

Sánchez-Prado Olivares, M. (2019). Lugares comunes: Análisis de la influencia de Francisco de Quevedo y el Barroco español en la obra de Baruch Spinoza. *Círculo Spinoziano*. 2(1), 56-69.

Mario Sánchez-Prado Olivares

LUGARES COMUNES:

ANÁLISIS DE LA INFLUENCIA DE FRANCISCO DE QUEVEDO Y EL BARROCO ESPAÑOL EN LA OBRA DE BARUCH SPINOZA

Resumen: El presente artículo, “Lugares Comunes”, tiene como objetivo analizar los planteamientos filosóficos de Francisco de Quevedo y Baruch Spinoza, con el fin de demostrar una posible influencia de Quevedo hacia Spinoza. Para comenzar desarrollaré un concepto acuñado en 1927 por Carl Gebhardt, *espíritu barroco*. Una vez establecido una delimitación conceptual, analizaré los diferentes planteamientos filosóficos dentro de las obras *El mundo por dentro* de Quevedo y la *Ética* de Spinoza. Para ello, primero estudiaré qué entiende Quevedo por sueños y si esta novedosa forma de ensayo está ligada a su filosofía. En segundo lugar, desarrollaré las ideas de mundo o sustancia, temporalidad, conocimiento y sujeto en ambos autores. Finalizando con los puntos en común de ambos planteamientos filosóficos a modo de conclusión.

Palabras clave: Spinoza, Quevedo, espíritu barroco, temporalidad, sustancia.

Abstract: “Common Places” is an article with the aim of analyzing the philosophical approach in Francisco de Quevedo y Baruch Spinoza to show the possible influence that Quevedo has in Spinoza. To begin, I will develop a concept coined in 1927 by Carl Gebhardt, baroque spirit. After stablishing and defining the concept, I will analyze the different philosophical proposals in the works *El mundo por dentro* by Quevedo and the *Ethics* by Spinoza. In this way, I will firstly study Quevedo’s understanding of dreams and if this new form of essay is tied to his philosophy. Secondly, I will develop the ideas of world or substance, temporary nature, knowledge and subject in both authors. To conclude, I will analyze the common points in both philosophical proposals.

Key Words: Spinoza, Quevedo, baroque spirit, temporary nature, substance

Las transformaciones dentro de la Historia no se producen de forma radical. Si hacemos un estudio detallado, vemos cambios graduales que no atienden a ningún fin preestablecido fuera de instancias humanas, sino a un conjunto de necesidades que en su desarrollo se han ido enraizando en la vida cotidiana. El paso del Renacimiento al Barroco es una de estas transformaciones, donde podemos encontrar elementos que obedecen a lógicas renacentistas y otros a lógicas barrocas. El resurgimiento del

estoicismo, y más concretamente de Séneca de la mano de Justo Lipsio, es un claro ejemplo. Filólogo y humanista flamenco, fue uno de los primeros en estudiar y comparar las diferentes escuelas helenísticas y afirmar que el estoicismo no solo no se opone al cristianismo, sino que supone una preparación excelente. Así vemos como Séneca nos sirve de puente entre dos épocas, viendo como esas transformaciones se producen de una forma gradual.

Sin embargo, debemos de ser conscientes que al hablar de transformaciones de época ha de haber elementos novedosos con respecto a la anterior. Mientras que en el Renacimiento hablamos de una filosofía de lo finito, en el Barroco nos encontramos con una filosofía de lo infinito, dividida en tres categorías: informa, sustancialidad o mundo y potencialidad (Gebhardt, 1929, p. 323). La categoría informa hace referencia a una negación de los límites. En la estética renacentista apreciamos un arte eminentemente escultórico, donde los espacios brotan de los cuerpos y quedan limitados a ellos. En el Barroco la escultura se hace en un sentido pictórico, al entenderse como el mejor vehículo con el que despertar la ilusión de lo infinito. Desde la categoría sustancialidad entendemos un mundo compuesto por una pluralidad de partes, las cuales no atienden a ningún armónico preestablecido que deba ser descubierto. Es un mundo infinito atravesado por la distinción de esencia y apariencia desde donde debemos partir para poder alcanzar el verdadero conocimiento. Y la tercera categoría indica que el mundo solo puede aparecerse potencialmente, pues si se manifestase de forma actual perdería toda condición de infinitud.

