

*"Quien tiene un cuerpo apto para
muchas cosas, tiene un alma
cuya mayor parte es eterna"*
(Spinoza, *Etica*, V, 39)



CUADERNOS DE NOMBRES

LAS AVENTURAS DE LA INMANENCIA

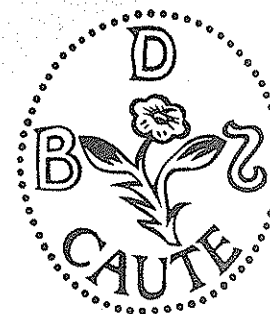
CUADERNOS DE NOMBRES

EA
082
C 961
1
ej. 2

LAS AVENTURAS DE LA INMANENCIA

ENSAYOS SOBRE SPINOZA

Diego Tatián
Sebastián Torres
(editores)



CUADERNOS DE NOMBRES

TRACTATUS
THEOLOGICO-
POLITICUS

Continens

Differtationes aliquot,

Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum
salvâ Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed
eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsaque
Pietate tolli non posse.

Johann: Epist: I. Cap: IV. vers: XIII.

*Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus morat
in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.*



HAMBURGI,
Apud Henricum Künrath. c1610 c1777

Facsimil de la primera edición, 1670

LAS AVENTURAS DE LA INMANENCIA
ENSAYOS SOBRE SPINOZA

Diego Tatián
Sebastián Torres
(editores)

BIBLIOTECA "Elma K. de Estrabou"
Facultad de Filosofía y Humanidades
Facultad de Psicología, UNC

CUADERNOS DE NOMBRES

BIBLIOTECA FAC. FIL. Y HUMAN.
INVENTARIO N° 088070
FECHA 06/11/2015

CANJE / DONACION
 DESTINO Humanidades
 FECHA 06/11/2015

FACULTAD DE FILOSOFIA	
BIBLIOTECA	
Signatura	EA
Topográfica	082
	C 961
	1
N° Inventario	088070

ej. 2

Indice

<i>Prólogo</i>	7
<i>La sociedad de los hombres torcidos,</i> Gregorio Kaminsky	9
<i>Contra Pax: Maquiavelo-Spinoza,</i> Sebastián Torres	19
<i>La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza,</i> Carlos Balzi	41
<i>De la liberación a la libertad: Spinoza vs. La Boétie,</i> Paulina Calderón	51
<i>La irrupción de la escritura en el tiempo,</i> Agustín Volco	61
<i>Apuntes para una teoría de la historia en Baruch Spinoza,</i> Cecilia Abdo Ferez	71
<i>El miedo en el Tratado político,</i> Eugenia Puccio	81
<i>Omni determinatio negatio est.</i> <i>Aproximaciones a una teoría del límite en Spinoza,</i> Ezequiel Ipar	87
<i>Una lectura de Spinoza en clave dialéctica,</i> Ignacio Marcote	105
<i>Otro e Infinito en Spinoza,</i> Patricia Olmo	115
<i>Filosofía como meditación de la vida,</i> Evangelina Arbelo	125

<i>Beatitud. Sobre la potencia del pensamiento,</i> Mariana Gainza	131
<i>El racionalismo disonante. Acerca de las pasiones en Spinoza,</i> Florescia Gómez	137
<i>Una cuestión de interpretación,</i> Martín Cesere	143
<i>La desafección,</i> Diego Fonti	159
<i>La virtud de los impíos. Hacia una interpretación materialista del sistema de la Sustancia,</i> Mariano Pérez Carrasco	177
<i>La eternidad de los peces,</i> Diego Tatián	189
<i>Un libro sobre Spinoza,</i> Horacio González	199

Prólogo

Probablemente haya sido Althusser quien por primera vez en los años '60 invocó el pensamiento de Spinoza para el desbloqueo teórico del marxismo. Desde entonces y hasta los trabajos de Toni Negri, Emilia Giancotti, Etienne Balibar, Marilena Chauí o Miguel Abensour, la actualidad de Spinoza ha cobrado una significación extraordinaria, que lo sitúa como uno de los grandes interlocutores de nuestro tiempo. Quizás una de las razones de su fecundidad sea una ambigüedad o una paradoja de gran productividad política que aloja su pensamiento.

Por una parte encontramos en él una dimensión política en sentido fuerte —la redacción de un *Tratado teológico-político* y un *Tratado político* no es un accidente ni una concesión a la coyuntura sino que responde a las exigencias internas de un programa filosófico estricto—; en virtud de esa dimensión la política, junto a la filosofía, es postulada como una de las grandes vías para la obtención de la vida plena, una vida que alcanza por sus propios medios su expansión mayor y el incremento más extremo de su esencia. Dimensión política que se articula a la tradición realista para innovarla, presta toda su atención al conflicto para elaborar a partir de él una lógica de las potencias —una especie de física libertaria— de gran singularidad.

Por otra parte y con igual relevancia, el pensamiento spinozista ofrece una dimensión impolítica, neohelénica, que enseña la lucidez de la retirada cuando es preciso hacerlo, cuando los tiempos de oscuridad se abaten con todo su poder sobre la vida humana y desmantelan toda resistencia obteniendo el anhelo de ser y hacer con otros.

Deseo de política y prudencia impolítica se articulan aquí en un pensamiento cuyo valor de uso es —al mismo tiempo— tanto revolucionario en sentido fuerte como una guía para construir la vida y la libertad en una situación de tiranía o Imperio, circunstancias en las que la política se halla cancelada. Nadie, en cambio, podrá encontrar nunca un Spinoza reaccionario con el mundo como ha llegado a ser o que prescriba una ruptura desencantada con lo que los hombres hacen o son. Spinoza, pensador del siglo XVII, no piensa nunca como si la partida estuviese ganada o perdida de antemano, no subordina la libertad a principios que la preexisten o a fines que la trascienden. Enseña que ni el mundo ni la comunidad de los hombres van hacia ninguna parte, por lo que la historia está siempre abierta, o a la espera de ser abierta.

La discontinua incorporación de Spinoza a la discusión filosófica en la Argentina ha tenido también una significación política. Tal vez la primera evocación con este tono es un breve y solitario artículo de Gregorio Bermann de principios de los años '30 para la revista *Judaica* —años más tarde, un curioso poema de Alvaro Yunque publicado en la misma revista inscribía a Spinoza en el linaje que desemboca en el socialismo (*Hegel echó a mover tu pensamiento / Engels y Marx le dieron nueva sangre / sabio Spinoza pulidor de lentes / ya te oye el pueblo de Lenin y Stalin*). También en los '30, Carlos Astrada publicó su *Goethe y el panteísmo spinoziano*, tradujo el texto que Max Scheler leyó en Amsterdam al cumplirse trescientos años del nacimiento del filósofo y escribió "Spinoza y su aporte a la metafísica", un ensayo que incluiría finalmente en *El juego metafísico*.

Pero sin lugar a dudas, una estación central en la bizarra deriva argentina de Spinoza será el increíble trabajo en cuatro volúmenes de León Dujovne, publicado por la Universidad de Buenos Aires entre 1941 y 1945 —que sin duda no fueron años cualquiera y en los que la interlocución con Spinoza presentaba una contundente urgencia histórico-política. Hasta hoy, y no obstante haber envejecido en ciertos aspectos, la obra de Dujovne es considerada como el más importante trabajo sobre el autor de la *Ética* en lengua española.

Tampoco podría dejar de mencionarse el más extraordinario documento de spinozismo político —casi un *Tratado teológico-político* argentino— que constituyen los textos de Lisandro de la Torre en su exquisita y demoledora polémica con Monseñor Franceschi —suscitada a partir de su *Intermedio filosófico*, una conferencia en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Aunque Spinoza es mencionado en ellos sólo una vez, la inspiración de cada una de sus páginas es inequívocamente spinozista. El significado de esa disputa no era especulativo ni concernía a cuestiones de erudición filosófica y bíblica; se trataba sobre todo de una colisión entre dos Argentinas —que, a su manera, persisten hasta hoy.

Más recientemente, el interés sobre Spinoza ha cobrado notoria intensidad, y remite a los nombres de Ezequiel de Olaso, Gregorio Kaminsky, Leiser Madanes, Horacio González, Diana Sperling, Eduardo Grüner, Diana Cohen, entre otros.

En el caso del presente volumen, tiene por antecedente inmediato la compilación de trabajos que editó Horacio González —*Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Manantial, Buenos Aires, 1999— y resulta de un encuentro realizado en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Córdoba en noviembre de 2001. Los textos que lo componen constituyen otro testimonio de la vivacidad y el incremento de la investigación sobre Spinoza en la Argentina.

La sociedad de los hombres torcidos

Gregorio Kaminsky
(UBA)

"...el alma no yerra
por el hecho de imaginar"
(*Ética*, II, 17, esc.)

Intelectual se busca

¿En qué, dónde reside la peligrosidad imputada a un intelectual? ¿En el sólo hecho de serlo? ¿En la consistencia de su discurso, la inminencia práctica de sus ideas? ¿Cómo, cuál es la sospechosa correlación que se establece entre autor y pensamiento? ¿Quién, qué es en verdad lo peligroso?

El vasto itinerario de conceptos y concepciones del mundo que la historia de la filosofía dice ser es también un panegírico de persecuciones, segregaciones y excomuniones. Pero, nuevamente, ¿a quien se persigue: al filósofo o a su filosofía? Si se tratara de ésta última, entonces son de esperar consecuencias si se diversifican o devienen creencias. En cambio, si el problema es con el autor, y no con su obra, la cosa es diferente.

Todo cuestionamiento es un acto *ex post*, primero se produce y circula, recién después se convierte en escándalo. Nadie puede recibir críticas por lo que no ha dicho ni escrito, es un dictado del sentido común. No obstante, en el panegírico persecutorio que es la escritura oculta de la historia de la filosofía, esto ha sucedido y de manera aún más escandalosa, incluso criminal. Un modo de equivocar el principio es comenzar por el final: "es muy raro que se comience por una excomunión y una tentativa de asesinato"¹.

Hace pocos años y con la reapertura del Museo Judío de Amsterdam, esa comunidad holandesa abrió sus puertas con una indirecta y parcial rehabilitación de Baruch Spinoza (1632-1677). Indirecta y parcial por la aplicación de un obsoleto instrumento retroactivo: el recurso al "Acta de Igualdad Civil" que data de 1796. Por medio de ese documento público, cada judío pudo gozar de capacidad social para imprimir a su condición aquello que su fuero íntimo le podía dictar. Pero, solamente con este ins-

¹ Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, Paris 1981, p.13 (t/n).

trumento político es imposible restituir al judío de la situación a la que se vio arrojado.

El *Jerem*, la conocida excomunión infligida no por sus adversarios religiosos sino por la misma comunidad a la que pertenecía, todavía persiste. Bajo el poder arrogado de la, aunque también civil, ortodoxia religiosa, es una condena ilevantable en el tiempo humano.

Aunque, al parecer, haya eternidad en el registro del pensamiento, la reposición declarativa de condiciones seculares no alcanza a la más severa de las abjuraciones, la dimensión de 'desaparecido' social-cultural con la que se lo condenó: el anatema judío.

En el tiempo impuro de un siglo, plagado de intolerancias, que forjará al calor de las mismas lo que conocemos como racionalismo moderno, Baruch Spinoza alcanza el estatuto de subjetividad paradigmática con cuerpo nómada, errante. Su vida plegada despliega un itinerario cuya vigencia impacta aún hoy, en estos tiempos plagados también de violencias intolerantes.

En su momento, y en conciencia de la enormidad del acto que ellos mismos configuraban, los Caballeros de Mahamad, Consejo Rector del templo judío de Amsterdam, le asestan una orden de limpieza, una purga de sus venenos espirituales y otra descontaminación por el peligro de contagio de pureza.

Dicen, "de malignas opiniones, horribles herejías... abominables acciones...". Mediante el *Jerem* creen protegerse de todas sus peligrosidades ingénitas. Con el *Jerem*, recurso al peor de los anatemas, con el mágico procedimiento discursivo sometedor y con una hipócrita genuflexión ante la trascendencia omnipotente.

¿Prohibieron con ello el devenir acto de la obra que aún no había escrito? Quisieron, y no pudieron limpiarlo, expurgarlo, descontaminarlo mediante "una maldición eterna..., de día y de noche..., en su reposo y en su vigilia...". Nada de metáforas, lanzaban sus vilipendios al pensamiento y la acción, incluso a sus malas costumbres y también a los sueños. A la peligrosidad de aquello que insiste aun cuando se lo suprime.

Enemigo para su propio grupo, ¿qué es lo tan dañino que poseía el marrano para su propia comunidad? ¿Su amistad con líderes republicanos o los vínculos con grupos heterodoxos de la época? ¿Sus ideas aún no escritas, todavía no pensadas?

Con o sin anatema, en el almidonado mundo civilizado o en el bárbaro territorio de las pasiones, las ideas no se pueden matar. Ello es tan

cierto, como cierto es que aquellos que se propusieron imponer su pensamiento a los demás han tenido que sojuzgar no sólo ideas sino la vida misma de quienes las producen y difunden. No basta con 'tener' ideas porque lo realmente temible es 'ser' la subjetividad que las forja. Allí estarán los holocaustos para ofrecer su testimonio.

