

De la utilidad de la filosofía de Spinoza

(On the Utility of Spinoza's Philosophy)

Luis Rodríguez Camarero

Abstract

After some reflections about the utility and singularity of philosophy, it is shown that the main utility of philosophy, following Spinoza, would be the perfection of human nature, with the aid of our understanding. Lastly, a synthesis is made of the path followed by Spinoza in his Ethica in the direction of this perfection.

Keywords: Active affects, desire, empiricism, Enlightenment, imagination

Resumen

Tras algunas reflexiones sobre la utilidad y singularidad de la filosofía, se señala que la principal utilidad de la filosofía para Spinoza sería la del perfeccionamiento de la naturaleza humana, con la ayuda de nuestro entendimiento, y se realiza una síntesis del camino que recorrió Spinoza en su Ethica en la dirección de este perfeccionamiento.

Palabras clave: Afectos activos, deseo, empirismo, Ilustración, imaginación

1. Algunas reflexiones sobre la utilidad y singularidad de la filosofía: la filosofía como un saber no sólo especulativo sino también sustantivo

La extensión del pensamiento filosófico, como es sabido, es de gran

amplitud. Y esta extensión del pensamiento filosófico unida a la diversidad y heterogeneidad de sus objetos dificulta el poder establecer con precisión cuál es su objeto y favorece la existencia de muchas concepciones parciales sobre la filosofía. Así, en la actualidad, con frecuencia, suele defenderse que la filosofía sería un saber útil en tanto favorece el desarrollo de toda una serie de capacidades humanas: la capacidad de comprensión, la capacidad de expresión oral y escrita, la capacidad de juzgar o la capacidad de desarrollo de un pensamiento crítico que nos libere del peso de la autoridad y de la tradición. De todas estas capacidades, cuyo desarrollo favorecería el estudio de la filosofía, destacaría la del desarrollo de la capacidad de pensar críticamente, pues, según ello, la filosofía, en tanto nos libera del peso de la autoridad y de la tradición sería un saber que nos haría más libres. Pero también, desde otra perspectiva, el desarrollo, gracias a la filosofía, de las otras capacidades humana nos harían también más libres, pues, como consideró Leibniz, la supresión o disminución de cualquier capacidad humana, incluidas incluso las capacidades corporales envuelve siempre una pérdida de libertad. Otra concepción sobre la filosofía, también bastante usual, es la que defendió inicialmente Manuel Sacristán, el cual concibió la filosofía como un saber adjetivo, no sustantivo. Según esta concepción, la filosofía no tendría un objeto u objetos propios y sólo tendría sentido y utilidad como filosofía de..., de la ciencia, de la física, de la biología, del derecho, de la historia, etc. Esta concepción, además, consecuentemente defendió la supresión de las Facultades de Filosofía y su sustitución por Institutos de Filosofía vinculados a los distintos saberes particulares. De cualquier modo, esta concepción de la filosofía pese a negar la existencia de un objeto u objetos propios de la filosofía, siguió defendiendo su utilidad, pues a la filosofía le correspondería una tarea en extremo importante: la de realizar una segunda reflexión sobre el verdadero significado de los descubrimientos y desarrollos de

las ciencias y restantes saberes particulares. Por último, me detendré en otra concepción, en mi opinión parcial como las anteriores, que también es defendida con frecuencia. Según esta concepción, la utilidad de la filosofía residiría en que formularía preguntas relevantes para el ser humano que no formulan los otros saberes, aunque en muchos casos estas preguntas sobrepasarían los límites de las capacidades de nuestra razón. En este sentido, por ejemplo, Wittgenstein sostuvo que la filosofía sabría dirigir nuestra atención hacia aquello realmente importante para nosotros, hacia aquello que la ciencia no puede decir, pero que la filosofía puede mostrar, preguntas, por ejemplo, sobre el sentido de la vida, o sobre la felicidad, o sobre el sentimiento de la belleza, entre otras.