Otra plasmación del cambio de pensamiento en el siglo XVII es el abandono de los fundamentos estéticos renacentistas. El Renacimiento destaca por una interpretación fiel de la realidad a través de una teoría del arte basada en el principio clásico de mimesis. En el Barroco, sin embargo, el arte es entendido como una artificialidad consciente basada en una teoría de la representación autónoma de la cosa representada, teniendo la capacidad de producir efectos sensibles, tanto afectivos como cognoscitivos, donde se potencializa la visión infinita del mundo. Se produce de este modo un distanciamiento entre lo representado y la obra de arte, provocando un doble efecto: una manifestación del objeto mediada y no en sí y un sujeto que no es pasivo frente al conocimiento de la realidad a través del arte, sino con un papel activo. “L’enjeu du dispositif de représentation est toujours double: sujet/objet” (Ansaldi, 2001, p. 22). Y el engaño se convierte en uno de los elementos centrales dentro del pensamiento barroco, pues

consigue un “ocultamiento” del objeto. La vida no es más que engaño, calle Mayor del mundo, y se necesitan una serie de herramientas para poder enfrentarse al mundo y actuar de la forma más precisa, tanto en la vida como en la política.

Otro elemento de ruptura es la concepción teatral de la realidad, ya sea como manifestación artística o como manifestación pública, distinguiéndose a su vez en los niveles civiles y religiosos. El mundo como teatro tiene un carácter transitorio. El papel asignado a cada individuo, con el que goza o sufre, es relativo. De modo que, si hoy gozas, mañana puede que sufras. Las apariencias, por tanto, adquieren un valor ontológico porque el mundo se muestra como algo equívoco dentro del devenir. Y ese continuo descentrado da lugar a la apertura hacia el infinito a través de la función alegórica. Hay un imaginario donde prevalece la idea de movimiento y simulación. “Con todas estas implicaciones, el tópico del “gran teatro del mundo” se convierte en el resorte de mayor eficacia inmovilista: no hay porqué levantarse en protesta por la suerte que a uno le haya tocado, no hay porqué luchar violentamente por cambiar posiciones asignadas a los individuos, ya que de suyo, en el orden dramático (no geométrico, al modo de una órbita o ciclo) está asegurado la rápida sucesión de los cambios” (Maravall, 1981, p. 320).

Y de ahí que dentro de la cultura barroca se produzca una gran fascinación por lo pictórico, en detrimento de lo real, produciendo una desvalorización de numerosos artículos antes indispensables en toda colección, como pueden ser curiosidades naturales, rarezas etnográficas, etc. Ello desemboca en un interés por acumular cuadros sobre estos objetos, es decir, hay una acumulación de capital mimético. Se trata de una nueva forma de apropiación de la realidad: los objetos mismos son sustituidos por cuadros que versan sobre esos objetos. Y la nueva forma de coleccionismo provoca una paulatina pérdida del anclaje con la realidad, desembocando en un ensimismamiento de la densidad ontológica de las cosas hasta volverlas, de alguna forma, ilusorias, aparentes. El mundo deja de ser real y pasa ser una mera representación.

La consecuencia principal de este nuevo enfoque ontológico es un distanciamiento de las imágenes con respecto del mundo de las cosas mismas. Produciendo un desarrollo de las formas de expresión visual diseñadas para explorar el cada vez más frágil vínculo entre el plano de lo real y el plano de lo aparente. Es decir, hay una mayor pérdida de confianza en los sentidos, alimentada por el amplísimo elenco de estrategias para revelar su falibilidad. El mundo se ve como algo débil, necesitado de

grandes alegorías para amplificar y exaltar su verdad. Así, de una forma muy resumida, vemos lo que en 1927 Carl Gebhart denominó *espíritu del barroco* (Gebhardt, 1929).