Mambos pasados, responsos presentes

¿Quién es Spinoza? ¿Un ingenuo apologista de las tonterías humanas? ¿El analista de la desviación de esas tontas conductas? Actos desviados, desvariados, que produjeron la mejor o peor de las prisiones: la cárcel en la propia subjetividad. Mundos reclusos por los que cada quien queda prisionero de sí, de su razón interferida y de sus convicciones, como si ellas no fueran propias.

Ser 'spinoziano o spinozista' no constituyó en su tiempo una adscripción teórica o filosófica como puede serlo hoy. Se configuró en el mote peyorativo y persecutorio de una presunta ideología atea, ajena a las tradiciones políticas y culturales existentes en la época y que el consejo de religiosos custodiaba como propias. Todo a pesar de que a ellos mismos —los judíos— sus magros derechos civiles (humanos) les serían concedidos recién ciento cincuenta años después.

Se encontraban ante un futuro ser sin arreglo, siquiera póstumo. Especie de narcotraficante del cartel del cuerpo, contrabandista de lo imaginario y analista de la máquina de trastocamiento de las libertades sojuzgadas por el poder de las jerarquías.

El argumento de la pureza racional del ser se adueñó de toda una época, todo un tiempo, una concepción del mundo. De la pureza de la razón a la del ser —la piel, la sangre— hay un solo paso que reside en el propio cuerpo.

Se dice, se insiste en que su peligro radica en que se posesiona de lo irracional humano. Lo acusan de ser un agitador de las antecámaras de lo irracional; irracionalidad que, sin embargo, no es locura sino territorio existencial no desposeído de sus fuerzas genuinas, el tan temido 'infierno'.

¿Habría sido el *Jerem* un acto de profilaxis intelectual prospectiva? Con ideas anticipantes pero definitivas; con economía de palabras y abundancia de sentido dará, en el *Tratado teológico Político*, su sentencia, su veredicto social y político fundamental: "Los hombres luchan por su esclavitud como si fuera su libertad".

La proscripción por virtual peligrosidad es un modo de curarse en salud poniendo a remojar las barbas sospechosas. Tiempos recurrentes y nexos indelebles. "De tiempo en tiempo alguna voz pide que se revoque la excomunión de Spinoza"².

Lo intentan en 1925, en la cima del Monte Scopus; otro tanto, y bajo iniciativas del Primer Ministro Ben-Gurión, en la década de los cincuenta. Hasta en la actualidad, cuando el Gran Rabino de Israel Haleví Herzog debió formular una argucia legal para que se pudieran leer sus libros que aún son silenciados porque parecen guardar cierta aureola, infecciosa, de peligrosidad.

Se comprueba, pues, que la excomunión religiosa había sido —es— una proscripción de actos, de ideas. A estas alturas de los acontecimientos, para que sus libros puedan circular libremente (sin peligros) entre los estudiantes, en la Universidad Hebrea de Jerusalén necesitan reclamar que "su figura es fundamental para el pensamiento contemporáneo sobre la compleja realidad y la subsistencia del judaísmo" (ibid.).

Pero hoy, como antes, se padecen otras excomuniones; tal vez la peor de las muertes en la vida misma: la privatización neoliberal de la existencia laboral, social, cultural.

El portero del infierno

Aquellos que lo anatemizaron sabían perfectamente lo que hacían y a quién infligían el anatema. Perpetraban el acto de horror en la más grave y más profunda de las dimensiones: un atentado ontológico. Atentado al ser por intermedio de la peor de las sanciones del texto bíblico: "Maldito...".

Perpetradores que sabían a la perfección lo que hacían. No se trata entonces de una persecución entre otras porque comprendían acabadamente la perseverancia —peligrosidad— de ese pensamiento, mas allá de su tiempo y de su persona.

Y el filósofo rechaza toda acusación no solamente por la vía del absurdo sino por la vía ontológica que es por donde lo atacan. Les señala que en los hombres no puede haber desposesión completa porque nada hay en ellos —en nosotros— que pueda atribuirse a la irracionalidad. Seres limitados, parciales y hasta confusos como somos, no puede alcanzarse el dominio absoluto del Absoluto Dominio.

² Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Muchnik., Madrid 1995.

Aquello que solemos tachar como irracional y que casi siempre nos atemoriza no es otra cosa que el mundo privado, acosado de privaciones, limitaciones del alma, dentro del orden absoluto de determinación. El ser irracional atemorizante no es sino algo propio de lo racional, pero aún incognoscible.

Y ese supuesto recóndito mundo no tiene amos ni dueños; es tan equitativo como el conocimiento en general y como la libertad de todo ser humano. En ello residiría lo peligroso spinoziano: no hay —no debe haber— propiedad privada, privación en el registro del ser.

Nos asusta lo privado, recluido en tanto interior, que es vengozoso, no mostrable en el mundo de relaciones, el espacio público. Creemos que lo incognoscible pertenece a lo irracional, pero es lo irracional lo que pertenece a lo incognoscible. Lo irracional no es más que lo racional aun no conocido.

La modernidad racionalista intentará vanamente solicitar, por la vía del individualismo, estas reclamaciones y la posmodernidad será el testimonio de su estrepitoso fracaso. No obstante, la sollicitación existencial se hará por cualquier medio y a cualquier precio.

Cabezas gachas

Ser spinoziano era (y es) sólo superficialmente una descalificación; esta filosofía supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos.

Desde el *Breve Tratado*, nuestro autor ya preanuncia aquello que será, más tarde, un sistema acabado: *la Ética y los Tratados Teológico Político y Político*. Hasta su correspondencia constituye una fuente de afectaciones por el pensamiento.

Ninguna filosofía, como ningún pueblo debería animarse a poner a un rey —de la religión, de la sociedad o del pensamiento— al desnudo. Pero, ¿qué ocurre cuando el rey mismo comienza a desvestirse?

Representantes de la hipocresía y del tanatismo fanático proliferantes, del egoísmo económico y la redención salvadora autocompasiva, los ideólogos de las pasiones tristes eran los que podían torcer y mantener torcidas las vidas humanas.

¿Qué es la esclavitud sino libertad torcida? Torcida para que los hombres deseen la esclavitud, la suya propia gozada a la medida de su liber-

tad. Esta es la 'torsión' humana: la obtención dócil del trueque de fuerzas entre libertad y esclavitud.

Lo que resta es disponer de instituciones apropiadas que verifiquen esta abyección con la mayor naturalidad. Las fuerzas -del Otro- que se emplean para esta prisión y alienación, no son sino las de uno mismo vueltas contra sí, arrojadas con miseria, y con una autocompasión pasional imaginaria: humildad, pobreza, castidad...

En el siglo XVII, la religión y el estado absoluto constituían las instituciones fundamentales para configurar los espacios de sostén de la sociedad de los hombres torcidos. Nada mejor que garantizar y profundizar estos desvíos.

Una 'peligrosa' certidumbre recorre sus pensamientos. Una recorrida por sus pensamientos nos muestra un pensamiento en recorrida, una pausada velocidad, un vértigo retenido. Certidumbre que bien puede ser considerada su clave de elucidación política. Una enorme certeza axiomática: "los hombres ven lo mejor y lo aprueban, pero hacen lo peor".

Hacen falta conductores, gerentes y líderes oficiales. Les entregamos el alma por el temor que ellos mismos nos han infundido. Tenemos capacidad de ver y hasta tender a lo mejor, pero nadie garantiza que no seamos conducidos a lo peor. No hacemos lo peor por naturaleza sino porque, al estar torcidos, somos conducidos a ello.

No somos seres que elevamos las almas impolutas hacia lo mejor, pero extraviados los cuerpos obscenos en lo peor; almas torcidas y cuerpos... re-torcidos. Seres inofensivos, seducidos: que piensen lo mejor, que digan lo que quieran mientras que, luego 'hagan lo peor'.

'Hago lo peor y soy esclavo' Estoy, soy forzado porque no puedo perseverar con mis propias fuerzas hacia lo que veo como mejor, esa es la triste esencia temporal existente en acto.

Si nadie sabe lo que puede un cuerpo, entonces es impredecible lo que se puede conocer por vía de la imaginación, por ende todo eso puede tornarse peligroso, torcido.

El poderoso, para ser fuerte, sabe que debe mantener separados el pensamiento de la acción, la reflexión de la experiencia, el alma del cuerpo. Las acciones y las experiencias contaminan la pureza que se procura. Pureza que, como se constatará en estos tiempos presentes, alcanza a la sangre, la raza y la nación.

La pureza buscada del ser es pura torcedura de cuerpos y almas. En una perspectiva inmanente y sustancial como la spinoziana, alma y cuerpo, pasión e idea no se distinguen.

Parapetados desde ciertos altares de la patria, todo se verá impuro cuando es profundamente humano. Desde esta perspectiva es que se despliega el 'conatus', su 'infernál' tesis ontológica: el hombre aunque torcido, en tanto y en cuanto puede, se esfuerza por perseverar en su ser. ¿Mantener la torsión o practicar el enderezamiento?

Pasión de multitud

¿Qué son las pasiones spinozianas? Consistentes, son episódicas y precarias individuaciones de estados vividos, y también composición de lo social.

El análisis de la circulación significativa y el juego complejo, sutil, nominalista e inmanente de los estados pasionales intensivos; el rechazo a la idea misma de irracionalidad: es aquí donde reside la peligrosidad irresuelta de su pensamiento. Esto mismo es lo que pone a los reyes al desnudo.

No es difícil comprobar la continuidad de lo que constituye, tal vez, su mayor testimonio para estos tiempos de horror y dolor. En recientes concepciones filosóficas, y en particular aquellas que no desestiman el horizonte político de lo filosófico, existe una generalizada aceptación respecto de las dimensiones subjetiva e intersubjetiva de la existencia social. Sólo que, en no pocas de ellas, se continúa entendiendo la acción de los hombres como una operación obliterada, que se realiza en una escala eminentemente simbólica y es ésta la que puede codificar y decodificar la realidad en la que aquellos participan.

Todo lo demás es también humano, pero como no es simbólico no es codificable porque forma parte de lo privado irrelevante, de lo sentimental teleteatral o, en clave más filosófica: porque es una pura irracionalidad despojada de significación.

Es irracional la masa en sus comportamientos, y que se identifica en sus conductores; lo es también la opinión pública teledirigida hasta en sus más elementales voluntades de compra y marketing electoral; y lo es por supuesto la población que se somete a instituciones seudoreligiosas mesiánicas, que en nada pueden parecerse a los dispositivos religiosos seculares y establecidos.

El hombre de ese magma social es la personificación del sujeto -atrapado y sin salida- a su imaginación delirante, materia prima de lo irracional no codificable.

Es indispensable recordar aquí que ese territorio de lo simbólico peligroso asignable al buen ordenamiento de la razón es hoy, como lo ha sido siempre, un ámbito plagado de severos inconvenientes.

Desde las formulaciones lógico-axiomáticas hasta las delimitaciones y fronteras asignables, el espacio de los signos —materia prima del pensamiento y el lenguaje— estuvo siempre acompañado, como en la historia de los hombres y las sociedades, del ejercicio de la violencia para forjar identidades y dominios precisos.

Es aquello que ya hace bastante tiempo, y con lenguaje francés, se ha denominado violencia simbólica y que vinculamos a las formas de domesticación del poderoso, ahora del intelecto instituido. Un objetivo principal anima, en filosofía, a la violencia simbólica y es cierta trascendentalización de la forma 'signo'.

Fuerza dócil, tenue, incluso acariciadora pero con los mismos propósitos que la otra, la del anatema, el castigo y la 'desaparición'. Se trata, aquí también como en el Jerem de los rabinos ortodoxos, de acciones precisas de limpieza, expurgación y descontaminación.

Limpieza de las impurezas subjetivistas, expurgación de todas las formulaciones que no se ajusten debidamente a los cánones racionales establecidos y descontaminación de lo que huele a infiltración de lo afectivo-imaginario.

El racionalismo que acompaña estas formas de violencia también es fundamentalista, ya que se requiere un aparato paranoico de conocimiento para forjar una hermenéutica filosófica fundada en la pureza de la raza del concepto.

El trabajo del concepto consistirá en poner fuera de alcance —trascendentalizar— el axioma que regula todo pensamiento.

La presunta pureza de sangre racional no es sino la cristalización, el juicio inmanente de los hombres por los hombres mismos. Sacerdote, pensador o tirano, en la ciudad de las ideas, como en el territorio de los hombres, hay quienes deben hacernos creer que se encuentran fuera de todo alcance.

Modos hasta donde lo racional simbólico no penetra sino de modo cada vez más violento. Ese modo de forjar lo racional no llega hondo porque allí se enseñoorea la argamasa subjetiva de lo imaginario, territorio de las afecciones, espacio desplegado del impersonal afectar-ser afectado.

Este es el 'dedo que pone en la llaga', así lo entendieron quienes lo atacaron.

