

*Richard Rorty*

# EL LEGADO DE SPINOZA\*

---

O LEGADO DE SPINOZA

SPINOZA'S LEGACY

---

## RESUMEN

Este ensayo de Richard Rorty se erige sobre la base de una tesis fundamental: que Spinoza inauguró una tradición filosófica que eventualmente culminaría en el pragmatismo. La superación del dualismo cartesiano por medio de una noción del cuerpo y la mente como partes de una misma unidad permite un cierto entendimiento del mundo que finalmente nos permite preguntarnos ¿cuál es la naturaleza de la verdad?

**Palabras clave:** Richard Rorty, Spinoza, pragmatismo, verdad, descripciones alternativas, lenguaje.

## ABSTRACT

This essay by Richard Rorty is built upon a fundamental thesis: that Spinoza started a philosophical tradition which eventually would end on pragmatism. The superation of cartesian dualism by the means of understanding body and mind as parts of the same uni-

ty allows a certain realization of the world that finally enables us to question: which is the nature of truth?

**Keywords:** Richard Rorty, Spinoza, pragmatism, truth, alternative descriptions, language.

## RESUMO

Este ensaio de Richard Rorty é baseado em uma tese fundamental: que Spinoza inaugurou uma tradição filosófica que acabaria por culminar no pragmatismo. A superação do dualismo cartesiano por meio de uma noção do corpo e da mente como partes da mesma unidade permite uma certa compreensão do mundo que finalmente nos permite perguntar: qual é a natureza da verdade?

**Palavras-chave:** Richard Rorty, Spinoza, pragmatismo, verdade, descrições alternativas, linguagem.

---

\* Traducción de Stephanie Martinic Caneo, estudiante de la Licenciatura en Educación en Filosofía y Pedagogía en Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile (USACH).

---

## INTRODUCCIÓN

El presente texto de Richard Rorty corresponde a una versión revisada y abreviada de la primera de sus dos *Conferencias sobre Spinoza*, dictadas en la Universidad de Ámsterdam en 1997. Una versión extendida apareció bajo el nombre “Is it desirable to love truth?” en el libro *Truth, politics and ‘post-modernism’* (1997). Este ensayo, que expone las reflexiones sobre Spinoza que ocupaban a Rorty poco antes de morir, fue escrito en abril de 2006 y compartido vía e-mail con Kevin von Duuglas-Ittu<sup>1</sup>, un novelista aficionado a la filosofía con quien el neo-pragmatista debatía a través de internet a pesar de no conocerse personalmente. Esta expresión de sencillez por parte de Rorty no es sorprendente si consideramos la idea que él mismo tenía de la filosofía: despojándola del hermetismo académico, propuso considerarla como un juego más del lenguaje, de forma que las fuentes de contenido filosófico no se remitieran solamente a la tradición, sino que también se consideraran otras formas del pensamiento, como por ejemplo la literatura.

Rorty argumenta que la filosofía de Spinoza puede considerarse la inauguración de una corriente de pensamiento que culmina en el pragmatismo. A partir de esta idea, el ensayo se estructura en tres momentos: en el primero, se explora la reconciliación del cuerpo y la mente en Spinoza y sus consecuencias epistemológicas; en el segundo, toma a la imaginación y la metáfora, entendidas desde el sistema spinoziano, para llevar el problema a términos lingüísticos y, así, dar paso al tercer y último apartado del texto, en el que se discute la noción de verdad. Se trata de una exposición que repasa la historia de la filosofía desde Sócrates a Habermas, pasando por Hobbes, Hume, Hegel, Nietzsche y Heidegger, entre otros.

Hay una pregunta que acompaña toda la argumentación: ¿es acaso deseable amar la verdad? (este es precisamente el título de la versión extendida). Esta cuestión abre una serie de otros interrogantes como la naturaleza de la verdad y el alcance que tal definición puede llegar a tener para la vida en sociedad. Aquí es donde Rorty llega a una conclusión que parece ser de vital importancia para quienes nos dedicamos a la filosofía y a cualquier disciplina del conocimiento en general, a saber: insertos en una comunidad, el amor por la verdad debe entenderse como una actitud hacia los otros seres humanos, en la que se comprende que el interés intelectual no es motivo de superioridad y que la falta de él no es motivo de reproche.