1. El sueño como vehículo de ideas

El sueño en la literatura barroca es fruto de una actividad cognoscitiva que se presenta como la plasmación literaria de la apariencia instalada en la vida cotidiana, debido a la tesis de que la vida, como el sueño, es una forma más de apariencia dentro del devenir del mundo. Es decir, la realidad no es más que una ficción funcional, donde las escenas fundan un poder a partir del cual el sujeto no es más que un soporte y, al mismo tiempo, nada queda fuera de esa ficción. Sus contenidos son atravesados por la actividad racional del sujeto soñador, siempre en perspectiva con la realidad, al entenderse que bajo las funciones escénicas se da la permanencia del devenir, produciendo en el horizonte la potencialidad de llegar a comprenderlo a través de la actividad racional del sujeto soñador y su capacidad para actuar. El sueño escapa a la locura. Mientras que la locura es la demostración fehaciente de una comprensión errónea de la realidad al creerse que la mera experiencia nos otorga conocimiento, el sueño “halla su sentido de su presente y de su futuro sujetando su libertad a las necesidades del mundo” (Ortega, 2014, p. 46). La experiencia onírica permite relacionar verdad y apariencia en el devenir constante del mundo, manteniendo la dualidad latente de la mentalidad barroca.

El autor que escribe un sueño no exige que se acepte el relato por su propia autoridad ni de la que quien se lo comunica, ni tan siquiera exige que se tenga por auténtica la ensoñación. Lo que relata tiene que ser aceptado por la propia fuerza persuasiva que produce lo representado porque el sueño es el portador de las significaciones humanas más profundas, poniendo al descubierto la condición originaria del ser humano. Convertir la vida en sueño supone convertir la vida en aquello que es: la confusión de verdad y apariencia, pudiendo ser desenmascarada a través de la actividad racional. Quevedo, con sus *Sueños*, proyecta al lector un mundo onírico lleno de alegorías potencialmente enlazables con la realidad. No de una forma explícita, sino más bien, usando la táctica del velado con la que producir un enmascaramiento del mundo desde donde el lector tiene que partir. De este modo, no escribe simplemente un relato literario, sino más bien un tratado moral en el que debe deducir todas las consecuencias morales latentes y convirtiendo la expresión literaria onírica en el mejor

elemento con el que desplegar la potencialidad del mundo porque el sueño no es más que una instancia mudable y cambiante en la que las cosas son apariencias.

2. La temporalidad en Quevedo y Spinoza

Al comenzar *El mundo por de dentro* Quevedo nos presenta un escenario lo más amplio posible, formado por multitud de personajes y lugares. Es un mundo “mesón”, donde en el ir y venir de las gentes que se reúnen en un breve espacio temporal forman una imagen que desarrolla la idea de una existencia atravesada por mentiras y engaños. Un mundo en constante cambio. Es decir, atravesado por el movimiento: “es nuestro deseo siempre peregrino en las cosas desta vida, y así con vana solicitud, anda de unas en otras, sin saber hallar patria ni descanso” (Quevedo, 1973, p. 17). El movimiento es el elemento a partir del cual se enlazan las demás ideas que se desarrollan en los *Sueños*: nociones de cambio, mudanza, variedad, caducidad, restauración, transformación, circunstancia, ocasión, etc. El movimiento, de este modo, es una especie de fundamento donde todo elemento del relato se encuentra inmerso de una manera u otra, llegando a determinarlo a través de sus propias acciones o por las acciones de los demás.

La mudanza, como consecuencia lógica, es otra de las tesis en las que se sustenta el pensamiento quevediano, tanto a nivel individual como de conjunto. Todo muda, las cosas, los seres humanos, sus pasiones y caracteres, sus obras. El ser humano es un transeúnte entre los modos de lo real cambiante y movedizo. Y tiene el deber de abordar un estudio para saber qué es lo que permuta y qué es lo que permanece. No hay un instante del que se pueda decir con total seguridad que eso es así porque todo escapa, quedando Quevedo en una búsqueda de lo que permanece para deducir leyes que puedan ser utilizadas en la comprensión del mundo.