Retomando lo expuesto anteriormente, parece indudable que las tres concepciones anteriores cuestionan o cuanto menos minusvaloran la creación de conocimiento por parte del pensamiento filosófico. Pero, ¿la utilidad de la filosofía se reduce tan sólo a favorecer el desarrollo de toda una serie de capacidades humanas o a la realización de una segunda reflexión sobre el significado de los conocimientos de los restantes saberes o a la formulación de preguntas relevantes para el ser humano que con frecuencia sobrepasan los límites cognoscitivos de nuestra razón y que la filosofía sólo puede mostrar? Ciertamente es que la filosofía es en muchos casos un saber de segundo grado y en otros muchos casos un saber meramente especulativo, pero la filosofía también formula preguntas a las que sabe responder con certeza y preguntas complejas y relevantes para el ser humano a las que intenta responder de distintas formas que, en muchos casos, no son contradictorias, sino complementarias. La filosofía, por lo tanto, en mi opinión, sería también un saber sustantivo, un saber que crea conocimiento. En definitiva, no sólo crea conocimiento científico el pensamiento científico y los restantes saberes, sino que también lo hace el pensamiento filosófico. O dicho de otro modo, no existirían sólo

unos conocimientos científicos, sino también unos conocimientos filosóficos; es decir, unos conocimientos que no encontramos en las ciencias sino tan sólo en la filosofía. Así, por ejemplo, la aproximación a una comprensión histórico evolutiva de la Naturaleza en la actualidad, la comprensión de la naturaleza humana, la comprensión de la naturaleza de los animales, la comprensión de la dimensión estética, moral y política del ser humano envuelven conocimientos, indispensables para la formación del ser humano, de los cuales se ocupa la filosofía.

Pues bien, a continuación me detendré en el análisis de algunos ejemplos para poner de relieve, lo que acabo de defender; es decir, cómo el pensamiento filosófico crea conocimiento. Así, ante la pregunta sobre la felicidad encontramos respuestas muy diferentes en la historia del pensamiento filosófico. Me referiré sólo a algunas de las más significativas. Por ejemplo, para Epicuro la felicidad no sería separable del placer y bienestar corporal, mientras que para Aristóteles la felicidad residiría en el desarrollo de las capacidades de nuestra razón. En cambio, el último Descartes, Spinoza o Hume situaron a la felicidad en una vida regida y guiada por el predominio de determinados sentimientos-virtudes (la generosidad en Descartes, los sentimientos de la fortaleza en Spinoza, o las pasiones serenas en Hume). Por su parte, Kant la situó en la buena voluntad y en el actuar siempre conforme al deber tal y cómo se muestra ante nuestra conciencia moral. Para muchos estas distintas respuestas pondrían de manifiesto que existirían tantas filosofías como filósofos y que la filosofía no alcanza certeza alguna. Pero, en mi opinión, lo correcto sería considerar que estos distintos filósofos han querido destacar cómo una vida feliz, aunque una vida auténticamente feliz sólo sería posible en un mundo justo, no sería separable de un cierto grado de bienestar y placer corporal, ni del desarrollo del conocimiento racional, ni de un estado de salud afectiva (Inteligencia emocional en la actualidad), ni