---

## EL LEGADO DE SPINOZA

Si se piensa a la filosofía como el amor por la sabiduría, a la sabiduría como la comprensión de la verdad, y a la verdad como la representación adecuada de un orden que existe independiente del lenguaje y la historia de la humanidad, entonces bien puede dudarse si acaso la filosofía es posible. Importantes movimientos intelectuales del siglo XX han negado la existencia de tal orden independiente; llamaré a esta negación “pragmatismo”, pues su alternativa –“post-modernismo”– ha sido dañada por su uso excesivo e indiscriminado.

La discusión que surge entre los pragmatistas y sus predecesores a lo largo de los últimos cien años no es algo nuevo. Se formó gradualmente como el resultado de los intentos por resolver una discusión mucho más antigua –aquella de la cual Platón decía que era entre los dioses y los gigantes (esto es, entre los filósofos como Platón y los materialistas

---

<sup>1</sup> El texto original en inglés fue publicado el 6 de septiembre de 2010 y puede encontrarse en su blog: <https://mitochondrialvertigo.wordpress.com/2010/09/06/richard-rortys-spinoza>.

como Demócrito). La pregunta por cómo es el orden natural, y no sobre si acaso existe tal cosa, ha sido la que ha dominado la discusión. En lo que sigue, voy a argumentar que el intento de Spinoza de superar el dualismo cartesiano es el principio de un hilo de pensamiento que eventualmente conduce al pragmatismo, y por tanto, a reemplazar esta vieja discusión por una nueva.

Platón creía que comprender el orden natural de las cosas traía consigo la purificación<sup>2</sup> —un tipo de felicidad de la cual los animales no son capaces, y que resulta de la realización de que algo fundamental al ser humano es también fundamental al universo. La purificación, en este sentido, consiste en la realización de que la naturaleza intrínseca del universo está de nuestro lado.

Los materialistas también creían que la sabiduría consistía en comprender el orden natural de las cosas, pero pensaban que no puede obtenerse consuelo alguno de la contemplación de este orden. Podemos desprender un beneficio práctico y utilitario al comprender el orden natural, pero no podemos sentirnos aliviados al hacerlo. La imagen materialista—mecanicista del universo nos brinda solamente el tipo de fría satisfacción intelectual que experimentó Euclides —esa producida por brindar un orden exitoso a una confusa variedad de objetos aparentemente no relacionados. Esta satisfacción no nos proporciona un sentido de armonía entre las aspiraciones humanas y las cosas no-humanas.

Esta discusión se renovó en los albores de la filosofía moderna cuando las aproximaciones mecanicistas del orden natural triunfaron sobre las aproximaciones hilemorfísticas y teleológicas

de Aristóteles. En este período, la discusión está ejemplificada por la oposición entre Hobbes y Spinoza. Ambos hombres intentaron compatibilizar sus sistemas con una aproximación del orden natural que parecía no dejar lugar al tipo de felicidad que Platón creía que los seres humanos podían llegar a obtener.

La solución de Hobbes sostenía que los seres humanos debían usar el intelecto para hacer lo que el orden natural no podía: debían construir un segundo orden, el político, de forma que pudieran volverse menos miedosos y menos miserables. La política, a diferencia de la contemplación filosófica, es aquí nuestro único recurso. Pero Spinoza creía que las nuevas aproximaciones mecanicistas del orden natural podían reconciliarse con la ambición platónica de conseguir la purificación a través de una mayor obtención de conocimiento.

La manera de Spinoza de reconciliar las nuevas explicaciones sobre la forma en que las cosas funcionaban con la esperanza de tal purificación fue establecer que hay dos maneras igualmente válidas de describir el universo: una descripción en términos de materia y una descripción en términos de la mente. Dios o la Naturaleza podían verse con igual adecuación bajo los atributos de extensión y de pensamiento.