Heráclito decía que nunca nos bañamos en el mismo río, pero sí que nos bañamos dos veces en agua. El elemento que permanece es el agua. En Quevedo el denominador común es el tiempo, pues todo en él permanece y se corrompe. “Todo lo piensa en relación a él” (Maravall, 1981, p. 384). La temporalidad le permite entrar de lleno en el proceso dinámico de las transformaciones anteriormente mencionadas. Las imágenes que en el mundo se suceden responden a la conciencia de un paso ininterrumpido, aniquilador de las cosas. Pero a su vez no deja de ser una fuente de verdad y fecundidad. Sin embargo, al entender que su abordaje completo es imposible, nos revela una serie

de circunstancias que conforman el conjunto de relatos *Sueños*. Es decir, no es posible enfrentarse a la inmensidad de la temporalidad, a no ser que sea de una forma parcelaria o circunscrita a determinados aspectos de la vida cotidiana. Entendemos así la causa por la que los *Sueños* son como pequeños cuadros, viéndose en *El mundo por de dentro* cuando solo se mueve por la calle de la Hipocresía.

Spinoza, a tenor de lo explicado, se encuentra en un posicionamiento bastante parecido. En el libro I de su *Ética* llama Dios al conjunto originario de todas las posibilidades, es decir, se trata de una sustancia infinitamente determinativa. Sin embargo, afirmar que lo originario es lo infinito equivale a afirmar que no hay propiamente una idea originaria. Dios no puede ser más que autogénesis, pues precisamente al no estar determinado su contenido, como sucede en un modo a través de su causa eficiente, de ello se dice que no hay contenido u orden concreto. Hay una radical indeterminación horizontal. La *causa sui* supone una universalización que permite una nueva concepción del fundamento de la realidad misma al poder desplegarse sin restricciones toda su potencialidad. Dios puede actuar no solo como causa emanativa, sino también permanece en él todo lo producido. El mundo está en Dios y Dios está en el mundo.

Solo puede existir una sola sustancia absolutamente infinita que posea todos los atributos y sus productos sean los modos de ser. Todo pasa por un plano “fijo” que permite la total movilidad. Es fundamentos sí, pero un fundamento en devenir del que emerge la potencialidad. La sustancia es una realidad inagotablemente productora y multiplicadora. Es el concepto griego de *physis*. Su potencialidad se despliega a través de un entramado determinativo que obliga a definir cualquier existente como una composición determinativa interna de la sustancia, tal y como viene expresado en la proposición veintiocho de la parte primera: “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito” (Spinoza, 2014, p. 97).

El ser es la sustancia absolutamente infinita y no hay otra cosa que lo pueda ser pues ella es única. Univocidad de la sustancia y, por tanto, univocidad del ser. Además del ser en cuanto ser, hay otro nivel sobre el cual el ser se dice: el ente, el existente, el

modo de ser. El ser se dice de lo que es, por eso el ente no es una sustancia o un atributo, puesto que la sustancia es el ser y los atributos los elementos del ser. “Si hay univocidad del ser, si es lo uno lo que depende del ser y no el ser lo que depende del uno; si no hay más que el ser y aquello de lo cual el ser se dice; y si aquello de lo cual el ser se dice, lo contiene desde el punto de vista de la inmanencia” (Deleuze, 2008, pp. 44-45).

De la sustancia infinitamente determinativa, como elemento del que hemos afirmado que brota toda potencialidad, podemos afirmar que tiene un aspecto más del que Spinoza no habla, pero se encuentra latente: el tiempo. Sin embargo, no debemos entender esa temporalidad de un modo netamente moderno, es decir, una temporalidad radicalmente separada de las cosas o como que la sustancia se reduce a temporalidad. Sino que se trata de una temporalidad inherente a las cosas. Una temporalidad como despliegue de los modos de ser que se da en la red infinitamente determinativa. Los modos de ser dan como resultado el orden temporal. El tiempo se da en y a partir de las cosas. De este modo nos encontramos con el mismo fundamento ontológico en el que se mueven Quevedo y Spinoza: la temporalidad inherente al propio mundo.