¿Se trata de sustituir o anteponer lo imaginario a la razón? Nada más alejado, se trata de no ponernos frente al espejo filosófico que más conviene. Las reglas de la conveniencia corresponden a otro mercado.

Enderezar la gran torcedura

El conatus spinoziano es una tendencia, una inclinación en toda torsión, pero nunca aquella que se orienta hacia *telos* alguno. Este esfuerzo humano es su poder, una fuerza que echa mano de sus disponibilidades, en particular las potencias pasionales-imaginarias.

La perseverancia en el ser es el dato esencial de lo humano: el Deseo que, junto con la Alegría y la Tristeza, componen el dispositivo elemental de la vida afectiva. Placer y amor, dolor y odio, son sendos derroteros por donde, deductivamente, se expanden las pasiones hasta anclar en afectos determinados por encuentros y composiciones aleatorias, no menos azarosas.

Desde el punto de vista de la razón, de esta razón, toda la "lógica" de la perseverancia es una errancia dentro de la que incluso caben los fenómenos de fluctuación y ambivalencia.

Desde el punto de vista de la sustancia, alma y cuerpo son inescindibles y la torcedura esencial es la separación dualista consagrada en la filosofía: el alma por allí, el cuerpo por acá, trabajando o desocupado y autosatisfaciéndose. Con docilidad o por la fuerza.

La fuerza es violencia directa, pero la docilidad del poderoso también lo es, aunque simbólica: es su medio de domesticación.

Decíamos que somos 'conducidos' a ello, pero: ¿quien conduce? Sólo lo pueden hacer quienes se lo proponen y tienen los medios para apropiarse de las fuerzas que no son suyas e investir las de y hacia algo contrario a lo que desean y tienden. Se trata, pues, de la inversión radical del conatus. En el mundo de lo socio-político se desatan los intentos del 'anti-conatus'.

Esta analítica singular de las acciones humanas está desarrollada en un ámbito mayor que le da su sentido pleno. Las pasiones-ideas (ideas-pasiones) se emplazan en aquello que signa la inmanencia: el Individuo Superior, composición de múltiples encuentros singulares que conforman una unidad más compleja y "elevada" aunque no menos inmanente.

Este Individuo complejo es una subjetividad social implicada en y por lo imaginario. Sólo es perceptible una precaria individuación dentro de la fuerza mayor pasional anónima: un imaginario impersonal.

Es indispensable recordar aquí que ese territorio de lo simbólico peligroso asignable al buen ordenamiento de la razón es hoy, como lo ha sido siempre, un ámbito plagado de severos inconvenientes.

Desde las formulaciones lógico-axiomáticas hasta las delimitaciones y fronteras asignables, el espacio de los signos —materia prima del pensamiento y el lenguaje— estuvo siempre acompañado, como en la historia de los hombres y las sociedades, del ejercicio de la violencia para forjar identidades y dominios precisos.

Es aquello que ya hace bastante tiempo, y con lenguaje francés, se ha denominado violencia simbólica y que vinculamos a las formas de domesticación del poderoso, ahora del intelecto instituido. Un objetivo principal anima, en filosofía, a la violencia simbólica y es cierta trascendentalización de la forma 'signo'.

Fuerza dócil, tenue, incluso acariciadora pero con los mismos propósitos que la otra, la del anatema, el castigo y la 'desaparición'. Se trata, aquí también como en el Jerem de los rabinos ortodoxos, de acciones precisas de limpieza, expurgación y descontaminación.

Limpieza de las impurezas subjetivistas, expurgación de todas las formulaciones que no se ajusten debidamente a los cánones racionales establecidos y descontaminación de lo que huelga a infiltración de lo afectivo-imaginario.

El racionalismo que acompaña estas formas de violencia también es fundamentalista, ya que se requiere un aparato paranoico de conocimiento para forjar una hermenéutica filosófica fundada en la pureza de la raza del concepto.

El trabajo del concepto consistirá en poner fuera de alcance —trascendentalizar— el axioma que regula todo pensamiento.

La presunta pureza de sangre racional no es sino la cristalización, el juicio inmanente de los hombres por los hombres mismos. Sacerdote, pensador o tirano, en la ciudad de las ideas, como en el territorio de los hombres, hay quienes deben hacernos creer que se encuentran fuera de todo alcance.

Modos hasta donde lo racional simbólico no penetra sino de modo cada vez más violento. Ese modo de forjar lo racional no llega hondo porque allí se enseñoorea la argamasa subjetiva de lo imaginario, territorio de las afecciones, espacio desplegado del impersonal afectar-ser afectado.

Este es el 'dedo que pone en la llaga', así lo entendieron quienes lo atacaron.

¿Se trata de sustituir o anteponer lo imaginario a la razón? Nada más alejado, se trata de no ponernos frente al espejo filosófico que más conviene. Las reglas de la conveniencia corresponden a otro mercado.

Enderezar la gran torcedura

El conatus spinoziano es una tendencia, una inclinación en toda torsión, pero nunca aquella que se orienta hacia *telos* alguno. Este esfuerzo humano es su poder, una fuerza que echa mano de sus disponibilidades, en particular las potencias pasionales-imaginarias.

La perseverancia en el ser es el dato esencial de lo humano: el Deseo que, junto con la Alegría y la Tristeza, componen el dispositivo elemental de la vida afectiva. Placer y amor, dolor y odio, son sendos derroteros por donde, deductivamente, se expanden las pasiones hasta anclar en afectos determinados por encuentros y composiciones aleatorias, no menos azarosas.

Desde el punto de vista de la razón, de esta razón, toda la "lógica" de la perseverancia es una errancia dentro de la que incluso caben los fenómenos de fluctuación y ambivalencia.

Desde el punto de vista de la sustancia, alma y cuerpo son inescindibles y la torcedura esencial es la separación dualista consagrada en la filosofía: el alma por allí, el cuerpo por acá, trabajando o desocupado y autosatisfaciéndose. Con docilidad o por la fuerza.

La fuerza es violencia directa, pero la docilidad del poderoso también lo es, aunque simbólica: es su medio de domesticación.

Decíamos que somos 'conducidos' a ello, pero: ¿quien conduce? Sólo lo pueden hacer quienes se lo proponen y tienen los medios para apropiarse de las fuerzas que no son suyas e investir las de y hacia algo contrario a lo que desean y tienden. Se trata, pues, de la inversión radical del conatus. En el mundo de lo socio-político se desatan los intentos del 'anti-conatus'.

Esta analítica singular de las acciones humanas está desarrollada en un ámbito mayor que le da su sentido pleno. Las pasiones-ideas (ideas-pasiones) se emplazan en aquello que signa la inmanencia: el Individuo Superior, composición de múltiples encuentros singulares que conforman una unidad más compleja y "elevada" aunque no menos inmanente.

Este Individuo complejo es una subjetividad social implicada en y por lo imaginario. Sólo es perceptible una precaria individuación dentro de la fuerza mayor pasional anónima: un imaginario im-personal.

Es desconocido el individualismo spinoziano —que no es individualidad sino singularidad— y ello es lo que lo torna más peligroso aún. La atomización buscada es lo que encuentra el individualismo burgués liberal o no liberal. Es lo mismo que más tarde se conocerá como anomia, una garantía para la torcedura eterna.

Para el judío de Amsterdam, “Hombre” es un estado intensivo, recordado, de toda una fuerza pasional anónima. Por los encuentros, puede el ser disminuir o acrecer su finitud, expandir o restringir su singularidad. Su antropología de las pasiones humanas opera, entonces, de propedéutica para su filosofía práctica.

No es concebible una política simple de las pasiones complejas ni tampoco una complejidad política para pasiones simplificadas o reducidas a una interioridad subjetiva. Y la mejor política es la que tiene como punto de partida la razón apasionada, que procura y tiende a la composición de ese Individuo Superior, la sociedad, y que es tan inmanente a la naturaleza del hombre como lo son sus propios deseos, pasiones e ideas.

Ya sabemos que es muy peligroso contrabandear las pasiones hacia dentro del campo de la filosofía. No se trata de una exquisitez ‘a la mode’; las pasiones son un ámbito repudiado, torcido y obsequiado a la futura novela burguesa.

Aquellos que luchan, en cuerpo y alma, por restituir el poder a los hombres por la vía de la rectificación imaginaria de las fuerzas pasionales, son los que comienzan a ver el enderezamiento hacia lo mejor.

Se lo ha denominado Gran Rectificador; nada más acertado y oportuno en cuanto al estudio filosófico del hombre moderno como sujeto trastocado, expropiado de sus fuerzas puestas, puesto contra sí mismo, torcido.

Esta necesidad teórica de rectificación ahonda en sus efectos prácticos y ello es lo que habita nuestros días.

Gran Vidente, ésta es otra de las denominaciones que se le obsequió. Ninguna conclusión terminante. Ninguna apuesta mayor al deseo sustancial y a la perseverancia humana.

Henri Bergson ha dicho que todos tenemos dos filosofías, la propia y la de Spinoza. ¿Será ésta la peligrosidad viperina en cada genuino filósofo?

¿Podemos llamarnos, hoy, spinozianos?

Contra Pax: Maquiavelo y Spinoza

Sebastián Torres
(UNC)

*Junto a Spinoza, Machiavelli y Marx representan la
única corriente de pensamiento político de libertad
que han conocido las eras moderna y contemporánea*
Toni Negri

En la obra de Spinoza son presentadas dos tradiciones del pensamiento político que se mantuvieron en pugna durante toda la modernidad, tal disputa aparece reflejada en las dos obras centrales de su reflexión política, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*; la primera ligada al contractualismo, la segunda al republicanismo cívico. En el presente trabajo intentaremos mostrar que el giro dado por Spinoza en su cambio de perspectiva —el paso del contractualismo al republicanismo— obedece, en parte, a la recuperación del pensamiento de Maquiavelo. A tal fin trabajaremos sobre la lectura que realiza Spinoza sobre el concepto de *paz* y su relación con el concepto de libertad, como uno de los ejes ejemplares que evidencia su cambio de perspectiva mediada por la recepción del “*acutissimus Florentinus*”.

I- Historia sacra, historia profana

La idea de *paz*, como condición para la vida política y social, tiene una larga historia. Pero es quizás en los desarrollos del pensamiento cristiano medieval que la paz se destaca como uno de los ejes centrales para la definición del orden político ideal.

La idea de paz como concepto teológico-político aparece con Pablo, quien articula todos los elementos que, presentes en el corpus doctrinal, permiten introducir a la religión cristiana dentro del nuevo modelo político dominante: el Imperio. La naturaleza caída del hombre, conjuntamente con su imposibilidad de dominar el pecado, siendo la gracia —un don divino— lo que abre a la salvación¹, más la justificación de la obediencia.

¹ “Pero sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado. Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago [...] En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no

cia por medio de la identificación entre autoridad divina y autoridad terrena, son los elementos que definirán la nueva concepción del reino de la paz². En la tríada obediencia-orden-paz la virtud paulina no podría ser definida de otra manera que no sea bien alejada de una razón práctica al modo clásico: “la paz de Dios, que *sobrepuja* a todo entendimiento” (Filipenses 4,7) exige “para conocer vuestra (probada) virtud, a ver si sois obedientes en todo” (II Corintios 2-9), entendiendo “obediencia” en el marco de lo que, para Pablo, son los “frutos del espíritu” o virtudes cristianas: “caridad, gozo, *paz*, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, *mansedumbre*, templanza” (Gálatas 5, 22)³.

La permanencia de estas ideas lo demuestran las epístolas de San Clemente, quien retoma la retórica paulina para dirigirse a la Iglesia de Corinto⁴, la cual estaba inmersa en fuertes luchas por el poder político y religioso, “[probándoles] por muchos ejemplos bien elegidos (*hypodeigmata*) los trágicos resultados de la lucha de facciones (*stásis*) y de la desobediencia, y los hace contrastar con las bendiciones de la concordia

quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado, que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me pega; porque me deleito en la Ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros (Rom. 7,14-28), *Sagrada Biblia*, B.A.C., Madrid, 1968.

² “Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Has el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal. Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia. Por tanto, pagadles los tributos, que son ministros de Dios ocupados en eso. Pagad a todos la que debáis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.” (Rom. 13, 1-7).

³ También Colosenses 2, 12-14. La cursiva es nuestra.

⁴ Clemente, “Epístola de Clemente a los Corintios”, en *Padres Apostólicos. Tomo I*, Apostolado Mariano, Sevilla 1991 (este texto de Clemente es uno de los primeros documentos de la tradición cristiana, el que marca las líneas doctrinales de la teología eclesiológica). Recordemos que San Pablo dirige una epístola a los Corintios para resolver los problemas doctrinales presentes, en la que, a pesar de ser una de las epístolas menos explícitamente políticas, retoma el motivo expuesto en la *Epístola a los Romanos*, presentando a la obediencia como virtud (Cor. 2, 9).