Antes de Spinoza, parecía que uno debía escoger un bando: los dioses y los gigantes no podían estar, los dos, en lo correcto. Si la realidad era simplemente átomos y vacío, entonces la esperanza de purificación era vana. Spinoza defendía que uno no tiene que escoger entre cuerpo y espíritu, pues si son entendidos apropiadamente, se tratan de la misma cosa. El orden natural, sugirió, está

---

2 N. del T.: *Blessedness*, traducido por el sentido que le dieron los órficos a la katarsis, momento de liberación del alma de su cuerpo físico. Platón retomará esta idea al afirmar que "estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo (...) y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él." (*Fedón*, 67a)

expresado de diversas maneras, de las cuales somos capaces de conocer solamente dos –extensión y pensamiento–. El orden y conexión de los corpúsculos es el mismo orden y conexión de las ideas. La mente solo conoce en la medida que el cuerpo prospera, y viceversa.

La *Ética* de Spinoza está llena de proposiciones que habrían parecido paradójicas a Platón, como cuando nos dice que “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” (V, prop. 24, p. 266). A lo largo de la *Ética*, Spinoza insiste en que los ascéticos están equivocados: mientras más activo sea el cuerpo, más penetrante será la mente. La actividad física, la interacción del cuerpo con un montón de cosas diferentes, va de la mano con el ascenso de la mente hacia Dios. Spinoza es más amable con el cuerpo que cualquier otro admirador de Platón. También es más amable con Demócrito. Spinoza nos insta a no desalentarnos, como Sócrates, por la ausencia de buenas explicaciones teleológicas para los eventos naturales. Porque mientras más entendemos el orden puramente mecánico y la conexión de los átomos, más se parece nuestra mente a la de Dios.

La reconciliación spinoziana del cuerpo y la mente, de materia y espíritu, se juega sobre la noción de descripciones alternativas igualmente válidas de la misma realidad. Pero esa noción contiene las semillas de su propia destrucción. Una vez le permitimos la entrada a la filosofía, la idea misma de orden natural está en peligro. Así que, por lo tanto, también lo está la idea de la filosofía como la búsqueda del conocimiento de lo que es *realmente* real.

Antes de Spinoza se tomaba por sentado que dos descripciones rivales, cualesquiera que sean, podían compararse en su punto de adecuación. Lo menos adecuada que fuera una descripción podía entonces ser una descripción de la apariencia, y la más adecuada una de la realidad. Pero tan rápido como se desarrolla la idea de descripciones

alternativas igualmente adecuadas, uno puede preguntarse si acaso importa si se habla sobre la misma realidad en dos vocabularios igualmente válidos, o sobre dos expresiones diferentes de la misma realidad subyacente. Tan pronto como se comienza a erigir esta pregunta, uno comienza a deslizarse desde el universo absolutamente cognoscible de Spinoza hacia la incognoscible cosa-en-sí de Kant. Si dos descripciones irreconciliables pueden ser, ambas, de alguna forma válidas, ¿hay alguna razón para creer que tienen algo que ver con las cosas tal como son en sí mismas –las cosas aún no descritas?

Una vez se plantea esta última pregunta, se está al borde de una pendiente resbaladiza. Tan pronto como uno deja de decir, con Platón, que el cuerpo y los átomos son meras apariencias de algo más, y dice en cambio que son el universo descrito de una forma muy útil entre otras formas igualmente útiles, uno podría preguntarse si acaso hay una mejor prueba de un vocabulario descriptivo que su propia utilidad para los propósitos humanos. Quizás Protágoras tenía un punto: tal vez el hombre es la medida de todas las cosas. ¿Por qué no pensar en los vocabularios descriptivos como herramientas antes que como intentos de exactitud representativa? ¿Por qué no abandonar la pregunta por cómo son las cosas en sí mismas, y en cambio dedicarse a la pregunta de cuál vocabulario descriptivo nos lleva a donde queremos llegar? El desliz desde la incognoscible cosa-en-sí-misma de Kant hacia el pragmatismo de Nietzsche y William James se vuelve tan precipitado como el desliz de Spinoza a Kant.

Los pragmatistas sugieren que tener un orden es simplemente estar descrito en un lenguaje, y que ningún lenguaje es más natural –está más cerca de la forma en que las cosas realmente son– que otro. Cualquier vocabulario descriptivo lo suficientemente comprensivo como para relacionar un montón de cosas de las cuales hablamos, con otras de estas mismas cosas, es una descripción de un

universo ordenado. Pero una vez que se comienza a pensar en términos de descripciones igualmente válidas, la idea de que la naturaleza podría tener una autodescripción preferida empieza a parecer algo simplemente pintoresco. La naturaleza entendida bajo una descripción siempre exhibirá un orden. Pero ¿la naturaleza aún no descrita en ningún lenguaje humano? Eso es simplemente la cosa-en-sí-misma —una noción absolutamente sin sentido, un juego para los filósofos, un juguete antes que una herramienta.