3. La construcción del sujeto

Una vez establecidos los elementos del mundo tanto en Quevedo como en Spinoza, tenemos que establecer cómo los existentes se relacionan. Para Quevedo todo ser humano nace ignorante y si algo supiera, deber ser sospechado. Y la única forma de avanzar en el conocimiento es dudar de todo conocimiento anterior. También hay personas que no saben nada, pero estudian para saber. Tienen buen deseo, pero mala actividad porque solo van a aprender cómo de ignorantes son ante la verdad. Luego hay otro tipo de personas que ni saben ni estudian, pero creen saberse sabios. Quevedo dirá que a ellos hay que envidiarlos por su ocio y satisfacción, pero “llorarles el seso” (Quevedo, 1973, p. 14). Se encuentran a su vez los que dicen no saber nada porque piensan que saben algo de verdad, es decir, aquellos que no dicen lo que saben para ocultar su ignorancia. Y por último está el grupo en el que se halla Quevedo, los peores, los que “no saben nada ni quieren saber nada ni creen que se sepa nada, y dicen de todos que no saben nada y todos dicen dellos lo mismo y nadie miente” (Quevedo, 1973, pp. 14-15). Es decir, al inicio de *El mundo por de dentro* encontramos un escepticismo metódico con el que comenzar a pensar. Pues no es que Quevedo niegue el

conocimiento, sino que niega el conocimiento del mundo de una forma preliminar, ya que a lo largo del sueño se verá cómo se va alcanzando.

Para Spinoza todo ser humano piensa (Spinoza, 2014, p. 127). Pensar no quiere decir que se piense adecuadamente o inadecuadamente o se tengan conocimientos previos. Nada de eso. Tan solo que piensa, que tiene capacidad intelectual. Pero esta afirmación se encuentra dentro de la axiomática y no ha sido inferido el pensamiento humano del atributo Pensamiento, por lo que nos está queriendo decir claramente que el pensamiento humano es una dimensión del Pensamiento que merece una singular consideración, “apuntando a que, en definitiva, la bipartición “Extensión/Pensamiento” solapa una tripartición “Extensión-Pensamiento humano-Pensamiento en Dios” (Spinoza, 2014, pp. 127-128). Pero ello no quiere decir que el ser humano por pensar tenga un papel eminentemente primordial dentro de la Naturaleza. Para Spinoza el ser humano es un modo de ser más dentro de los modos de ser hallándose al mismo nivel que estos y, por tanto, no nos encontramos con un mundo organizado vertical, sino horizontalmente. Y a su vez, igual que en Quevedo, el ser humano es ignorante y depende de su propia virtud para llegar a alcanzar conocimientos.

“Es nuestro deseo siempre peregrino en las cosas desta vida, y así, como vana solicitud, anda de unas en otras sin saber hallar patria ni descanso” (Quevedo, 1973, p. 17). Quevedo con ello nos quiere decir, nada más comenzar propiamente el sueño, que el ser humano está constituido por el deseo, o, mejor dicho: la esencia del ser humano es el deseo. Y es que, al ser operante en el mundo, se encuentra inmerso en su propio devenir, alimentándose de la propia variedad de deseos que se producen en el tiempo. Pero una vez el deseo se vuelve consciente “tiene por ejercicio el apetito y éste nace de la ignorancia de las cosas” (Quevedo, 1973, p. 17). Así el apetito es la inconsciencia que nace de la ignorancia frente al mundo, pero en el mismo momento en que se vuelve consciente la propia ignorancia, pasa a ser deseo. El cual, como todo componente del mundo, se da inmerso en el devenir mismo del mundo.

El deseo en Spinoza es “la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinado a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (Spinoza, 2014, p. 261). Para entender en su conjunto y complejidad lo que supone tal definición, debemos ver a qué se refiere cuando habla de afecto: “las afecciones del cuerpo, por las cuales aumente o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia a obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”

(Spinoza, 2014, p. 200). Dios, como red infinita de determinaciones causales, determina cualquier existe a obrar de una forma u otra, de lo cual el ser humano no es una excepción. Sin embargo, no quiere decir que el ser humano se pueda reducir a una mera construcción a partir del deseo. Sino que todo modo de ser tiene lo que Spinoza llama *conatus*: esfuerzo por perseverar en su ser (Spinoza, 2014, p. 209).

Un animal cualquiera, en el momento que en su hábitat no hay agua o comida, intentará por todos los medios posibles la consecución de tal fin simplemente por pura supervivencia. Ello no quiere decir que el animal piense, simplemente su *conatus* le llevará a mantener su existencia. El ser humano, sin embargo, es más complejo de lo explicado sobre los animales. El ser humano tiende a fines, pero esos fines, *grosso modo*, los podemos catalogar de dos formas diferentes: conscientes y no-conscientes. Un ejemplo de deseo inconsciente pueden ser las aspiraciones o pautas de comportamiento a través de las cuales se construyen las diferentes formas de socialización barrocas con el fin de alcanzar una cristalización en las mentes de las gentes, posibilitando el apoyo a una determinada forma de organización social y, de ahí, a una forma de reproducción del sistema. En el momento en que una sola persona se da cuenta, ese sistema de espejos desde el cual se ha construido el deseo del pueblo, se vuelve consciente y, dependiendo de su capacidad de actuación o virtud, podrá intervenir en él manteniéndolo o destruyéndolo.