[*homonoia*] y la obediencia”⁵. A tales disputas Clemente las identifica con la lucha de facciones, criticadas por el pensamiento político republicano por convertir al espacio común en un campo de disputa y guerra por intereses particulares. La inversión realizada por el apologista es clara: el discurso republicano condenaba, no el mero hecho de la disputa política (base del sistema político democrático) sino ciertas estrategias que se adoptaban en las mismas⁶, mientras que Clemente condena el sólo hecho de la disputa como desobediencia a la autoridad y, por ello, como acto que atenta contra el orden y la paz de la comunidad⁷.

Lo que para las *pólis* democráticas del mundo clásico había representado el orden, como unión de los intereses de cada ciudadano en el bien

⁵ Jaeger, Werner., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, F.C.E., México, 1995, p. 26.

⁶ La “escisión” o el “conflicto” (*stásis*) era uno de los problemas que enfrentaba la democracia ateniense. Pero el carácter problemático estaba dado por las especulaciones estratégicas que adoptaban algunos ciudadanos, por lo que las partes —o partidos (también *stásis*)— terminaban definiendo el equilibrio de fuerzas con independencia del bien común, pues gran parte de los ciudadanos pretendían mantenerse al margen para luego negociar con el vencedor. Por esta razón Solón promulgó una ley que dictaba que “aquel que hallándose la *pólis* en guerra civil [*stásis*] no tomara las armas por una parte o por la otra será privado de derechos civiles [*átimos*] y no participará en la *pólis* —o sea, no tendrá derechos políticos tampoco” (Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, Plantea DeAgostini, Madrid, 1998, VIII, 5, p. 71, citado en Eggers Lan, *Libertad y compulsión en la Antigua Grecia*, Eudeba, Bs.As., 1997, pp. 44-45.) Así, el problema que surgía del conflicto, propio de los gobiernos democráticos, no preocupaba por la ausencia de paz y orden sino por la ausencia del compromiso político de algunos ciudadanos que priorizaban el bien privado y no el bien común. Que esta ley tuvo permanencia efectiva lo comprueba la acusación del orador Lisias, un siglo más tarde, contra el comerciante Filón quien, en momentos de conflicto se fue de la ciudad: “Se aleja del bien común de la *pólis* en vistas a sus ganancias privadas y considera que su patria no es la *pólis* sino la fortuna”, *Ibid*, p.45.

⁷ Este gran proyecto de expansión política y cultural, en el intento de construir la nueva *paideia* cristiana, se apoya en el acuerdo tácito que todavía poseía el lenguaje político proveniente de la época de esplendor de las *pólis* democráticas más que sobre cualquier otro aspecto de la cultura griega (sobre los que se centraron las disputas teológicas a lo largo de toda la primera etapa de la conformación del dogma cristiano). El caso ejemplar lo muestra la misma denominación de la comunidad de fieles que aceptan el conjunto de dogmas (*credo*) y se subordinan a la ley divina y las jerarquías por ella establecida, como *ecclesia* (Iglesia), tomada del concepto griego *ekklesia*, que significaba en sus orígenes la asamblea de ciudadanos libres, claramente incompatible con la transliteración cristiana. *Cfr.*, Jaeger, *op.cit.*, p. 30.

común de la comunidad política, en la que la armonía era el fin que permitía la libre disputa sobre los asuntos públicos –pues éstos estaban regidos por una indeterminación que se transformaba en orden mediante el común acuerdo–, la nueva comunidad religiosa y política lo transformó en la obediencia a una ley trascendente y la unión mística en el cuerpo de Cristo. La categoría de ciudadanía, que ya había perdido su poder político real en el pensamiento heleno, termina por ser desterrada de la vida política concreta del mundo greco-latino. Esta es la gran operación moral y política que transformará a occidente por completo, para el cual, siglos más tarde, el pensamiento de un Maquiavelo resultara, como mínimo original, y para la gran mayoría la obra del mismo demonio.

La composición del texto mismo nos muestra los elementos fundamentales que se conjugarán para lograr la construcción del nuevo proyecto político y religioso que dominará a occidente: su fuente doctrinal principal son las epístolas de Pablo, desde allí se desarrolla una moral de la renuncia y la debilidad⁸ –conjunción del estoicismo y el cristianismo–; la terminología política se redefine invirtiendo su sentido republicano en base a la ideología monárquica y desde esta última se piensa la organización de la nueva institución: “Veis, amados, cuál es el modelo que se nos ha dado; porque si el señor se humilló así, ¿qué haremos nosotros que hemos venido a estar por medio de El bajo el yugo de su gracia?”⁹, “Porque, ¿qué puede un mortal? o ¿cuál es la fuerza de un hombre terreno?”¹⁰.

Se atribuye a Tomás de Aquino la pérdida del ideal político griego a partir de la redefinición de la idea aristotélica de *zoon politikon* por la de *animal social*¹¹. Pero es en la filosofía de Agustín donde se produce la primera transformación medieval sistemática del ideal político clásico: “la otra sociedad y congregación de hombres que llamamos ciudad terrena”, “ciudad (que no es otra cosa que una multitud de hombres coligada entre sí con cierto vínculo de sociedad)”¹². La identificación de la

⁸ “Jesucristo... el protector y el socorro de nuestra debilidad”, Clemente, *op.cit.*, §36.1, p. 72.

⁹ *Ibid.*, § 17, p. 64.

¹⁰ *Ibid.*, § 39.2, p. 74.

¹¹ *Crf.*, Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 38; Habermas, J., “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social”, en *Teoría y Praxis*, Sur, Bs.As., 1966, pp. 14-18.

¹² San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Librería de Perlado, Páez y C., Madrid, 1922,

noción de “ciudad” con la de “sociedad” permite a Agustín realizar la génesis del origen del Estado desde la organización familiar¹³ y, con ello, trasladar la relación de autoridad del padre de familia sobre la mujer y los hijos al soberano sobre los súbditos y el amor filial al amor por quien nos gobierna, porque ambos son, según Agustín, para el bien de quienes no pueden gobernarse por sí mismos. La noción de *amor* cumple un papel central en el pensamiento político agustiniano porque permite realizar un paso importante en el interior del ideal clásico. Los inconvenientes se presentan al equiparar las relaciones de dominación de la familia en el espacio político, ya que éste estaba definido a partir de la idea de igualdad y el bien común, es decir, regido por un orden de justicia. Por ello Agustín opera una segunda redefinición, ahora en la noción de *pueblo*. Para esto toma la definición de Cicerón: “definió al pueblo diciendo que era una junta compuesta de muchos, trabajada y enlazada con el consentimiento del derecho, comunión y participación del bien común”¹⁴. Pero desplaza la noción de derecho y bien común por la noción cristiana de amor, así, un pueblo es un conjunto de hombres unidos por un amor común¹⁵. Esto le permite explicar la diferencia de hecho entre la comunidad religiosa y la comunidad política y su posible reunión, “Así, dos amores han hecho dos ciudades, los que aman a Dios y los que aman al mundo: *Duas civitates faciunt duo amores, o facerunt civitates duas amores duo*”¹⁶ ya que la diferencia es planteada en un mismo plano y, con ello, posible de salvar.

La génesis desde la unidad familiar a la ciudad le permite a Agustín mantener los conceptos de autoridad, obediencia y amor –y con ello,

XV, 8, p. 451 y 453. *Crf.*, Gilson, E., *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, p. 55. También: “Esta vida bienaventurada, dice asimismo ser la social o política”, XIX, 3, p. 129.

¹³ “Después de la ciudad sigue el orbe de la tierra, a donde ponen el tercer grado de la política humana, comenzando en la casa, pasando de ésta a la ciudad y procediendo después hasta llegar al orbe de la tierra”, *ibid.*, XIX, 7, p. 143. También: “la casa del hombre debe ser principio o una partecita de la ciudad... que la paz de la casa se refiere a la paz de la ciudad”, *ibid.*, XIX, 16, p. 165.

¹⁴ *Ibid.*, XIX, 21, p. 173.

¹⁵ “el pueblo es una congregación de muchas personas, unidas entre sí con la comunión y conformidad de los objetos que ama”, *ibid.*, XIX, 24, p. 183. *Cfr.* Gilson, *op.cit.*, p. 59-62, *cfr.*, Rossi, M.A., “Agustín: El pensador político”, en Boron, A. (comp.), *La filosofía política clásica*, Eudeba, Bs.As., 1999, p. 147-148.

¹⁶ Agustín, *op.cit.*, XIV, 1, citado en Gilson, *op.cit.*, p. 68.

delimitar la relación entre quienes mandan y quienes obedecen- como conceptos políticos que deben regir el gobierno civil.

Agustín construye su teoría política desde una teoría de la ciudadanía, la que es fundamento de los dos tipos de sociedades que determinarán los dos modos de la ciudad. Si Polibio pensó las formas de gobierno a partir de formas puras que degeneraban en formas imperfectas, a imagen de los ciclos naturales, Agustín pensó la ciudad perfecta, que es una —pues es la ciudad de Dios—, y la ciudad imperfecta como la degeneración de ésta por el pecado del hombre. Así la imperfección, y el mal que la acompaña, se explica por la naturaleza caída del hombre que no puede sino actuar erróneamente por la debilidad inscripta en su naturaleza. Dos son los tipos de ciudadanos que habitan el mundo, uno nacido del pecado y amante de los bienes terrenos, el otro nacido de la gracia y peregrino en camino a la ciudad de Dios; “mezclados en el tiempo” estos ciudadanos habitan las ciudades terrenas y conforman la vida civil¹⁷. Pero los ciudadanos de Dios no lo son por derecho propio pues son los elegidos por la gracia divina para habitar eternamente el reino de los cielos, el que preexiste a sus futuros miembros, no así los ciudadanos de la ciudad terrena pues ellos fundan su ciudad y viven de acuerdo a ellos mismos¹⁸. De esta manera muestra Agustín que la vida política cristiana no puede fundarse en la ciudadanía porque ésta es consecuencia de un orden preestablecido que la trasciende y sienta los fundamentos de una vida que debe estar conducida a él. Por contraposición

¹⁷ “y de esta conformidad tuviesen muchas personas muchos de estos enlaces y parentescos para que llegase a enlazarse y unir más estrechamente la vida civil”, *Ibid.*, XV, 16, p. 472.

¹⁸ “del mismo linaje humano, el cual hemos distribuido en dos géneros, el uno de los que viven según el hombre, el otro según Dios: y a esto llamamos místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades ó congregaciones de hombres [...] El primero que nació de nuestros primeros padres fue Caín, que pertenece a la ciudad de los hombres, según expresión del Apóstol, ‘que no fue primero en él lo espiritual, sino lo que es animal, y después lo espiritual’: porque nace de raíz corrupta, primero es fuerza que por causa del pecado de Adán sea malo y carnal [...] Así, en todo linaje humano, luego que estas dos ciudades, naciendo y muriendo, comenzaron a discurrir, primero nació el ciudadano de este siglo y después de él el que es peregrino en la tierra y que pertenece a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia, elegido por la gracia, y por la gracia peregrino en el mundo, y por la gracia ciudadano del cielo. [...] Así dice la Sagrada Escritura de Caín que fundó una ciudad; pero Abel, como peregrino, no la fundó, porque la ciudad de los santos es soberana y celestial”, *Ibid.*, XV, 1, pp. 432-433.

nos muestra la vida política secular, la cual esta fundada en la ciudadanía propiamente dicha, pues son los hombres los que se hacen ciudadanos al fundar el orden en el que desean vivir. Pero cómo aceptar esto si nada bueno puede surgir de los hombres sin la intervención de la gracia divina. Cómo el hombre por si mismo puede superar los males que lo aquejan si, parafraseando a Pablo, “el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no”.

La distinción y contraposición de las dos ciudades no es la intención última de Agustín, pues ambas ciudades y ambos tipos de ciudadanos están destinados a convivir eternamente. Ligar las dos ciudades, pensarlas como una continuidad en la peregrinación a la vida eterna, es la operación política de *La Ciudad de Dios*. Los ciudadanos de la comunidad cristiana no sólo no son los responsables de los males que sufre el imperio sino que son los únicos que pueden garantizar la supervivencia del mismo: “Frente a la pérdida de las virtudes y las lealtades cívicas la nueva religión interviene para proponer nuevos lazos comunales... Reconociendo los logros de las virtudes cívicas, plantea que estas no proporcionan la construcción del verdadero reino”¹⁹. El discurso político de Agustín opera hacia dos sectores sociales diferentes y, con ello, de dos maneras diferentes: a las autoridades políticas seculares les asegura el orden y la paz si se ordenan bajo las jerarquías de la nueva religión²⁰,

¹⁹ Gilson, *op.cit.*, p. 50. Cfr., *Civ.Dei*, II, 3.