En resumen, mientras más uno piensa sobre lenguajes alternativos para hablar de la naturaleza, menos necesidad hay de pensar sobre la naturaleza de la naturaleza. En este entendido surge la posibilidad de que uno puede purificarse contribuyendo con un nuevo lenguaje para ser hablado, antes que teniendo contacto con algo no-humano. La antigua idea de que la purificación puede ser obtenida a través del contacto con el orden natural comienza a ser reemplazada por la nueva idea de que la purificación podría ser obtenida al encontrar una nueva forma de hablar. La idea de Hobbes de que el intelecto es necesario para hacer lo que la naturaleza no puede comienza entonces a sonar más plausible.

Los Románticos retomaron esta idea intentando alcanzar la purificación a través de la auto-creación —convirtiéndose en una lámpara y no en un espejo. Una vez que se comienza a pensar en el lenguaje como artefacto, parece natural complementar la idea de Hobbes sobre la génesis de los aparatos políticos con la idea de Shelley del rol de la imaginación poética en el progreso moral e intelectual.

El efecto de pensar sobre el lenguaje es desviar la atención de los filósofos de las ciencias naturales. Para el tiempo de Shelley y Hegel, las matemáticas y la física ya no dominaban la escena filosófica. La disposición de hablar de las mecánicas galileanas como la realización de un paradigma intelectual,

que era común a Hobbes y Spinoza, empieza a parecer anecdótica. Kant ya había sugerido que el lenguaje de las ciencias naturales debía ser pensado como útil para ciertos propósitos, pero no para otros: el vocabulario desplegado por el intelecto (*Verstand*) poco se relaciona con aquel desplegado por la razón práctica (*praktische Vernunft*). La descripción del mundo en términos de átomos y de vacío es obviamente buena para la tecnología, pero inútil para la moral y la poesía. No obstante, los propósitos tecnológicos no tienen una prioridad natural por sobre otros. Uno podría creer que la tienen solo reviviendo la distinción apariencia—realidad que la noción de descripciones igualmente adecuadas de Spinoza ha enterrado.

\*\*\*

He señalado un elemento en el pensamiento de Spinoza —la idea de descripciones igualmente válidas en lenguajes diferentes— y sugerí cómo esto podía ser visto como un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Es el punto en el que uno puede dejar de mirar hacia atrás la filosofía de Platón y Demócrito, y empezar a mirar hacia delante el romanticismo, a Nietzsche y el pragmatismo. Pero indagar el rol de Spinoza en la historia de la filosofía de esta forma es, sin duda, negar la convicción más profunda de Spinoza: que entre más relacionadas estén unas cosas con otras, menos problemáticas se vuelven.

Spinoza pensaba que siempre hay una unidad escondida que encontrar en toda pluralidad. El éxito de la física matemática al encontrar leyes simples y elegantes confirmó un punto de vista que Spinoza también expresó en términos teológicos y políticos: creía que debajo de los muchos vocabularios en los que se habla de Dios y del orden sociopolítico, hay un solo orden natural que comprender. Toda forma de culto a Dios, así como toda forma de ordenar la sociedad, tiene el mismo final. Pensar de otra forma, creía Spinoza, es dejar que la imaginación tome el lugar del intelecto.

Si bien Spinoza era menos ascético, más amable con el cuerpo de lo que antes parecía compatible con la búsqueda de la purificación, es cierto que no era más amable con la imaginación, o con la poesía, o con la artificiosidad, que Platón y Savonarola en su peor momento. Aunque el cuerpo humano había sido redimido por los descubrimientos de Galileo sobre cómo funcionaba la materia, la imaginación no corrió la misma suerte. El cuerpo humano es redimido solo cuando es visto bajo el aspecto de la eternidad, como una característica más en la faz de todo el universo. Pero la mente divina –la contraparte, bajo el atributo del pensamiento, del mundo material– no tiene imaginación. Es literal. No tiene ocasión de hablar en metáforas. Por esto, pensaba Spinoza, mientras menos usemos metáforas, más posibilidades tendremos de purificarnos.