de una conducta no dividida, no alienada, sino regida por nuestra conciencia moral. Es decir, las aportaciones de los distintos filósofos a lo largo de la historia del pensamiento filosófico sobre el tema de la felicidad no serían contradictorias, sino complementarias. La filosofía, por lo tanto, ante muchas de sus preguntas complejas no alcanzaría conocimientos con el grado de certeza que poseen algunos conocimientos científicos, pero, en muchos casos, progresaría a lo largo de su historia hacia un conocimiento comprensivo cada vez más amplio y por lo mismo cada vez más verdadero de muchos de sus objetos. O dicho de otro modo, el conocimiento filosófico, ante algunos de sus objetos, progresaría a través de un proceso de distintas aproximaciones a su vez distintas y complementarias. Otro ejemplo, en la misma dirección que el anterior, sería el correspondiente a la comprensión del ser humano. Así, en relación con la concepción del ser humano, durante siglos, predominó en el pensamiento filosófico occidental un paradigma racionalista, cuyo principal valedor sería Aristóteles con su definición del ser humano como un animal con Logos. Sin embargo, este paradigma racionalista fue sustituido en la modernidad, a través del último Descartes, de Pascal, de Spinoza y de Hume, por otro nuevo: el emotivista. "Yo soy una sustancia pensante que denomino alma, espíritu o razón", escribió, todavía, el primer Descartes en sus *Meditaciones*, mientras Spinoza en su *Ethica* defenderá, en cambio, que no es la razón la que constituye la esencia del ser humano, sino el deseo. Para Spinoza es el deseo, es la imaginación, son las pasiones lo que predomina en la naturaleza humana y no la razón, pues el desear es siempre un imaginar y la mayoría de las pasiones no son más que las imaginaciones particulares del desear humano. Pero, aunque Spinoza y otros filósofos modernos e ilustrados defiendan el predominio del deseo en los seres humanos, seguirán defendiendo también el gran valor de la razón humana en el ser humano, pues sólo a través de la guía de nuestra razón podemos

incidir, en cierta medida, en nuestros deseos y pasiones y transformar nuestra conducta en racional y no ciega. En definitiva, a través del nacimiento, en la modernidad, de un nuevo paradigma en relación con la comprensión del ser humano, esta comprensión avanzó históricamente hacia una concepción más amplia y, por ello mismo, más verdadera. No es este el lugar para detenernos a relatar con más detalle el desarrollo de la comprensión del ser humano por el pensamiento filosófico a lo largo de su historia, pero no puedo evitar detenerme, aunque sólo sea brevemente, en otros dos desarrollos relevantes. Así, Spinoza amplió también la comprensión del ser humano al concebirlo como un ser modal, como un ser, que como el resto de los seres vivos, está siempre constitutivamente inmerso en un mundo de afecciones con los restantes seres y cosas, existiendo una relación que es la que más nos constituye y de la cual más dependemos: la relación con el otro ser humano, pues con ningún otro ser puede el ser humano establecer un mayor número de relaciones a no ser con el otro ser humano. En este mismo sentido, y ahondando todavía más en la importancia constitutiva para el ser humano de la relación con los otros seres humanos, La Mettrie, un siglo más tarde, teniendo presente el lamentable estado en que en la 1ª mitad del siglo XVIII son hallados varios niños salvajes, por ejemplo, la niña salvaje de Châlons de Champagne, defenderá que el hombre no existe sin el hombre. Es decir, sin la relación con el otro ser humano, el alma humana o, en otros términos, el desarrollo superior de la conciencia y del pensamiento que constituye a la naturaleza humana no tienen lugar. Estos breves y parciales desarrollos sobre la evolución de la concepción del ser humano a lo largo del pensamiento filosófico, como el realizado sobre el tema de la felicidad pondrían claramente de manifiesto, en mi opinión, cómo el pensamiento filosófico avanzaría a lo largo de su historia hacia un conocimiento más amplio, más adecuado, más verdadero de sus objetos. Pero, además, la filosofía, en