²⁰ “Agustín no ha dejado de demostrar a los soberanos terrestres que la suerte de sus imperios estaba ligada necesariamente a la de la Iglesia; un emperador cristiano que lograra la paz en la tierra a la espera de la perfecta paz del cielo”, *ibid.*, p. 95. Agustín no se pronuncia siempre en reconocimiento con las virtudes del poder secular, pero lo característico de sus críticas apunta a las ideas republicanas que todavía perviven en el período imperial, como es, por ejemplo, la libertad de expresión propia de la definición de libertad republicana: “¿Qué pueblo, qué senado, qué autoridad, qué poder público de la ciudad impía se ha preocupado jamás por poner de acuerdo las disensiones filosóficas y otras casi innumerables que se podrían citar? ¿Cuándo se ha visto aprobar y autorizar una doctrina o desaprobado y prohibir las otras, antes que tolerarlas en su seno, en una confusión en la que ningún juicio ponía orden a las controversias que hacían disputar a los hombres no por cuestiones de los campos, de las casa o por los problemas monetarios, sino a propósito de lo que constituye la felicidad o la desgracia de la vida?”, Agustín, *op.cit.*, citado en Gilson, *ibid.*, p. 80-81. La intolerancia con respecto a las disputas políticas y filosóficas es justificada por la idea del necesario orden que debe imperar en todas las cosas, por ello, la idea de “herejía” debe ser comprendida en sentido político pues enfrentarse con la doctrina es crear desorden en la ciudad —sea civil, sea celestial—, de allí que el “hereje” es el que “elige” su propia verdad. Cfr. *Ibid.*, p. 84-85, cfr., Agustín, *op.cit.*, XVIII, 51.

mientras que a la comunidad cristiana que poseen esta doble ciudadanía —la terrena y la celeste— les pide sumisión y obediencia para con los poderes seculares²¹. De esta manera la nueva noción de ciudadanía queda definida como el grupo de individuos que se sujetan por la sumisión y obediencia a los poderes por Dios establecidos, tanto seculares como religiosos. La justificación teológica de la nueva teoría cristiana de la ciudadanía se sustenta sobre la trilogía conceptual amor-orden-paz, la que determinará las prácticas e instituciones políticas durante todo el medioevo: el amor como caridad que lleva a la aceptación del orden; el orden como fundamento metafísico del ser y la paz como fin último del obrar²². *Ordo est amoris*²³.

La reconstrucción, aunque breve, de la historia del concepto de paz es necesaria porque permite articular una serie de conceptos políticos fundamentales para la comprensión de la filosofía política moderna, a la vez que muchos de estos conceptos, pertenecientes a la tradición de la filosofía política griega, son traducidos bajo el paradigma de la teología medieval constituyéndose como la única tradición interpretativa con la que contaban los primeros modernos para la relectura de los textos fundamentales de la filosofía política clásica. El vínculo filosófico-político entre la tradición paulino-agustiniana —revitalizada en la Reforma por Lutero— y las monarquías absolutistas modernas, junto con la filosofía

²¹ “Los servidores de Cristo, sean quienes sean, tienen orden de soportar, si es necesario, esta funesta y criminal república, asegurándose así por la propia paciencia un sitio de honor en esta augusta y santa corte, la república celeste cuya ley es la voluntad de Dios”, Agustín, *op.cit.*, II, 19, citado en Gilson, *ibid.*, p. 74.

²² “Pero ese orden y esa concordia se debe a la sumisión que le hace aceptar la ley eterna, que recibe aquí abajo por la fe” Gilson, *op.cit.*, p. 88, *cfr.*, Agustín, *op.cit.* XIX, 14. “Así que todas las naturalezas, por cuanto tienen ser, y, por consiguiente, disfrutan de su orden respectivo, especie y cierta paz consigo mismas, por eso sin duda son buenas. Y cuando residen allí, donde según el orden de la naturaleza deben estar y proceder conforme a la cualidad y esencia que recibieron, conservan su ser”, *Ibid.*, XII, 5, p. 346, citado en Rossi, *op.cit.*, p. 150, también; “cuánta es la hermosura y orden de su disposición, cuánto todas ellas por su parte contribuyen con su hermosura y ornato a formar esta máquina universal, como en una común república” Agustín, *op.cit.*, XI, 22, p. 308.

²³ *Ibid.*, XI, 18; XII, 2, 4., citado en Wollin, Sh., *Política y perspectiva*, Amorrortu, Bs.As., 1993. Es importante notar que la identificación del orden con el amor explica la doctrina paulina del amor que debe profesar el siervo por el amo, pues el orden implica la jerarquización de la sociedad y, con ello, la aceptación amorosa de tal segmentación social: “el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar”, *Ibid.*, XIX, 13, p. 157.

política de Hobbes, nos muestran la continuidad de esta problemática política que, desde diversas realidades, permiten aunar el interés político que vincula el discurso de Maquiavelo y Spinoza en una crítica sistemática al ideal político de la paz.

II- La idea de paz en el *Tratado teológico-político*

En el subtítulo del *Tratado teológico-político* Spinoza anuncia lo que será uno de los motivos centrales de esta obra:

Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad²⁴.

Los conceptos de *libertad de filosofar* y de *paz* son los que marcan la dirección que tomará el desarrollo de la obra, en función de justificar su mutua relación. Como se puede apreciar es el primero de ellos el que ocupará el lugar de propuesta política positiva, necesitada de una justificación, mientras que el segundo es aceptado como un concepto positivo ya desde el comienzo. Pero, desde sus primeras afirmaciones se trasluce un giro en relación a la lectura tradicional del concepto de paz, éste no se opone a la libertad, sino que es posibilitado por ella.

En el TTP, la concepción política de Spinoza está fuertemente marcada por el modelo contractualista. En este marco nuestro autor explica que “para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos”²⁵. En la tradición hobbesiana del contractualismo, los conceptos de *seguridad* y “*confort*” (a esto se refiere el buen vivir) son las consecuencias deseables que responden a la necesidad implicada en la 1ª ley de la razón, la que dicta que los hombres deben buscar la paz²⁶. Spinoza agrega el concepto de *libertad de expresión* como elemento constitutivo de la vida social deseable, pero no es una consecuencia del vivir en paz, sino un derecho natural que se

²⁴ Spinoza, B. *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. Trad. de Atilano Domínguez. p. 60 (1). La referencia a esta obra se realizará en adelante con las siglas TTP, la paginación se dará según el número de página de la edición castellana y, a continuación, entre paréntesis, la paginación de la edición de Gebhardt.

²⁵ TTP, p. 335 (191).

²⁶ Hobbes, T. *Leviatán*, F.C.E., México, 1996, parte I, XIV, p. 107.

conserva, partiendo del modo propio en que concibe el contrato: "Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y juzgar."²⁷ Como vimos al comienzo, la libertad es condición de la vida deseable determinada por nuestra naturaleza, no una consecuencia de la misma. Pero no se evidencia en momento alguno un posible conflicto entre la díada libertad-seguridad y el *confort*. De este modo debe entenderse que si, según Spinoza, el verdadero fin del Estado es la libertad, subordinando la seguridad y el *confort* a ella, esto sólo indica que debemos interpretar a la libertad como condición de posibilidad de la paz, no como un concepto que ponga en cuestión este principio político.

Por lo dicho anteriormente, la paz es también uno de los fines del Estado. Esto es expresado claramente cuando Spinoza plantea la relación que debe tener el culto con el Estado: "el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la *utilidad* del Estado"²⁸. Aquí, en función de definir el modo ideal del Estado, el significado de los conceptos de paz y utilidad es casi idéntico, lo que se muestra claramente en la reiteración, conceptualmente modificada, del pasaje anterior una línea más adelante: "el culto religioso externo y toda práctica piadosa debe adaptarse a la paz y a la *estabilidad* del estado"²⁹. Nuevamente podemos corroborar que Spinoza no se aleja del contractualismo hobbesiano al ligar, o mejor identificar, la paz con el orden. Su único interés es el de mostrar que la libertad de expresión no se opone a la paz —y al orden— sino que contribuye a la misma, siendo su supresión causa de la ruina del Estado.

Spinoza sostiene en el TTP que la mejor forma de gobierno es la *democracia*, pero ésta es enmarcada bajo un modelo que la redefine —el contractualista— frente al clásico modelo greco-romano-renacentista. Spinoza rescata sólo un aspecto, sin duda fundamental, de la democracia clásica, la libre expresión como condición para la deliberación, pero suprime o, más bien, redefine la idea de *participación* en el gobierno. Bajo el esquema de democracia contractual la participación queda restringida al momento fundante del gobierno, la elección del cuerpo estatal; en tal acto político los individuos entregan el poder de "actuar por propia decisión". Así, la democracia contractualista aliena la capacidad

²⁷ TTP, p. 441 (241).

²⁸ *Ibid.*, p. 393 (228s). La cursiva es nuestra.

²⁹ *Ibid.*, p. 397 (232). La cursiva es nuestra.

de acción del individuo, dejando intacta la capacidad deliberativa. Esto puede verse en la expresión completa del pasaje antes citado: "y como no puede suceder que todos piensen exactamente lo mismo y que hablen al unísono, no podrían vivir en paz, si cada uno no renunciara a su derecho de actuar por exclusiva decisión de su alma (*mens*). Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de *actuar por propia decisión*, pero no de razonar y juzgar."³⁰ En el modelo de democracia contractual³¹ es el voto el medio de participación legítimo, medio que claramente tiene la función de delegar el poder de acción a la vez que conservar el poder de decisión expresado en la libertad de juzgar: "en el Estado democrático (...), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de *actuar de común acuerdo*, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos"³² Este pasaje plantea nuevamente una redefinición conceptual del pasaje anterior, presentándose como pasajes equivalentes; así, no "actuar por propia decisión" equivale a "actuar de común acuerdo" por medio del voto. El conflicto —que los hombres no tengan las mismas opiniones y por ende actúen de manera diferente— atenta contra la paz, por lo que, para conservarla sólo hay que alienar la capacidad de actuar, no la de razonar, ya que esta última encuentra su adecuación al orden alienando la acción por medio de un acto fundante que neutraliza su continuidad: el voto como delegación de la participación política.

Es indudable que en esta obra ya esta presente en el pensamiento spinoziano el espíritu del republicanismo cívico, cuya forma propia de gobierno ha sido la democracia, y esto aparece reflejado en un pasaje

³⁰ *Op.cit.*, nota 20 (la cursiva es nuestra). Este pasaje es muy importante ya que muestra claramente el marco en el que debe ser aceptada la creencia de Spinoza de que la libertad de palabra no perjudica la paz. Como vemos esta tesis es negada al comienzo del pasaje, dado que los hombres tienen diversas opiniones, pero es reelaborada escindiendo la libertad de palabra de la libertad de acción, distinción que permite postular que la libertad de expresión no es perjudicial para el Estado.

³¹ Es importante señalar que el *Tratado teológico-político* de Spinoza es el primer antecedente de la democracia liberal que encontrará en Kant a su mayor exponente. Y es justamente en éste autor que se hace patente el concepto de libertad de expresión como componente definitorio del modelo de gobierno democrático, recordemos la famosa expresión "razonad pero obedeced". Esta escisión entre libertad de palabra y libertad de acción será uno de los ejes centrales que dividirá los modelos de democracia occidental hasta nuestros días, como puede verse en la polémica contemporánea entre el republicanismo y el liberalismo de Rawls y Habermas.

³² TTP, p. 417 (245). La cursiva es nuestra.

con una fuerza retórica tan llamativa en Spinoza, que incluso parece oponerse a su ontología de la *perseverancia en el ser*:

Pues quienes tienen conciencia de su honradez, no temen a la muerte como los malvados ni suplican el indulto del suplicio; lejos de estar angustiados por el remordimiento de una mala obra, consideran honroso, que no un suplicio, morir por una buena causa y glorioso morir por la libertad³³.

La expresión "glorioso morir por la libertad" es claramente una voz combatiente de la tradición republicana, pero en este contexto parece perder su significado clásico. En la antigua tradición la libertad estaba definida tanto por la libre expresión como por la libre participación, díada conceptual que en su mutua relación define la idea de libertad como modo propio de entender la política democrática, es decir, la política del *demos* (no del individuo); aquí, la participación no forma parte de la definición de la libertad, y ésta, en su forma restringida como libre expresión es, a su vez, un derecho natural (individual), no un atributo de la comunidad política en cuanto totalidad. Este recorte indica que Spinoza ha realizado una recepción del republicanismo cívico desde una concepción claramente aristocrática³⁴, como reivindicación de una clase, la de los libre pensadores, que desean poder ejercer su vida en paz sin ser perseguidos por el poder político: "es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz"³⁵. Es necesario acompañar este pasaje con la idea spinoziana de que "la mayoría de los hombres no viven bajo la guía de la razón".

Otro elemento importante a considerar es que en esta obra no es mencionado ni una sola vez el nombre de Maquiavelo, sabiendo que su obra era de cercano conocimiento a Spinoza³⁶, dato que puede comprenderse

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. Negri, T. "*Reliqua desideratum*. Conjetura para la definición del concepto de democracia en el último Spinoza", en *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ "Es documentada históricamente una práctica asidua de las obras de Maquiavelo cerca de entornos culturales holandeses frecuentados por Spinoza: basta recordar el hecho político e intelectual de Franciscus Van den Enden, estudioso de Maquiavelo, que fue maestro de Spinoza, y las asiduas lecturas de los *Discursos* que se hicieron en el círculo de los Del Court.", Paolo Cristofolini, *Spinoza e l'acutissimo fiorentino*, Foglio Spinoziano, n° 9.

a la luz de ver que el pensamiento de Maquiavelo es una clara recuperación de la idea clásica de libertad republicana, es decir, de una teoría política de la acción.