La hostilidad de Spinoza hacia la metáfora y la artificiosidad es clara en el *Tratado Teológico-Político*. En este libro se preparó el camino para la convicción ecuménica de la Ilustración de que todas las religiones se reducen a lo mismo. Las diferencias entre ellas son meras diferencias de las situaciones particulares de los seres humanos y de sus consecuentes diferencias de imaginación. Intentando romper con el fundamentalismo literal, Spinoza (1997) trata de traducir las Escrituras del lenguaje de la imaginación al lenguaje del intelecto. Dice que, por ejemplo, cuando la Biblia nos dice que Dios abrió las ventanas de los cielos, lo que se está diciendo realmente es que llovió muy fuerte (p. 187). Para Spinoza, la metáfora no tiene valor. Como la imaginación, la metáfora debe ser superada.

Tal como la verdad es una, aunque esté desafortunadamente expresada en diversas metáforas, la verdadera religión también es una, aunque las profecías sean varias. “Para profetizar”, dice Spinoza, “no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva” (p. 84). Las ceremonias religiosas son varias, pero la purificación es una. “Las ceremonias no ayudan en nada a la felicidad,

sino que miran exclusivamente por el bien temporal” (p. 153). Cristo a diferencia de Moisés “solo enseñó doctrinas universales, y por eso promete un premio espiritual y no corporal” (p. 153). “La naturaleza de la ley divina natural”, dice, es “universal o común a todos los hombres, ya que la hemos deducido de la naturaleza humana en general” (p. 140), y “no exige la fe en las historias, cualesquiera que sean” (p. 141). Adán podría tener la misma comprensión de la ley divina y de la naturaleza humana que nosotros, ya que la historia no ha agregado nada al conocimiento humano más que una mayor capacidad de ganar “recompensas corporales”.

La metáfora, la historia y la diversidad están relegadas por Spinoza al reino de lo que, siguiendo a Descartes, él piensa como ideas confusas. Nuevas metáforas solo pueden generar más confusión. Lo eterno, lo verdadero, y lo claro son nombres para la misma cosa: Dios o la Naturaleza correctamente entendidos, como un todo en vez de como partes. Spinoza es un fiel adherente a la doctrina que Kierkegaard llamó “Socratismo”: el momento histórico no importa, porque el maestro es solamente una ocasión. Lo que Cristo dijo en las parábolas puede bien ser dicho *more geometrico*.

Hegel dijo que nadie puede ser un filósofo si no es primero un spinoziano. Lo que quiso decir, entre otras cosas, es que nadie puede tomar en serio la filosofía –en oposición a la poesía y a la profecía– si no pretende ver todo converger, reunirse, formar una unidad sistemática. En efecto, es necesario tomar las distinciones de realidad–apariencia y de literalidad–metáfora muy en serio.

Paradójicamente, fue Hegel quien, siguiendo a Vico y Herder, sugirió que los filósofos se tomaban las narrativas históricas demasiado en serio. Él fue el primero en hacer plausible la idea de que construir tales narrativas podría resultar mejor que proceder *more geometrico*. Su propia narrativa sugiere la posibilidad de que podemos dejar que la

distinción entre ideas anteriores e ideas posteriores tome el lugar de la distinción cartesiana entre las ideas confusas de la imaginación y las ideas claras del intelecto. Esta propuesta fue tomada por Nietzsche y Heidegger. La narrativa de Nietzsche sobre la liberación de Occidente del platonismo, y la contra-narrativa de Heidegger, están en el corazón de sus respectivas filosofías. Si Hegel trajo la narrativa histórica a la filosofía, tanto por precepto como por ejemplo, Nietzsche y Heidegger trajeron la metáfora a ella. Estos dos nos ayudaron a derribar las barreras entre filosofía y poesía, y a superar la convicción platónica de que la filosofía y la poesía se relacionan como superior e inferior.