ocasiones, sabría también responder con certezas a algunas de sus preguntas. ¿O acaso Hume, tras preguntarse sobre cuáles serían los principios asociativos según los cuales nuestra mente relacionaría sus imágenes e ideas, y tras observar, una y otra vez, de modo introspectivo las distintas asociaciones de su mente, no descubrió sus tres principios asociativos? Hume se referirá a estos principios como constituyendo un auténtico “descubrimiento”, cuya importancia sería comparable al de la gravitación newtoniana. Indudablemente, la experiencia en la que fundamentó Hume su descubrimiento es de naturaleza diferente a la científica, pues no es una experiencia empírica externa, sino introspectiva o interna. Y es en este tipo de experiencia interna o introspectiva en el que se fundamentan muchos de los conceptos y conocimientos filosóficos. La filosofía, pues, no es siempre un saber meramente apriorístico, sino que, además, es también en muchos casos un saber empírico, en tanto fundamentado no sólo en experiencias externas (por ejemplo, en el caso de La Mettrie: la experiencia del lamentable estado en que son hallados en el siglo XVIII varios “niños salvajes en Francia), sino también en otro tipo de experiencias: las introspectivas o internas. Por último, me detendré en otra manera peculiar de creación de conocimiento por el pensamiento filosófico. En este caso, la creación de conocimiento se realizaría a través de procesos deductivos no obvios sino comprensivos. Así, por ejemplo, Spinoza en su *Tratado Teológico-Político* puso al descubierto que los derechos individuales, como la libertad de expresión o la libertad de pensamiento o de creencias religiosas sólo son posibles en un sistema democrático, pues sólo en un sistema democrático todos los individuos son iguales. Y de hecho, desde Spinoza, la cuestión política en el mundo occidental no sería tanto la de elegir entre distintos sistemas políticos, sino la de determinar cuál sería el sistema democrático más perfecto o verdadero. El conocimiento filosófico, en fin, también avanzaría a través de una tarea de profundización

comprensiva deductiva.

Por otra parte, tanto Koyré, como Bachelard, Canguilhem o Kuhn coinciden en la consideración de que el avance científico se realiza mediante rupturas con las concepciones anteriores. Dicho de otro modo, el proceso de la Historia de las Ciencias es esencialmente discontinuo, tal como las nociones de "obstáculo epistemológico" (G. Bachelard) o de "cambio de paradigma" (T. Kuhn) pondrían de relieve. En cambio, el proceso de la Historia de la Filosofía, sostuvo A. Koyré, se nos presenta de una manera diferente, en tanto a lo largo de la historia se han sucedido diversos sistemas filosóficos que mantienen su actualidad con independencia de sus cronologías. Esta observación de A. Koyré, en mi opinión, no siempre es del todo cierta, pues, por ejemplo, en la modernidad las figuras del filósofo y del científico constituían aún, como es sabido, una misma e idéntica figura. De tal modo, que si la constitución de la *Nuova Scienza* significó una "ruptura epistemológica" (G. Bachelard) o un "cambio de paradigma" (T. Kuhn) respecto del pensamiento científico anterior, este corte o ruptura, esta discontinuidad radical en la Historia de las Ciencias tuvo necesariamente que reflejarse también en la Historia de la Filosofía. Y de hecho así sucedió, pues los reflejos de la revolución científica en el pensamiento filosófico van a originar, por ejemplo, las crisis de las concepciones finalistas de la naturaleza heredadas de Platón y de Aristóteles y, también, la crisis de la teoría del conocimiento de la tradición aristotélica-escolástica, asentada en el conocimiento sensorial. De hecho, el racionalismo, la desconfianza en la veracidad de nuestras percepciones sensoriales, ya estaba presente, con anterioridad al desarrollo sistemático de la nueva teoría del conocimiento del racionalismo de Descartes, en el texto del *De Revolutionibus* de Copérnico y también en otros textos de defensores del copernicanismo como en el *Diálogo* de Galileo o en *La cena de las cenizas* de Giordano Bruno. En definitiva, mientras el pensamiento

científico progresaría históricamente, en gran medida, a través de rupturas radicales con las teorías anteriores, el progreso histórico del pensamiento filosófico se realizaría de una manera más acumulativa y continua. Pero, aunque la observación de Koyré es valiosa, no es totalmente cierto que todos los sistemas filosóficos mantienen su actualidad con independencia de sus cronologías, pues en la historia del pensamiento filosófico existirían también rupturas y discontinuidades, cuanto menos en aquellas de sus partes que están inseparablemente unidas a los desarrollos y descubrimientos de las ciencias.