4. Esencia y apariencia

Dentro del Barroco, los existentes no aparecen tal y como son, sino que el mundo se entiende atravesado por la esencia y la apariencia. Un mundo mudable y cambiante es un mundo fenoménico en el que las cosas son apariencias. La realidad está constituida como una contraposición entre apariencia/sustancia o manera de ser/ser. La apariencia es el modo a partir del cual las cosas se muestran en la experiencia. Apariencia o manera de ser son la forma en la que se muestra el mundo, respecto del cual nuestra relación es conocerlo y actuar. Ello no quiere decir que experimentemos la realidad de una forma errónea, sino que partiendo de la tesis del mundo como continuo devenir, lo que nos va a aparecer es que todo se encuentra sujeto a la corruptibilidad del tiempo. La apariencia es el elemento ontológico que se deriva de la temporalidad, sin tiempo no habría apariencia.

La forma desde la cual Quevedo abandona el mundo de la apariencia es a través de la figura del Desengaño, “un viejo venerable en sus canas, maltratado, roto por mil partes el vestido y pisado. No por eso ridículo: antes severo y digno de respeto” (Quevedo, 1973, pp. 18-19). Es la viva imagen del sabio barroco: un hombre mayor, canoso y no muy bien vestido, tal y como Rembrandt nos lo presentará años más tarde en su famoso cuadro *Filósofo meditando*. Quevedo de este modo nos quiere decir que la verdad no se encuentra en lo que aparenta ser bello o estéticamente aceptado socialmente, sino que la sabiduría se encuentra en el momento más inesperado de la vida. Y ese hombre le enseñara lo que “no alcanzas a vez” (Quevedo, 1973, p. 21) a saber: la dicotomía esencia/apariencia. Representando el Desengaño la figura desde la cual salir del escepticismo metódico donde se instaló al inicio del sueño.

Quevedo es un peregrino en el ser, es un peregrino dentro de un mundo movedizo y cambiante. El Desengaño, por tanto, representa el elemento a partir del cual poder aprender lo que verdaderamente es la realidad y así poder adaptarse mejor a ella. No es que la realidad esté falseada, sino que entender la realidad como apariencia supone entenderla de una forma verdadera para poder dirigir nuestra acción de una forma precisa. Así se encuentra estructurado el mundo y es como lo debemos entender, pues inventarnos otras formas para su comprensión supone proyectar ideas falsas en el mundo, siendo un delirio. Y por todo lo dicho podemos afirmar que el Desengaño es el segundo género de conocimiento para Spinoza porque es el hecho de tener “nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas” (Spinoza, 2014, p. 174).

Hay tres géneros de conocimiento para Spinoza. El primero corresponde a un conocimiento a partir de una experiencia vaga de la realidad a través de la opinión o la imaginación, lo cual nos lleva a una serie de ideas inadecuadas y confusas. Debido a no otorgar ningún elemento desde el cual discernir lo que es falso de lo que es verdadero, supone ser la causa de falsedad. El segundo género corresponde al conocimiento a través de la razón, el cual sí que nos otorga criterio de verdad. Este género de conocimiento nos permite considerar las cosas no como contingentes, sino como necesarias (Spinoza, 2014, p. 178). En él hay una cierta aprehensión de lo que es verdaderamente el funcionamiento de la sustancia ya que en su comprensión correcta se entiende como son y no como deberían podría haber sido. Es decir, todo lo producido en esa infinita red de determinaciones es algo radicalmente necesario, pues si hubiera tenido que ser de otra forma se hubiera dado. No hay espacio para lo aleatorio porque lo que llamamos