Mientras los lenguajes sean vistos, tal como lo eran en el siglo XVII, como formas alternativas de expresar el mismo rango limitado de ideas, será difícil tomar en serio la historia o la metáfora. Sería fácil pensar que la tarea de la filosofía es ponerse por encima de la diversidad y buscar simplicidad o absoluto. Pero Hegel nos ayudó a deshacernos de la “forma de las ideas” del siglo XVII al poner en duda la noción cartesiana de “claridad y distinción” y la noción lockeana de “simplicidad”. Él fue, como dice Wilfrid Sellars, el gran enemigo de la inmediatez. Pero Hegel fue incapaz de dar el paso que Nietzsche y Heidegger sí dieron –el paso al costado de la sistematicidad cuasi-científica. Desde el punto de vista del pensamiento post-nietzscheano, Hegel parece un hombre con un pie en cada campo: lo suficientemente historicista para haberse convertido en un pragmatista, pero lo suficientemente platónico para mantenerse como un metafísico.

Uno podría poner este último punto en términos habermasianos diciendo que el historicismo de Hegel casi le permitió abandonar la razón centrada en el sujeto a favor de una razón comunicativa. Abandonar la razón centrada en el sujeto es abandonar la idea de que la claridad puede sustituir el consenso –la idea de que el filósofo puede eludir el lenguaje de su tribu al encontrar un atajo a la

verdad. Es abandonar la convicción de que deberíamos reconocer la verdad cuando la vemos –una idea que fue fundamental en el pensamiento de Spinoza y que abrevió como una doctrina en la cual la verdad es auto-certificable. Spinoza creía que una idea perfecta y adecuada –*sigillum sui et falsi*– podía ser vista como tal, y por tanto vista como verdadera, simplemente poseyéndola (*Ética*, II, def. IV y prop. XI. pp. 70, 80).

La idea de que la metáfora y la imaginación nunca podrán ser eliminadas, y que el progreso moral es posible por la imaginación productora de nuevas metáforas, va de la mano con la idea de que la racionalidad es una cuestión de acuerdo entre los seres humanos, y no el hecho de descubrir cuáles ideas son adecuadas a la realidad. Por ahora el problema político –el problema de crear cooperación social entre seres humanos– se convierte en un problema de tolerar fantasías alternativas antes que eliminarlas en virtud de la verdad. La pregunta no es cómo hacer que los seres humanos vivan en conformidad con la naturaleza, sino cómo hacer que vivan en la misma comunidad con otras personas que tienen nociones muy diferentes sobre qué es importante en la vida humana.

En este asunto, Habermas y Dewey son herederos de Hobbes –de la idea de que el aparataje político reemplaza a la contemplación filosófica como la fuente de una forma de felicidad superior y específicamente humana. La tesis de que la esperanza de objetividad no es más que una esperanza en el acuerdo intersubjetivo va de la mano con la tesis de que ningún lenguaje es más adecuado a la realidad que otro. Pero eso significa abandonar la distinción entre ideas claras y confusas. No hay lugar para tal distinción una vez que se abandona la teoría correspondentista de la verdad.

\*\*\*

He sugerido una forma de ver el desarrollo del pensamiento filosófico desde el tiempo de Spinoza.

He de concluir volviendo a la pregunta que abordé en un principio: si acaso un pragmatista –una persona que ha abandonado la meta de encontrar una representación adecuada del orden natural de las cosas– puede aún amar la sabiduría. ¿Qué puede querer decir un pragmatista con “amar la verdad” o “alcanzar la sabiduría”?

La diferencia entre los pragmatistas y sus oponentes es la diferencia entre tratar el sustantivo capitalizado de “Verdad” como un adjetivo desafortunadamente hipostasiado y tratarlo como el nombre de algo que merece ser amado. Bajo la perspectiva pragmatista, el adjetivo “verdad” es una herramienta perfectamente útil, pero el uso del sustantivo “Verdad” como el nombre de un objeto de deseo es una reliquia de un tiempo pasado: el tiempo en el que creíamos que había un orden natural que descubrir.

He discutido que la sugerencia de Spinoza de que dos vocabularios que no pueden ser traducidos entre sí puedan ser igualmente válidos, abrió la puerta al pragmatismo y, por lo tanto, a dudar sobre la idea de un objeto llamado “La Verdad”. Pero si la verdad no es un objeto posible de amar, entonces parece que Sócrates y Spinoza estaban engañados. Esa es una manera insufriblemente condescendiente de describir a los hombres por los que algunos de nosotros sentimos una atracción instintiva y profunda.