2. Sobre la utilidad de la filosofía en Spinoza: el perfeccionamiento de la naturaleza humana

¿Cuál sería la principal utilidad de la filosofía, según Spinoza? Al principio de su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, tras considerar que la gran mayoría de los seres humanos dedican sus vidas a la consecución de bienes materiales como la obtención de placer, de riquezas o de gloria, bienes relativos que como tales tienen su justa medida, se preguntó por cuál sería el *sumum bonum*, el verdadero bien al cual los seres humanos deberían dedicar sus vidas, considerando, finalmente, que el verdadero bien al cual los seres humanos deberían dedicar sus vidas, sería el del perfeccionamiento de la propia naturaleza humana con la ayuda del entendimiento. Pues bien, la *Ethica* sería la expresión del camino de la sabiduría recorrido por Spinoza en la dirección del perfeccionamiento de lo humano a lo largo de su vida. ¿Pero qué entendió Spinoza por naturaleza humana y por qué consideró necesario enmendarla? Para Spinoza la esencia del ser humano es el deseo y no la razón. Y el desear es siempre un imaginar, mientras las pasiones corresponden a las determinaciones concretas del desear humano. Y su teoría de las pasiones es una teoría del desear-imaginar de nuestra mente y de sus imaginaciones.

Anteriormente, las teorías de las pasiones habían considerado tan sólo, sobre todo, el componente cognoscitivo de las pasiones, Spinoza, en cambio incidirá y pondrá al descubierto otro componente fundamental de las pasiones humanas: el imaginativo. En cualquier caso, Spinoza cuando se refiere a la naturaleza humana se está refiriendo, sobre todo, a sus deseos, a sus imaginaciones, en fin, a sus pasiones. ¿Y por qué Spinoza considera que es preciso perfeccionar nuestra naturaleza, es decir, nuestros deseos, nuestras pasiones? La respuesta a esta pregunta parece que la encontramos en la Parte III de su *Ethica*, en la cual describe cómo se generan las pasiones humanas. Para Spinoza nuestras pasiones tienen dos orígenes fundamentales, por una parte se originarían en los deseos-imaginaciones referidos a uno mismo y, por otra parte, se originarían en las imaginaciones referidas a los deseos de los otros (Lacan, gran admirador de Spinoza, escribió bastantes años más tarde: el deseo es el deseo del otro). Pues bien, en tanto nuestros deseos están regidos por el propio impulso del *conatus* hacia la propia conservación y aumento de potencia de nuestro ser y en tanto el desear-imaginar carece de límites, las imaginaciones referidas a uno mismo van a originar el predominio natural en los seres humanos de pasiones como la soberbia, la codicia, la avaricia, la ambición o la libidine... Pasiones que, en último término, enfrentan a los seres humanos entre sí por la posesión de unos mismos objetos. De esta forma, el impulso inicial del *conatus* se volvería contra sí mismo, pues para Spinoza el ser humano es un ser en extremo dependiente de todo un mundo de relaciones con los restantes seres y cosas y, sobre todo, de una relación que es la que más nos constituye y de la cual más dependemos: de la relación con el otro ser humano, "pues con ningún otro ser puede establecer un mayor número de relaciones un ser humano más que con el otro ser humano". Más aún, las pasiones anteriormente señaladas – aunque los seres humanos no suelen considerarlo así- pueden llegar a constituir auténticos delirios o