azar no es más que un desconocimiento de las causas y los efectos que se dan dentro de la red, determinando a obrar y existir de una forma concreta. Y es también el conocimiento del sabio, el conocimiento de las cosas tal y como son desde el cual poder alcanzar la un verdadero conocimiento del mundo y conseguir una actuación lo más auto-determinativa como comprensión de las determinaciones en las que estoy inserto, tal y como viene explicitado en el final de *El mundo por de dentro* afirmando el Desengaño que “trabajo tienes, si con cada cosa haces esto” (Quevedo, 1973, p. 45) El tercer género de conocimiento es el conocimiento a partir del *intellectus* que “progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (Spinoza, 2014, p. 174). Pero este conocimiento no está al alcance de muchos, sino más bien al alcance de poco pues “todo lo excelso es tan difícil como raro” (Spinoza, 2014, p. 417).

5. Conclusión

La obra de Quevedo y el pensamiento del Barroco español en la obra de Spinoza produce una influencia, pues como sabemos por su biblioteca tenía tres ediciones de sus obras, a saber: *Obras*, *Poesía* y *Obra devota La Cuna*. Es decir, podemos establecer una conexión, a tenor también de que pensadores como Vidal Peña afirman: “entre sus lecturas, junto a las obras de la filosofía judía medieval (española a vez también: Maimónides), figuran las de Cervantes, Góngora, Quevedo...” (Spinoza, 2014, p. 27) Sin embargo, hablar de influencia no es referirnos a una influencia directa que se pueda apreciar claramente en sus escritos, sino más bien a una influencia que podríamos denominar velada, en la que se aprecian puntos en común entre ambos pensadores.

Como hemos afirmado en la introducción, el Barroco se caracteriza por ser una filosofía de lo infinito, en el que se dan tres categorías vertebradoras: informa, sustancialidad y potencialidad. No hay límites en el mundo, sino que esos límites son prefijados por los propios sujetos en el estudio de una determinada problemática. Es por ello que Quevedo no haga un abordaje total de la realidad, sino que haga un parcelamiento de la misma con el fin de conseguir un estudio lo más riguroso posible. Esa misma mentalidad nos la encontramos en Spinoza al comenzar su libro II de la *Ética*, donde nos dice que una vez explicado aquellas cuestiones referidas a Dios en

general, debemos abordar un conocimiento parcelado a través de los atributos Extensión y Pensamiento. Pues abordar un estudio de ese calibre es una cuestión absurda porque es abordado por seres finitos y no seres infinitos, los cuales sí que están en disposición de comprender la infinitud de las cosas.

Dentro de la categoría sustancia o mundo nos encontramos con un denominador común latente en ambos pensadores: el mundo como temporalidad. Quevedo entiendo que todo está sumergido en un movimiento constante que desemboca en la corrupción. El movimiento es la tesis desde la cual desplegar las ideas de mudanza, cambio, caducidad, circunstancia, etc. Es decir, cualquier existente que se halle bajo el movimiento, sucumbirá a una de las tesis derivadas de éste. Pero lo que se encuentra debajo es un especial tratamiento de la temporalidad. El tiempo es el fundamento de la corruptibilidad, ya sea de un existente cualquiera a una forma de gobierno determinada. Él es el proceso mediante el cual se suceden las constantes transformaciones en las que estamos sumergidos. Pero, no deja de ser un elemento de fecundidad. En Spinoza, al comienzo de su *Ética* nos habla de Dios o la Naturaleza, es decir, de una sustancia infinitamente determinativa que posee todos los atributos y modos de ser. Es un fundamente que produce devenir del que emerge todo existente. Pero posee otro aspecto más del que no habla, pues al entender de esta forma el tiempo llegamos a comprender cómo se dan los existentes en la sustancia, pudiendo alcanzar el conocimiento de la sustancia misma. Sin olvidar que, para ambos autores, no estamos hablado de un tiempo separado de las cosas, sino de una temporalidad inherente a ella. No hay ningún tipo de pérdida de experiencia.