Esta fue la perplejidad que experimentó Nietzsche. Él a veces hablaba de Sócrates como el iconoclasta sardónico que traicionó el sentido trágico de la grandeza humana, disminuyéndonos. Pero en otra parte lo elogia como el modelo de la honestidad intelectual. Análogamente, Nietzsche a veces hace a Spinoza el mayor cumplido que pueda imaginar llamándolo su propio precursor (Carta a Overbeck, Julio 30, 1881) pero a veces lo describe como un “refinado rencoroso y envenenador” (Nietzsche, 2005, p. 52). En este último estado de ánimo, Nietzsche piensa a Spinoza como alguien

que presentó el deseo de su propio corazón como si fuera el producto de una investigación fría e impersonal (p. 27).

Nietzsche buscó, pero no encontró, una forma de elogiar la valiente audacia de las vidas vividas por Sócrates y Spinoza, mientras continuaba rechazando la retórica de la búsqueda de la verdad que ambos usaban. La incómoda posición en la que estuvo inserto por su instintiva simpatía con estas dos figuras fue un síntoma de su vacilación sobre la verdad. No es fácil reconciliar la repetida proclamación de Nietzsche del amor por el conocimiento y la verdad con su perspectivismo y su pragmatismo. Es fácil encontrar pasajes en los que Nietzsche dice cosas contradictorias sobre la Verdad, tanto como lo es encontrar pasajes en lo que dice cosas contradictorias sobre Sócrates y Spinoza.

Un pragmatista como yo, que es también admirador de Spinoza, tiene que encontrar alguna otra razón para elogiar a Spinoza más que su intoxicación con Dios, su deseo abrumador de enmendar su intelecto para lograr la unión con la mente divina. La mejor solución a este problema, creo, es interpretar el amor a la verdad como una actitud hacia los demás seres humanos antes que como una actitud hacia algo que trasciende la humanidad y su historia. Entonces, uno puede elogiar a Spinoza por su convertibilidad antes que por su deseo de trascender su finitud.

Cuando reconocemos a un científico o académico por su amor a la verdad lo que a menudo tenemos en cuenta es simplemente su apertura de mente: su curiosidad sobre las opiniones distintas a las suyas, la tolerancia por la existencia de dichas opiniones, y el estar dispuesto a modificar sus propias creencias. Cuando decimos que alguien ama la verdad más que a uno mismo a veces queremos decir simplemente que él o ella respeta a sus colegas lo suficiente como para preferir una creencia con la que todos podamos, libre y pacíficamente, llegar a



acuerdos por sobre la opinión que él o ella tiene actualmente. Entendido de esta forma, el amor por la verdad es simple convertibilidad —una tolerante ausencia de fanatismo, un estar dispuesto a escuchar el otro lado.

El afecto que genera Spinoza en sus lectores es el tipo de afecto que sentimos por alguien que saca lo mejor de nosotros, asegurándonos que hay algo en lo que decimos de lo que no somos culpables más allá de un entusiasmo prematuro. Spinoza, el crítico del ascetismo, no nos castiga, pero en cambio nos aconseja sobre cómo podemos experimentar frecuentemente la *hilaritas* (un afecto que, Spinoza dice, no puede ser en exceso). Apreciamos a Spinoza por algunas de las mismas razones por las que admiramos a Hume, un filósofo cuyas doctrinas y las de Spinoza tienen poco en común. Pensamos en ellos como tipificando la Ilustración en su mejor momento —como enemigos del fanatismo y amigos de la apertura de mente.

Elogiar a Spinoza por las actitudes hacia sus compañeros humanos, que también compartía con Hume, obviamente no requiere que aceptemos una definición de verdad como una representación adecuada del orden natural. Ni siquiera requiere la doctrina habermasiana de que la investigación argumentativa es una búsqueda por la validez universal. Toda la idea de un cuasi-objeto que funciona como la meta de una búsqueda —sea la idea platónica de un orden natural o la idea habermasiana de un conjunto de creencias universalmente válidas— puede ponerse a un lado si interpretamos el amor a la convertibilidad de la verdad. La imagen platónica y spinoziana de las cosas uniéndose en una sola visión puede ser reemplazada por la imagen de una forma de sociabilidad humana máximamente libre y rica. La unidad de la humanidad, desde esta perspectiva, no es un producto de la habilidad del ser humano de compartir un entendimiento común del orden natural, sino que es producto de su disposición a tolerar, e intentar ver lo mejor en las fantasías de otro.