enfermedades: “vemos algunas veces hombres afectados de tal modo por un solo objeto, que aunque no esté presente, creen tenerlo a la vista, y cuando esto acaece a un hombre que no duerme, decimos que delira o que está loco. Y no menos locos son, los que se abrasan en amor, ya que suelen mover a risa, soñando noche y día sólo con su amante o meretriz El avaro y el ambicioso, en cambio, aunque uno no piense más que en el lucro y el dinero, y el otro en la gloria, no se piensa que deliran, porque suelen ser molestos, y se los considera dignos de odio. Pero, en realidad, tanto la avaricia y la ambición y la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades” (*Eth.* IV, XLIV, escolio). Y, del mismo modo, se refirió Spinoza a la soberbia, considerando también a esta pasión como un auténtico delirio o enfermedad. Cuando un hombre “se estime a sí mismo en más de lo justo, se llama *soberbia*, y es una especie de delirio, porque el hombre sueña con los ojos abiertos que puede realizar todas las cosas que alcanza con la sola imaginación” (*Eth.* III, XXVI, escolio). Como supo expresar muy bien, Robert Misrahi: “La afirmación de sí, alimentada por la imaginación, deviene afirmación delirante de sí” (Misrahi 1972: 73).

Pero, como ya he señalado, las pasiones humanas pueden tener otro origen, pueden originarse también en las imaginaciones referidas a los deseos de los otros; es decir, según Spinoza, muchas de nuestras pasiones se originan por imitación de las pasiones, de los deseos concretos, que imaginamos en los otros. Por lo tanto, existiría también en la naturaleza humana una tendencia espontánea a la imitación de los afectos que imaginamos en los otros, existencia que se manifestaría con absoluta claridad en la niñez, pues “los niños ríen y lloran por el mero hecho de ver reír o llorar a otros, desean imitar en seguida cuanto ven hacer a los demás y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan deleita a los otros” (*Eth.* III, XXXII, escolio).

En el texto anterior, Spinoza desvela otro rasgo fundamental de la

naturaleza pasional humana, el porqué los seres humanos son naturalmente compasivos y naturalmente envidiosos, pues si imaginamos la tristeza en otro ser semejante a nosotros nos entristecemos, más si “imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa” (*Eth.* III, XXXII).

Muchas de las proposiciones de la Parte III de la *Ethica* transcriben diversas imitaciones de los afectos y sus consecuencias sobre las pasiones de cada individuo, pero sólo me detendré en algunas de las más relevantes. Por ejemplo, “si alguien imagina ser amado por alguno, y no cree haberle dado causa alguna para ello, lo amará a su vez” y “si alguien imagina que alguien lo odia, y no cree haberle dado causa alguna para ello lo odiará a su vez” (*Eth.* III, XLI y XL). Amamos, pues, a quien imaginamos nos ama y odiamos a quien imaginamos nos odia. De tal modo, que podríamos amar a quien imaginamos que nos ama y no nos ama u odiar a quien imaginamos nos odia y no nos odia. Especialmente significativo sería también la intensificación de las pasiones por su coincidencia con las pasiones que imaginamos en los otros, pues “si imaginamos que alguien ama, desea, u odia algo que nosotros mismos amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc. esa cosa de un modo más constante” (*Eth.* III, XXXI). Y, por otra parte, cuando las pasiones que imaginamos en los otros son opuestas a las nuestras se produciría un caso particular de la imitación de los afectos, al cual Spinoza denominó *fluctuatio animi*. Así, “si imaginamos que alguien tiene aversión a lo que amamos, o a la inversa, entonces padeceremos fluctuación del ánimo” (*Ib.*). En los celos estaría también presente la fluctuación del ánimo, pues no serían “sino una fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y del odio, acompañados de la idea del otro al que se envidia (*Eth.* III, XXXV, escolio). La fluctuación del ánimo correspondería, pues, a un estado dubitativo a nivel imaginativo.