III- El giro republicano: la paz en el *Tratado político*

yo en estos tiempos de afeminada y muelle paz, no hallo otra ocupación que distraiga mis ocios (...) ya que no me es posible comportarme como amante, entreteniendo estos días agradables con galanterías

Shakespeare, *Ricardo III*.

Nuevamente es en el subtítulo de la obra que se vuelven a esbozar las líneas generales de lo que será el motivo de su reflexión:

En el cual se demuestra de qué modo debe instituirse una Sociedad donde tiene lugar un Estado Monárquico, así como también aquella donde mandan los Mejores, para que no caiga en la tiranía, y para que la Paz y la Libertad de los ciudadanos permanezcan invioladas³⁷.

Si bien es reconocida la tergiversación realizada por sus editores en lo que respecta a lo que será el verdadero contenido de la obra, principalmente en relación a la ausencia de la democracia como forma óptima de gobierno³⁸ –desarrollo que Spinoza no logra concluir– para nuestro fin nos basta señalar la reaparición de los conceptos de *paz y libertad*, ahora enmarcados en su relación con las tres clásicas formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. El primer cambio importante, en comparación con el TTP, es que ya no se hace hincapié en la necesidad de la paz y la libertad con respecto al Estado sino, ahora, en relación a los ciudadanos, punto llamativo ya que el TTP no es una obra que tenga por preocupación central el análisis de las formas de gobierno, no así el TP que, como lo muestra este pasaje, gran parte de la obra se dedicará justamente a éste tema.

En el § 4 del cap.V Spinoza realiza la primera definición de paz:

³⁷ Spinoza, B. *Tratado Político*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990, Trad.: Giannini, H. y Flisfisch, M. I., p. 48 (271) En adelante TP.

³⁸ Cfr. Paolo Cristofolini, *op.cit.*

Una ciudadanía cuyos súbditos aterrorizados por el miedo no toman las armas debe decirse más bien que está sin guerra, que no tiene paz. Pues paz no es privación de guerra, sino que es una virtud que surge de la fuerza del espíritu: pues, la obediencia es la voluntad constante de ejecutar aquello que debe hacerse por decreto común de la ciudadanía. Además, aquella ciudadanía cuya paz depende de la inercia de los súbditos, es decir, de quienes son guiados como corderos de modo que solamente aprenden a ser esclavos, puede llamarse más concretamente soledad que ciudadanía³⁹.

En este párrafo vemos ya un giro radical en relación a sus reflexiones del TTP: en primer lugar, frente a la concepción tradicional abandona la oposición paz-guerra. La ausencia de guerra no implica la paz. Con esto, la identificación directa entre paz y orden –tranquilidad lograda por la supresión del conflicto– queda eliminada; en segundo lugar, la paz aparece, no como un estado dependiente de condicionamientos externos, sino como una virtud que “surge de la fuerza del espíritu”, pero no como un estado esencialmente interno, como es planteado por la tradición medieval, sino como la expresión de la voluntad de actuar. La acción voluntaria es definida como la obligación de acatar “el decreto común de la ciudadanía”. Nótese que el organismo de quien emana la obligación no es el Estado sino la “sociedad civil”, por lo que la obligación no se opone a la libertad sino que es expresión de ella, en la libre participación de los ciudadanos; por último, una sociedad civil que encuentra el orden a causa de la pasividad de sus ciudadanos “puede llamarse más correctamente *soledad* que ciudadanía”, pasaje importante ya que muestra el decidido abandono del modelo contractualista, en el que se pretende justificar la creación jurídica de la sociedad, en oposición al *estado de naturaleza*, el cual está caracterizado por la *libertad de acción* y la vida en *soledad*⁴⁰.

En este contexto la paz queda directamente ligada a la acción de los ciudadanos, en función de conseguir y mantener la libertad; el vínculo que establece entre paz y libertad se modifica en relación al establecido en el TTP. En aquella obra la paz dependía directamente de la libertad; aquí, es la libertad la que depende, por lo menos con respecto a ésta

³⁹ TP, V, 4. p. 73 (296).

⁴⁰ “[La] justicia e injusticia [...] la ley [...] Son, aquellas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario”, Hobbes, T., *op.cit.*, p. 104.

díada, de la paz, entendida ésta, en primera instancia, como una virtud. Nótese también que este cambio obedece al giro que ha dado el concepto de libertad, antes un derecho individual, ahora un estado social, es decir, netamente político.

Siguiendo a Negri, la democracia spinoziana, como *absolutum imperium*, no implica la supresión del individuo como agente de cambio y portador de derechos, es un modelo político que contiene en sí la contradicción: tiende a la absolutez –“Pues, el derecho de una ciudadanía se determina por la potencia de una *multitudo* que es guiada como por una sola mente”⁴¹– y reconoce la particularidad. “La vida del absoluto gobierno conoce en Spinoza una sístole y una diástole, un movimiento hacia la unidad y un movimiento de difusión”⁴². Este estado de permanente inestabilidad en que se encuentra la democracia⁴³ nos sugiere que la relación entre libertad y paz no es, tampoco, una relación cerrada. Así como la estabilidad del orden político no depende del ordenamiento jurídico, la libertad no puede, tampoco, llegar a consolidarse como un estado estable y permanente. La paz, elemento que permite consolidarla, también contiene en su esencia un doble movimiento de sístole y diástole:

[el Estado] de ningún modo podrá impedir que los vicios que no se pueden prohibir por la ley crezcan, como son aquellos en los cuales caen los hombres que abundan en ocio, y de los cuales no rara vez se sigue la ruina del estado. Pues, los hombres en la paz, depuesto el miedo, paulatinamente de feroces y bárbaros se hacen civiles o humanos, y de humanos, blandos e inertes, ninguno se afana en distinguirse del otro en virtud, sino en boato y lujo; de donde comienzan a sentir fastidio de las costumbres patrias, a adoptar las ajenas, esto es, a ser esclavos⁴⁴.

Cuando la paz y la libertad han sido obtenidas los hombres parecen abandonar la vida política para retraerse a la vida privada, y los valores antes asociados a aquella ahora surgen de ésta. La historia de la separación necesaria entre vida pública y vida privada, como la de vida activa

⁴¹ TP, III, §7, p. 64 (287).

⁴² *Op.cit.*, Negri, p. 70.

⁴³ “ninguno ha sido menos duradero que los populares o los democráticos, ni ninguno donde se impulsaran tantas sediciones”, TP, VI, §4, p. 76 (298).

⁴⁴ TP, X, §4, p. 129 (335). También: “en la paz no se mira tanto la virtud como la opulencia”, §1, p. 127 (354).

y vida ociosa, es un tema central de la tradición republicana. Pero es importante distinguir estos dos modos de entender el *vivere político*. Para el republicanismo aristotélico-romano la separación principal es la primera, en la cual, la vida privada, la relacionada con la vida económica, debe mantenerse fuera de la política, ya que ella está determinada por la relación de subordinación entre amo-esclavo y entre rico-pobre, siendo ésta condición de la libertad política ya que posibilita el ocio necesario para ocuparse de los asuntos públicos. Frente a esta tradición aparece el republicanismo renacentista de Maquiavelo, el cual ve la separación principal en el segundo caso. No es la separación entre vida "política" y vida económica la que garantiza la libertad, sino la separación entre *vita attiva* y *vita oziosa*⁴⁵. Maquiavelo, como veremos más adelante, recuerda que quienes quieren mantener la libertad de la república debe eliminar a los "gentilhombres"; aquellos que se dedican a la especulación, la renta y el préstamo, viviendo del esfuerzo de los demás. A éstos, Maquiavelo contrapone como ciudadano ideal a aquel que vive del trabajo manual, porque están más preparados para la acción y valoran más la libertad, ya que ellos son los primeros que la pierden cuando se pasa de la democracia a la tiranía, a la oligarquía o a la monarquía. Spinoza sigue claramente esta segunda línea de pensamiento, continuando una tradición que no escinde lo social de lo político⁴⁶.

⁴⁵ La oposición entre vida activa y vida ociosa es uno de los temas centrales del humanismo cívico renacentista, pero la diferencia entre Maquiavelo y, por ejemplo, Leonardo Bruni, es que el segundo sostenía tal oposición interpretando vida ociosa como vida contemplativa, en función de la polémica con la tradición escolástica, mientras que Maquiavelo lleva el significado del ocio a su máxima radicalidad, como el modo propio de vida característico de la oligarquía.

⁴⁶ Nuevamente es en Kant donde podemos mostrar cuáles son las características de la democracia liberal. En la *Metafísica de las costumbres* Kant define las condiciones de la ciudadanía: "Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad supone la independencia (...) cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las ordenes de otro (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil (...) El leñador (...) el herrero (...) son únicamente peones de la comunidad (...), por lo tanto, no poseen independencia civil", Altaya, Barcelona, 1997, Primera parte, II, sec. primera, §46, p. 143. Frente a esta concepción encontramos el republicanismo cívico de Jefferson, quien proponía a la comunidad rural como el paradigma de la vida virtuosa y libre. Cfr. Botana, N., *La tradición republicana*, Sudamericana, Bs.As., 1997, p. 70-71.

La supresión del conflicto lleva a los hombres a retirarse del vivir político —ya que la paz y la libertad han sido conseguidas— y dedicarse a la búsqueda de los bienes individuales. Por ello, la democracia, como modelo sujeto al permanente cambio y, por ello, "inconcluso", es la mejor forma de gobierno. No pretende suprimir el conflicto, sino incorporarlo como modo propio del ejercicio de la libertad y el derecho⁴⁷.

VI- La presencia de Maquiavelo en el *Tratado político*

*no enviaron a Aníbal o a Cartago peticiones de paz, sino
que dejando de lado toda actitud indigna,
pensaron siempre en la guerra*

Discursos, III, 31.

En los pasajes en que Maquiavelo nombra el concepto de paz, en los *Discursos a la primera década de Tito Livio*, establece una primera distinción en el contexto de análisis de éste concepto: en primer lugar, la paz adquiere su significado a partir de la posición con la guerra, utilizado para describir centralmente la situación de conflicto entre ciudades, estados, o pueblos, con lo que no se escapa del uso convencional del término; en segundo lugar —este punto es el que nos interesa—, analiza el estado de paz en el interior de la ciudad-estado. Maquiavelo presta atención a los diferentes estados políticos en los que se encuentran las ciudades, analizando desde allí los diferentes comportamientos que genera en los ciudadanos. En este caso señala: "Pues la causa de la desunión en las repúblicas es, la mayoría de las veces, el odio y la paz, y el motivo de la unión el miedo y la guerra."⁴⁸ A pesar de que Maquiavelo introduce la paz como una de las características del buen gobierno⁴⁹, remarca que este estado es una de las principales causas del debilitamiento de la

⁴⁷ "Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y los gritos que nacían de estos tumultos que en los buenos efectos que produjeron [...] en toda república hay dos espíritus [*umori*] contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de las desunión entre ambos", Maquiavelo, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000, I, cap. 4, p. 41-42. También: "Y como en todas las repúblicas hay magnates [*grandi*] y pueblo", *ibid.*, I, 5, p. 43-44.

⁴⁸ *Ibid.*, II, 25, p. 281.

⁴⁹ "bajo unos buenos gobernantes verá... el mundo lleno de paz y de justicia", *Ibid.*, I, 10, p. 66.

república. En su interior se produce un conflicto de intereses que, presente en todo momento⁵⁰, se intensifica inclinando la balanza hacia la generación de un contexto favorable para el pleno desarrollo de los intereses individuales y el alejamiento del ciudadano de los espacios públicos. El abandono de la escena política afecta a la república con un doble movimiento: favorece el acercamiento de quienes detentan el poder absoluto, lejos del control de los ciudadanos, y aleja a los hombres que, deseosos de la libertad, llaman a los conciudadanos a la participación permanente en las discusiones y actividades de que depende una república libre: “los hombres grandes y excepcionales son dejados de lado en una república en tiempos de paz”⁵¹. Teniendo en cuenta el contexto político extremadamente conflictivo en tiempos de Maquiavelo, cabe señalar que el abandono de la vida política no está motivado por el miedo a participar en las campañas militares —ya que se da en momentos de paz— sino por el tiempo que reclama la vida pública, proporcionalmente opuesto a los beneficios que se obtienen dedicándolo al desarrollo de actividades privadas, principalmente, a las actividades involucradas en la obtención de riquezas.