La tercera categoría, potencialidad, va de la mano de las anteriores. Ello se debe a que la temporalidad tiene una faceta de fecundidad pues si todo fuese en acto, se perdería toda condición de infinitud. En Quevedo esa potencialidad va unida a la noción de sueño, desde la cual desplegar una instancia mudable y cambiante de los existentes. Y es captada a través de la noción de alegoría, la cual permite la proyección de cuestiones de ámbito moral al lector. Pero no de una forma explícita, sino velada, pues hemos dicho que no hay una comprensión de la realidad en acto. En Spinoza, la potencialidad es manifestada en el propio comienzo de la *Ética*. La noción de *causa sui* permite un tratamiento del fundamento de la realidad desde un despliegue sin restricciones. Al solo poder existir una sustancia, todo es concebido desde un plano *fijo* que permite la

movilidad, y por ende la potencialidad. Es el fundamento del emerger inagotable de cualquier existente, siendo muy parecido al concepto griego de *physis*.

Otro rasgo del espíritu barroco en ambos autores lo encontramos en su tratamiento de la apariencia. El engaño o apariencia está en la base de la ontología, lo cual es producido por la propia corruptibilidad a la que está sujeto cualquier existente. Para Quevedo, el ser humano es un peregrino en los modos del ser. Todo de lo que tiene experiencia produce engaño. Ello no quiere decir que la realidad sea incorrecta, sino que es su forma de manifestarse. De este modo el autor hace una severa crítica de cualquier persona que albergue un ápice de conocimiento y se coloca en un escepticismo metódico como primer paso a alcanzar el conocimiento. El elemento desde el cual poder salir del engaño es a través de la figura del Desengaño. Le enseña a como ver la realidad, viéndose en los numerosos ejemplos que expone en su paseo por la calle mayor del mundo: la hipocresía. Spinoza, sin embargo, no comienza instalándose en un escepticismo metódico, pues por su propia forma expositiva no le es necesario. Para él, el conocimiento que lleva al error se alberga en el primer género de conocimiento, pues su herramienta de trabajo es la imaginación o la opinión. El elemento para salir de él es el amor hacia Dios, marcándonos el camino para alcanzar el género segundo, a través de la razón como la figura del Desengaño para Quevedo, y el tercero, marcado por el *intellectus*, el cual nos permite conocer la sustancia tal cual es.

Otro lugar común es la tesis del mundo como teatro, es decir, un tratamiento de las relaciones humanas como artificiosas. Ambos pensadores entienden que cualquier relación humana de poder no es más que una serie de espejos artificiosa que nos hace tener experiencia que con un tratamiento correcto no lo veríamos. No hay una relación directa con Pascal, pues Quevedo no lo leyó por cuestiones temporales, y Spinoza no se sabe si le llegaría algo de su pensamiento a través de una tercera persona, pero es una idea vertebradora del barroco la que plasma Pascal en sus *Tres discursos acerca de la condición de los grandes*: “nada me obliga, por el solo hecho de que seáis duque, a tener que estimaros; pero, sí es menester que os salude” (Pascal, 2010, p. 69). Es decir, la posición de poder en la que se encuentre cualquier sujeto no es un dato que se pueda deducir de la naturaleza, sino que es un mero designio humano, un artificio. Así, la relación en la que se encuentre cualquier sujeto no es más que una relación operativa de fuerza dentro de la red de espejos de la que está constituido el mundo. Ser duque pues, no es más que ser tratado estrictamente como duque. Es decir, dejar que el automatismo de espejos

ficticios funcione a través de cualquier individuo porque aquello que llamamos “duque” o “yo” no es más que la cristalización de las relaciones de poder en las que estamos inmersos.

Por todo lo dicho, podemos apreciar que Quevedo y Spinoza tienen en su pensamiento el espíritu del barroco del que ya nos habló en 1927 Carl Gebhardt en *Rembrandt y Spinoza*.

Referencias

- Ansaldi, S. (2001). *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*. París, Francia: Kime.
- Calvo Ortega, F. (2014). *La razón nunca duerme: sueño y locura en la literatura del Barroco*. Almería, España: Universidad de Almería.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Fernández García, E. (1988), *Potencia y razón en B. Spinoza*. Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid.
- Gebhardt, C. (1929). *Rembrandt y Spinoza*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- Maravall, J. A. (1981). *La cultura del Barroco: Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel
- Pascal, B. (2010). *Discurso acerca de las pasiones del amor y otros opúsculos*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Peña, V. (1974). *El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología spinozista*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- Quevedo, F. (1973). *Los sueños*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Spinoza, B. (2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Tecnos.