Tras lo expuesto sobre la imitación de las pasiones, podríamos considerar que la imitación de los afectos que nos es connatural tiene su haz y su envés. El haz es luminoso, pues la imitación de los afectos facilita, como consideró Spinoza, transformar el odio en amor (*Eth.* III, XLIII). Pero el envés parece ser más tenebroso que luminoso el haz, pues gran parte de las pasiones comunes de los seres humanos son ciegas; es decir, envuelven menosprecio hacia los otros seres humanos, o enfrentan entre sí a los seres humanos por la posesión de unos mismos objetos, o incluso, como hemos visto, ciertas pasiones constituyen auténticos delirios, la imitación de los afectos, por todo ello, puede reproducir e intensificar los deseos ciegos (las pasiones ciegas) y los delirios más comunes de los seres humanos. Así, por poner un ejemplo, parece indudable que una parte significativa de las conductas más aberrantes de nuestra especie en la actualidad y a lo largo de la historia han tenido su origen en la imitación o comunión por el odio. Y esta sería la razón por la cual Spinoza sostuvo que el hombre sabio no ha de dejarse arrastrar por la imitación de las pasiones que imagina en los otros.

Los hombres [...] en su mayoría son envidiosos, y más inclinados a la venganza que a la misericordia. Es necesaria una singular potencia de ánimo para admitirlos a todos ellos por su propia índole, y no dejarse llevar por la imitación de sus afectos (*Eth.* III, XIII).

Para Spinoza; por lo tanto, es preciso enmendar nuestra naturaleza pasional transformándola con la ayuda de nuestro entendimiento, es necesario reconstruirnos de nuevo liberándonos de las pasiones ciegas. Así, hacia el final de su *Ethica*, sostuvo que un nuevo orden de pensamientos e imágenes constituyen la vida del sabio, esto es, un nuevo orden de pensamientos y afectos" (*Eth.* V, X,

escolio), pues en el sabio spinoziano ya no estarían presentes algunas de las pasiones que constituyen a la naturaleza humana en su espontaneidad y, en cambio, estarían presentes, sustituyendo a estas pasiones ciegas, unos nuevos sentimientos activos, vinculados a la potencia de entender de nuestra mente y a sus ideas adecuadas: los afectos o sentimientos activos de la fortaleza. Esta idea queda claramente expuesta cuando Spinoza afirma que

el varón de ánimo fuerte no odia a nadie, no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna y no experimenta la menor soberbia [...] y desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo (*Eth.* V, XLII, escolio).

Pero ¿podemos reconstruirnos de nuevo? ¿Podemos transformar la espontaneidad de nuestra naturaleza pasional eliminando sus pasiones ciegas con la ayuda de nuestro entendimiento? La *Ethica* de Spinoza, como es sabido, concluye con esta frase “todo lo excelso es tan difícil como raro” y, con cierta frecuencia, ha sido criticada por elitista. Pero, Spinoza escribió también en esta obra “que cada cual tiene el poder – sino absoluto, al menos parcial – de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos a causa de ellos” (*Eth.* V, IV, escolio).

El objetivo fundamental del pensamiento filosófico para Spinoza, en fin, sería el perfeccionamiento de la naturaleza humana, sería la sabiduría, y esta sería su principal utilidad. Y el camino que Spinoza recorrió en su *Ethica* sería el camino que nos corresponde recorrer a todos si queremos dotar de sentido a nuestras vidas. Pues la sabiduría, como defendió Descartes, nos compete a todos. Y la filosofía nos guía en dicho camino. ¿La filosofía, en fin, el más inútil de todos los saberes o uno de los más necesarios y útiles?

Bibliografía

Bueno, G. (1995). *¿Qué es filosofía?* Oviedo: Pentalfa.

Descartes, R. (1953). *Œuvres et Lettres*. Paris: Gallimard.

Misrahi, R. (1972). *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. París, Londres, New Cork: Gordon& Breach.

Sacristán, M. (1968). *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona: Ed. Nova Terra.

Spinoza, B. (1984). *Ética*. Madrid: Editora Nacional.

Spinoza, B. (2014). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