En tiempos de paz se produce un giro en los valores que dominan la axiología de la comunidad. Los ciudadanos que, en tiempos de conflicto, prestaban servicio a la comunidad, son desplazados por los nuevos ciudadanos, aquellos que sobresalen por las riquezas que poseen: “porque la envidia que les acarrea el prestigio que han ganado con su virtud hace que en tales tiempos surjan muchos ciudadanos que pretendan ser, no sus iguales, sino sus superiores”⁵². Este cambio de miras que se produce en el interior de la comunidad permite entender la denuncia de Maquiavelo sobre la pérdida de la virtud clásica⁵³, que no se circunscri-

⁵⁰ El abandono del *vivere politico* es una posibilidad permanente en tanto que, para Maquiavelo, el carácter esencialmente conflictivo de la política se presenta por la permanente división entre ricos y pobres: “Las graves y naturales enemistades que existen entre plebeyos y nobles, por querer éstos mandar y aquellos no obedecer, fueron causa de todos los males de la ciudad”, *Historia de Florencia*, Poseidón, Bs.As. 1943, III, 1, p. 144. La identificación del conflicto político con el conflicto social lo muestra la identificación de tales hechos; en el caso de la *Historia de Florencia*, con los conflictos entre los grandes y los gremios menores, compuesto básicamente por cardadores de lana, III, 12-21, pp. 162-178; en el caso de los *Discursos*, con los conflictos por la reforma agraria, I, 37.

⁵¹ *Ibid.*, III, 16, p. 369.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. *Ibid.*, I, Proemio, p. 32.

be solamente a la virtud político-militar del *Príncipe*, sino que se asienta principalmente en el abandono de las *virtudes cívicas*, en una ciudadanía que progresivamente va alejándose del ideal republicano de la libertad: “el pueblo se deja engañar por ellas [propuestas de paz] con bastante frecuencia, y, deseoso de la paz, cierra los ojos a las trampas que posiblemente se esconden bajo las promesas. Y así han caído en la servidumbre infinitas ciudades”⁵⁴.

La incorporación del factor socio-económico en el análisis de los perjuicios del estado de paz para la república puede verse en una de las respuestas que Maquiavelo plantea para evitar la pérdida del vivir político: “mantener a los ciudadanos en la pobreza, para que las riquezas desprovistas de virtud no puedan corromper ni a sus poseedores ni a los demás”⁵⁵. Esta expresión debe interpretarse en el contexto de lo que ya había definido como buen gobierno, en el que existen “los ciudadanos ricos gozando de sus riquezas, la nobleza y la virtud exaltadas... desterrado el rencor, toda licencia, corrupción y ambición”⁵⁶. Así, este consejo de Maquiavelo —el de mantener a los ciudadanos pobres— debe entenderse como el mantenimiento de una igualdad en la progresión del crecimiento de las riquezas entre los miembros de la comunidad, sin que nadie cobre tanta distancia sobre el resto como para que se convierta en un referente pernicioso, generando rencor y ambición⁵⁷: “porque muchas veces se permite que un ciudadano acapare más poder del que resulta razonable”⁵⁸.

El concepto que vincula directamente el análisis socio-político de la paz con el análisis socio-económico es el “ocio”. Mencionado al comienzo de los *Discursos* como factor negativo para la fundación de las ciudades, encuentra su análisis más acabado en el cap. 55 del Libro

⁵⁴ *Ibid.*, III, 12, p. 359.

⁵⁵ *Ibid.*, III, 16, p. 370. Cfr. Spinoza, TP, VII, § 8, p. 146 (311). También: “volvieron los ciudadanos a su vida acostumbrada, creyendo poder gozar, sin alarmas, del orden de cosas que habían establecido y afianzado. De ello nacieron en Florencia los males que muchas veces engendra la paz, porque los jóvenes, más independientes que de costumbre, hacían excesivos gastos en trajes, convites y orgías y, *viviendo ociosos*, consumían el tiempo y su fortuna en el juego y con las mujeres. Su único estudio consistía en la esplendidez del vestido y en la agudeza del lenguaje, y el que más diestramente satirizaba a los demás era más ingenioso y estimado”, *Hist. Flor.*, VIII, 28, p. 375. Nótese la semejanza con el pasaje de Spinoza antes citado, ver nota 44.

⁵⁶ *Ibid.*, I, 11, p. 66.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, I, 1, p. 32.

⁵⁸ *Ibid.*, I, 33, p. 118.

I. Generalmente ha sido analizado desde una perspectiva teórica, básicamente a partir del conocido paso del *Príncipe*, en donde se opone a aquella filosofía política contemplativa que piensa en el deber ser y no en la *verità effettuale della cosa*⁵⁹. Nos interesa llamar la atención sobre el lugar preponderante que ocupa el análisis del *ocio* como categoría socio-política, conducta o *modus vivendi* que se genera en el estado de paz: “si el cielo le fuese tan benigno [a la ciudad] que la librase de la guerra, esto haría nacer el ocio, que la volvería afeminada o dividida, cosas que, juntas o por separado, serían causa de su ruina”⁶⁰. *Afeminada*, por el abandono de la esfera pública y el debilitamiento del gobierno republicano, tentando a los enemigos externos e internos a apoderarse del poder; *dividida*, porque se radicaliza el enfrentamiento entre intereses privados e intereses públicos a partir de la división entre ricos y pobres. Sobre éste punto, los consejos de Maquiavelo son claros y radicales: “el que quiera hacer una república donde existan bastantes gentileshombres”⁶¹, no podrá hacer nada si primero no los despide a todos”⁶², a diferencia de quien quiera hacer un principado, teniendo que contar necesariamente con éstos, ya que “tal generación de hombres es absolutamente enemigo de toda vida civil”⁶³.

Al igual que Spinoza, Maquiavelo acepta un tipo de paz que, definida dentro del modelo republicano, debe ser regulada por el ideal de libertad y no por el de orden, como podemos ver en un diálogo que Maquiavelo toma de Tito Livio, éste reproduce en encuentro entre un enviado de Priverno —ciudad que se reveló contra el imperio y luego fue derrotada— y un senador romano:

‘¿Qué penas crees que merecen las privernates’, a lo que el enviado respondió: ‘la que merecen los que se juzgan dignos de la libertad’. El cónsul le replicó: ‘Si os perdonamos el castigo, ¿qué paz podemos esperar de vosotros?’, a lo que le contestó: ‘Si nos la dais buena, fiel y perpetua; si mala, no duradera’. Y aunque muchos senadores se alteraron al oír eso, los más sabios dijeron: ‘Hemos oído la voz de un hombre libre y valiente, y no podemos creer que un pueblo o un

⁵⁹ Cfr. Maquiavelo, N. *De Principatibus*, Trillas, Méjico, 1999, cap. XV, p. 227.

⁶⁰ *Disc. L I*, 6, p. 51. También: “La virtud produce la tranquilidad, ésta el ocio, el ocio el desorden y el desorden la ruina”, *Hist. Flor.*, V, 1, p. 235.

⁶¹ Maquiavelo define *gentilhombre* a “aquellos que están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente” *Ibid.*, I, 55, p. 170.

⁶² *Ibid.*, p. 171.

⁶³ *Ibid.*, p. 170.

hombre puedan permanecer más tiempo del necesario en una situación que les disgusta. La paz está asegurada allí donde se apacigua voluntariamente, y no se puede esperar lealtad de aquellos a los que se quiere esclavizar”⁶⁴.

La aceptación de una idea de paz, caracterizada por provenir de la propia voluntad y no de un orden externo, obtenida por la acción y no por la pasividad, no deja de generar inconvenientes para la concepción democrática republicana. Una “política del conflicto”, del movimiento y la transformación, en fin, de la aceptación del enfrentamiento, difícilmente pueda corresponderse con un “orden pacífico”. ¿Por qué, tanto Spinoza como Maquiavelo, insisten en darle un lugar en su política? ¿Qué lugar ocupa la paz dentro del vivir político republicano y democrático? Quizás, estos interrogantes deban ser enmarcados dentro de la pregunta que plantea Claude Lefort sobre la permanencia de lo teológico-político⁶⁵. Pero lo que con cierta claridad aparece en las reflexiones de nuestros autores es un ataque sistemático contra lo que la tradición a entendido por *paz* y contra todos los valores asociados a ella.

⁶⁴ *Ibid.*, II, 23, p. 270. El pasaje en el original está en latín, la traducción es realizada, en una nota a pie de página, por la traductora de la edición castellana de los *Discursos* que hemos utilizado.

⁶⁵ Lefort, Claude, *¿Permanece lo teológico-político?*, Hachette, Bs.As., 1988.

La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza

Carlos Balzi
(UNC)

La filosofía en el siglo XVII reúne a muchos de los más grandes protagonistas de la historia de nuestra disciplina. Sus obras individuales, aun con el evidente parecido de familia que les brinda la aplicación de un método común, manifiestan rasgos idiosincráticos que las tornan reconocibles de inmediato; en las narraciones de Descartes, en las deducciones de Spinoza o en las polémicas de Hobbes, lo primero que llama nuestra atención es la diversidad de vocabulario y de procedimientos estilísticos que se esconde tras el consenso metodológico. Pero si es cierto que más acá del método, hay lugar para el despliegue de la individualidad, detrás o antes del mismo, existe una serie de conceptos y de temas que le son irreductibles y a los que es posible seguir en un conjunto de textos que escapan a su influencia, y que, contradiciendo en un nivel la autoconciencia de la peculiaridad de su siglo, posibilitan la percepción de una unidad temática diversa, que incluye a buena parte de los escritos del siglo que les precedió.

Nuestro objetivo es acercarnos a las diversas variaciones de uno de estos conceptos, que algunos de los pensadores más importantes del renacimiento y el barroco incorporaron en sus obras, y que contribuyó a dibujar el perfil tan definido de la filosofía de la época: me refiero al concepto de "vulgo" y sus diversos sinónimos¹. La elección del período², se fundamenta en que si bien el escepticismo antropológico que lo sustenta tiene una presencia notable en los textos de pensadores anteriores a Erasmo —singularmente en Maquiavelo—, el siglo y medio elegido asiste a una serie de sucesos que explican la sensible unidad temática y estilística característica de las reflexiones del período: fundamentalmente, las guerras de religión en gran parte de Europa y el redescu-

¹ Algunos de estos sinónimos son: "el pueblo llano" en Hobbes, "la multitud", "la hez popular" y "el populacho" en Charron, "la muchedumbre" en Erasmo, "la turba de nuestros hombres" en Montaigne y simplemente "el pueblo" en la obra de Justus Lipsius. De todos modos, el término más utilizado es "vulgo".

² Vuelto casi canónico a partir de la edición del gran estudio del profesor Richard Popkin, *La historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 (1979¹).

brimiento y posterior traducción de los textos de los filósofos escépticos en primer término, y de los estoicos, un poco más tarde³.

El caso de Erasmo de Rotterdam es quizá el más singular entre estas figuras: dado que su producción precede en algunos años al advenimiento de las primeras ediciones modernas de las obras de Sexto Empírico, por Gentien Hervet en 1569, ella es la única que no ha sido decisivamente influida por el escepticismo⁴. Pero, habiendo sido uno de los principales polemistas del bando católico en la guerra dialéctica que acompañó a la de la cruz y la espada, su diagnóstico de la condición humana no puede sustraerse al ambiente de hostilidad y embrutecimiento propiciado por la guerra: "Sabido es que cuanto peor es una cosa más atrae a la muchedumbre, ya que —como dijimos— la mayoría de los hombres es propensa a la estupidez"⁵.

Erasmo incorpora aquí uno de los rasgos definitorios de la visión moderna del vulgo: la estupidez y la ignorancia de las masas. Desde este momento, será una constante, en textos más o menos agresivos, la negación de la capacidad del pueblo de alcanzar la verdad, dominar sus pasiones y seguir una regla de conducta durante su vida. Pero es también Erasmo quien señala la segunda característica definitoria de los pueblos, esto es, su poder: "(...) necedades como éstas son las que exaltan a esa bestia potente e inmensa que es el pueblo"⁶. Si la estupidez podía parecer, desde la perspectiva del filósofo, un rasgo risible en el comportamiento de los pueblos, cuando a ella se une el concepto de su poder, la sonrisa del filósofo se congela en un gesto de miedo y preocupación; es entonces cuando esta noción de "vulgo" comienza a ser relevante para la reflexión filosófico-política. Pues sólo entonces las masas

³ El tercer suceso decisivo en la época es el cambio de paradigma —y los progresos a él asociados— en las ciencias formales y naturales; para nuestro objetivo, sin embargo, este desarrollo no tuvo efectos considerables sobre la visión humanista de la realidad, al menos antes de la filosofía hobbesiana. Con todo, como veremos, incluso en su obra y en la de los pensadores influidos por él, subsiste un fondo en sus juicios sobre la naturaleza humana difícil de reducir a sus diversas versiones del método de la filosofía, y que derivan claramente de una tradición humanista previa a la revolución "científica".

⁴ En cuanto al estoicismo, ha de tenerse en cuenta que el propio Erasmo editó las *Cuestiones naturales* de Séneca. Con todo, el peso de la influencia estoica en la época moderna sólo aparece como decisivo a partir de las ediciones y comentarios de Justus Lipsius, algunas décadas más tarde.

⁵ Erasmo, *Elogio de la locura*, Altaya, Madrid, 1993, p. 67.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

ingresan como un factor determinante en la vida política, pasando de meros espectadores y víctimas pasivas, a instrumentos y agentes de la ambición de los poderosos.