Pero aún hay otra forma de interpretar el amor a la verdad. En vez de pensar este como el deseo por la purificación que podría resultar de la comprensión de un orden natural, o como convertibilidad, también podemos interpretarlo como una forma de ser consecuentes—la cualidad de ser sincero a uno mismo. A veces cuando decimos que el amor por la verdad es una virtud, simplemente queremos decir que la honestidad, la sinceridad y el decir la verdad son virtudes. Pero a veces queremos decir algo más, como cuando elogiamos a Blake o a Kierkegaard por haber tenido el coraje de aferrarse a sus armas —de aferrarse a sus creencias, a la verdad tal como la veían, incluso cuando todos pensaban que estaban locos. Ese coraje es otra de las virtudes que apreciamos de Sócrates, que se mantuvo firme con sus creencias a pesar del hecho de que esto lo hizo casi ininteligible a sus contemporáneos.

Los pragmatistas, sugeriría, deberían pensar el amor a la verdad como un intento de combinar la convertibilidad con el coraje de apegarse a las convicciones más profundas de uno. Esta combinación no es fácil, pero Sócrates, Spinoza y Hume lograron algo parecido. Ellos lograron sintetizar las virtudes del genio autoimpuesto con las virtudes de un compañero conversable y un ciudadano útil. De este modo, reunieron lo metafísico y lo extraño con lo literal y lo familiar.

La idea de que todos tenemos el deber de amar la verdad es, para un pragmatista, la idea de que todos deberíamos aspirar a tal síntesis. La razón por la cual estamos tan inclinados a hipostasiar la Verdad, a convertir el adjetivo “verdad” en un sustantivo capitalizado, es que nos gustaría superar las tensiones entre idiosincrasia y convertibilidad encontrando un lenguaje que conmensure todos los lenguajes, una herramienta maestra que coordine los usos de todas las otras herramientas. Hipostasiamos la idea de tal lenguaje en la idea de un orden natural, y pensamos en la representación adecuada de ese orden como proveedora de esa herramienta maestra.

Si Hegel está en lo cierto cuando dice que si se es filósofo también se debería ser spinoziano, entonces nadie puede interesarse por la filosofía si nunca se ha sentido intrigado por la idea de tal conmensurabilidad o de una herramienta maestra. La imaginación de uno no se verá atraída por la figura de Sócrates ni por la de Spinoza a menos que se esté fascinado por la posibilidad de tal conmensuración. Hay un montón de gente que no está fascinada por esa posibilidad, y cuya imaginación no está tan atraída. Los pragmatistas creen que eso no es motivo de reprobación —que una falta de interés en la filosofía no es un vicio. En el sentido en que uno debe ser un spinoziano en orden para filosofar, la filosofía no es una preocupación humana universal, ni tampoco debería serlo.

No todos tienen el deber de tener interés en la discusión entre Platón y Demócrito o entre metafísicos y pragmatistas más de lo que es obligatorio preocuparse por las diferencias entre catolicismo y calvinismo, o entre cristianos y no cristianos. Como dijo William James, para ciertas personas el cristianismo no es una opción forzada o de vida, no es algo en lo que necesitan pensar. Lo mismo vale para la filosofía.

Como ven los pragmatistas la cuestión, a alguien que tiene poco o ningún interés en preguntas religiosas o filosóficas no se le debería decir que tiene un deber de buscar respuestas a esas preguntas, o un deber de justificar su falta de interés a otros. Antes de la Ilustración se nos decía que teníamos deberes con Dios. La Ilustración nos dijo que también teníamos deberes con la Razón. Pero los pragmatistas creen que nuestros únicos deberes son con nosotros mismos y con otros seres humanos. Sócrates, Spinoza y Hume son figuras heroicas porque desempeñaron ambos deberes excepcionalmente bien.

## REFERENCIAS

- Nietzsche, F. (1999). Friedrich Nietzsche a Franz Overbeck. En Jacobo Muñoz (ed.), *Epistolario*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Nacional.
- Spinoza, B. (1997). *Tratado teológico-político*. Barcelona: Ediciones Altaya.