sus influjos inmediatos" (Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión*, op. cit., p. 35). El subrayado es nuestro.

¹¹ «La intuición sin el sentimiento no es nada y no puede tener ni el origen ni la fuerza adecuados; el sentimiento sin intuición tampoco es nada: tanto el uno como el otro sólo son algo cuando, y debido a que, originariamente ellos son una misma cosa y se dan inseparados" (Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión*, op. cit., p. 49).

¹² De ahí que se comprenda esta crítica a Kant y esta reivindicación de Spinoza y el significado de la filosofía: "Kant no fue capaz de dar la filosofía de una pieza, sino que estuvo muy alejado, y su saber era tan fragmentario como el de cualquier otro" (p. 77). "Para expresarme finalmente con la claridad más precisa. La tarea de la filosofía es la solución de esta contradicción, precisamente de ésta y de ninguna otra y la verdadera filosofía es la que resuelve realmente. El filósofo, ya únicamente para poder comprender su tarea, tiene que llegar, pues, con el pensamiento hasta el final, tiene que tener el concepto de ser absoluto, que excluye todo otro ser fuera del absoluto. Quien no tiene este pensamiento, tampoco puede comprender esta tarea. Yo no sé de nadie que lo haya tenido salvo Spinoza y la Doctrina de la Ciencia (p. 76). J. G. Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, 1881, Madrid, Akal, 1999. Spinoza era, pues El modelo. Se puede también constatar a través de Schelling, que le hace esta confesión a Hegel: "Actualmente trabajo en una *Ética* a lo Spinoza. Sentaré los principios de toda filosofía..." (Schelling a Hegel, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978, p. 52).

¹³ También Hegel encontraba estos rasgos de la religiosidad judía. El perdón de las deudas, las del cielo y las de la tierra, formaban parte de una forma de solidaridad

patriótica que hacía que los judíos pudieran concebirse como alejados de su comunidad: “En el Estado mosaico, similarmente, la propiedad de una familia le estaba para siempre asegurada. Aquel que, apremiado por la necesidad, hubiera vendido sus bienes y su misma persona debía recuperar sus derechos de propiedad en el año sabático...” *Escritos de juventud*, México, 1978, p. 296).