Erasmo marca un camino que poco a poco irá tomando forma más definida. La siguiente estación de este recorrido, se encuentra en la obra de Michel de Montaigne. En sus *Ensayos*, editados a partir de 1581, la influencia del escepticismo antiguo alcanza su primera cima⁷: ésta es especialmente notable en el ensayo más extenso y conocido, la *Apología de Raimundo Sabunde*, en el que Montaigne emplea los tropos de Sexto Empírico para "(...) estrujar y pisotear el orgullo y la soberbia humana; hacerles sentir la inanidad, la vanidad y la insignificancia del hombre; arrancarles de las manos las pobres armas de su razón; hacerles bajar la cabeza y morder el polvo, aplastados por la autoridad y el respeto de la divina majestad"⁸. Dado que a quien ataca el pensador francés en este ensayo es al ser humano sin más determinaciones, una lectura de su obra exclusivamente basada en este texto, no autoriza la atribución a Montaigne de un concepto de vulgo: pues siendo eminentemente relacional, su sentido se diluye cuando carece de un opuesto.

Pero el conjunto de los *Ensayos* contiene otras perspectivas sobre el tópico; así, hablando sobre la credulidad, Montaigne escribe: "Quizá no carezcamos de razón cuando achacamos a simpleza e ignorancia la facilidad para creer y dejarse persuadir: pues pareceme haber aprendido antaño que la credulidad es como una impresión que tiene nuestra alma; y cuanto más blanda y de menos resistencia es, más fácil resulta imprimir algo en ella (...) Si el alma está más vacía y carece de contrapeso, se inclina con mayor facilidad bajo el peso de la primera persuasión. He aquí por qué los niños, el vulgo, las mujeres y los enfermos son más propensos a dejarse llevar por una oreja"⁹. Aún cuando a ningún ser humano le sea dado alcanzar la certeza, los conceptos de ignorancia y credulidad siguen siendo operativos, pues algunos grupos sociales son claramente más propensos a actuar heterónoma e irreflexivamente, y es a estos a los que Montaigne llama "vulgo"¹⁰.

⁷ Esquemáticamente, la segunda se encontraría en la "duda hiperbólica" cartesiana, y la tercera en abarcaría los trabajos de Pierre Bayle y David Hume.

⁸ Montaigne, Michel de, "Apología de Raimundo Sabunde", *Ensayos*, Tomo II, Altaya, Barcelona, 1997, p. 144.

⁹ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰ "Dejemos a un lado al pueblo, que no se comprende, que no se juzga, que deja ociosa la mayor parte de sus facultades naturales", en *ibid.*, tomo II, p. 237.

Pero su desencantado juicio sobre el pueblo tiene expresiones bastante más radicales: "Comparadle a la turba de nuestros hombres, estúpida, baja, servil, inestable y flotando continuamente en la tormenta de las diversas pasiones que la empujan una y otra vez, dependiendo por entero de los demás"¹¹. Aquí encontramos reunidos los dos atributos descubiertos en Erasmo: la estupidez popular, a la que dedica los más fuertes epítetos, y el temor que suscita su volubilidad, que se expresará en sus ensayos sobre la guerra religiosa.

Algo similar encontramos en la obra de su discípulo, Pierre Charron; en ésta, incluso, la diatriba contra el vulgo es más extensa y virulenta, aún cuando conceptualmente no se aparte de las enseñanzas de su maestro. En su texto central, el *Sobre la sabiduría*, la atribución de la credulidad propia de la ignorancia, asume la siguiente forma: "(...) hay que observar dos vicios opuestos, comunes a la condición humana. Uno —el más común— es una ligereza y una excesiva facilidad para creer y aceptar todo lo que se propone con cierta apariencia o autoridad. Esto es propio de la necia simplicidad, blandura y debilidad del populacho, de los espíritus afeminados, enfermizos, supersticiosos, sorprendidos, indiscretamente diligentes que reciben fácilmente toda impresión, se dejan atrapar y llevar por las narices"¹². Como antes, el motivo de alertar sobre estas cualidades del "populacho" es la facilidad con la que los poderosos pueden disponer de sus cuerpos y afectos, y el miedo que despierta la acción conjunta de la ambición y sus instrumentos.

Pero la anterior no es tampoco es la versión más radical de su desprecio y temor a las masas; un poco más adelante en el mismo libro, abunda en el tema, en la que posiblemente sea la expresión más cruda y extensa de cuantas pueden leerse durante este período: "El pueblo (entendemos por pueblo al vulgo, la multitud y la hez popular, gente que de cualquier manera es baja, servil y mecánica) es una bestia extraña con muchas cabezas, difícil de describir en pocas palabras, inconstante y variable, sin más reposo que las olas del mar. Se conmueve, se calma, aprueba y reprueba en un momento las mismas cosas. No hay nada más fácil que llevarlo a la pasión que se quiere (...) Está listo para creer, recoger y levantar todas las novedades, sobre todo las desagradables, acepta todos los relatos como verdaderos y seguros. Con un silbato o una campanilla de alarma se lo reúne como a las moscas en el plato. No tiene jui-

¹¹ *Ibid.*, p. 325.

¹² Pierre Charron, *De la sabiduría*, Losada, Buenos Aires, 1948, p. 60.

cio, razón ni discreción. Con su juicio y su sabiduría, tres dados y la ventura, juzga todo brusca y atolondradamente, de acuerdo a la opinión reinante o a la costumbre, o con la mayoría, entrando en las filas como las ovejas que corren detrás de las que ven delante, y no por razonamiento y la verdad (...) En suma, el vulgo es un animal salvaje. Todo lo que piensa no es sino vanidad, todo lo que dice es falso y erróneo, lo que reprueba es bueno, lo que aprueba es malo, lo que elogia es infame, lo que hace y emprende es locura, la turba popular es madre de la ignorancia, injusticia, inconstancia, idólatra de la vanidad, a la que jamás se ha podido gustar (...) "¹³.

El libro de Charron fue uno de los más reeditados a lo largo del siglo XVII; su originalidad, con todo, no está a la altura de su éxito. Esto puede comprobarse comparando los párrafos citados con los contenidos en el libro del que, según sus propias palabras, habría tomado prestadas sus ideas¹⁴: el *Politicorum libri sex*, de Justus Lipsius. Lipsius, otro escritor de considerable éxito hoy casi olvidado, fue el mayor responsable de la recuperación de las ideas y los textos de estoicismo antiguo para la temprana modernidad, a través de su edición de las obras de Séneca y de sus manuales de filosofía estoica. Pero también fue considerado en su tiempo un pensador original e influyente, sobre todo por sus *Políticas*.

Este particular libro, que en poco más de doscientas páginas —en la versión de Tecnos—, contiene más de trescientas citas de autores clásicos griegos y latinos, es el primero de esta serie de autores en fundar una teoría política original en esta antropología negativa. Largos tramos del texto están dedicados a la reflexión sobre la mejor manera de conducir al pueblo a aquello que se quiere, un tema cuya importancia se fundamenta en que: "Los mandatos se hacen más blandos y suaves con la obediencia. Preguntado alguno por qué Esparta florecía tanto, si era acaso porque los reyes sabían bien mandar, respondió: antes porque los vasa-

¹³ *Ibid.*, p. 224-227.

¹⁴ En la pág. 382, al comienzo de la sección titulada "De la prudencia para gobernar Estados", Charron reconoce: "Este asunto ha sido excelentemente tratado por Lipsio, de la manera como él ha querido. La médula de su libro está aquí". Por otra parte, toda la sección II de su libro, llamada "Consideración del hombre comparado con todos los demás animales" (pp. 65-76), está tomada, sin citarlo, de las primeras páginas de la *Apología de Raimundo Sabunde*.

llos saben bien obedecer"¹⁵. Pero la posibilidad tanto de la obediencia como de la sedición descansa sobre el mismo hecho básico de la naturaleza del vulgo: "Todo el vulgo y pueblo es inconstante, nada más incierto que él (...) No hay cosa más fácil que mudar y transferir el pueblo a cualquier afecto. No es capaz de razón, no hay en el vulgo juicio ni verdad. No es llevado a juzgar las cosas por elección o cordura, sino con ímpetu y cierta temeridad. No hay en el vulgo juicio ni razón, no hay diferencia ni diligencia. Habla de muchas cosas por opinión, y de pocas con fundamento de verdad. Es el vulgo libre de cuidados, y sin diferencia de lo verdadero y lo falso, enseñado a sus acostumbradas lisonjas. Inclina siempre a los más. La multitud de vulgo más por costumbre que por juicio sigue a uno tras otro como a más prudente, en la manera en que las ovejas a las que van delante"¹⁶.

Las marcas definitorias del vulgo permanecen, también en Lipsius, invariables: la inconstancia, la volubilidad y la dependencia que resultan de su ignorancia, y su asimilación a los animales, sumadas a su potencia, que decide la distribución del poder real dentro de los principados, lo convierten en objeto de reflexión relevante para la filosofía política.

Hasta aquí, las opiniones expuestas corresponden a los pensadores de lo que, un poco vagamente, se ha llamado el "Renacimiento". A partir de ahora, atravesando un umbral imaginario, entramos a la era de la Revolución Científica y del Barroco.

Mucho se ha reflexionado sobre la naturaleza de este umbral. En el ámbito de la historia intelectual, el suceso más decisivo en la definición del perfil del nuevo mundo, es sin duda la revolución en los paradigmas de las ciencias de la naturaleza que, iniciada en los trabajos de Galileo, aportará un caudal de nuevas investigaciones de tal magnitud, que elevará el método desarrollado por aquél a la categoría de modelo a seguir en cualquier disciplina científica. La fuerza de esta revolución fue tal, que no es infrecuente encontrar textos en los que se desecha, por errado o mal fundamentado, todo lo que hasta entonces se había escrito en el ámbito de alguna ciencia; así Hobbes, en la dedicatoria de su *De Cor-*

¹⁵ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 332. Esta edición reproduce la primera traducción española del *Politicorum libri sex* realizada por Bernardino de Mendoza en 1604. Javier Peña y Modesto López anotan en su "Estudio preliminar", p. XLIII-XLIV, que Lipsius se refirió a ella elogiosamente.

¹⁶ Justo Lipsio, *Políticas*, p. 113-114.

pore (1655), sentencia: "La Física, por lo tanto, es algo muy reciente. Pero la Filosofía Civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (...) que el libro que escribí sobre *El ciudadano*"¹⁷.

El tono enfático y convencido de los filósofos del siglo XVII, orienta naturalmente la atención hacia lo que en sus obras es inédito, sorprendente. Sin embargo, sus deudas con diversas tradiciones de pensamiento son notables, y si bien muchas son enteramente abandonadas, las que sobreviven demuestran por eso mismo su fuerza e influencia: una de ellas es la desencantada mirada sobre las cualidades de la mayoría de los hombres.

En las obras políticas de Thomas Hobbes, fundamentalmente en *Leviathan* y en *Behemoth*, la importancia de la descripción y el análisis de los atributos del vulgo llega a ser tal, que en ella fundamenta buena parte de su concepto del poder político, basándose en el hecho de que "(...) el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo"¹⁸. Dada la trascendencia que el concepto de poder tiene en su pensamiento, la aclaración de la naturaleza de este pueblo en cuya opinión y creencias se basa aparece como una necesidad de su sistema. Y así es que en numerosos sitios se ocupa del tema; por ejemplo, en su *Libertad y necesidad*, un texto sobre metafísica, leemos: "(...) si consideramos a la mayor parte de la humanidad no tal como debería ser sino tal como es, es decir, como hombres que se han hecho ineptos para descubrir la verdad de las cosas a causa de su empeño en procurarse riquezas o dignidades o de su apetito de placeres sensuales, o de su impaciencia a la hora de meditar o de su imprudencia en abrazar principios equivocados (...) "¹⁹.

La vida equivocada que, según Hobbes, llevan la mayoría de los hombres, ha tenido como principal efecto volverlos ineptos para la verdad, esto es, ignorantes. Y de esta incapacidad del vulgo se sigue, como en todos los otros textos analizados, la dependencia, la volubilidad y, en fin, la facilidad para dominar las creencias populares sobre las que se asienta el poder de los poderosos. En tono de lamento más que de sátira, Hobbes escribe: "¡Tan proclives son los hombres a ser llevados a creer cualquier cosa, si son arrastrados por quienes han logrado acreditarse ante ellos y pueden aprovecharse de su miedo e ignorancia

¹⁷ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, Madrid, 2000, p. 30.

¹⁸ Hobbes, *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 23.

¹⁹ Hobbes, *Libertad y necesidad*, Península, Barcelona, 1991, pp. 148-149.

actuando con refinamiento y destreza!"²⁰. A males extremos, remedios extremos, sabemos más o menos cuál es la solución que Hobbes propuso para estos problemas. Pero es conveniente destacar que, a pesar de su carácter más riguroso y sistemático, esa respuesta no se aleja sino en muy pocos puntos de la propuesta por Lipsius, y así no sólo el diagnóstico de la condición humana, sino también la terapéutica que se concibe para su corrección, pasan a través de estos dos siglos apenas modificadas por el vendaval de la Revolución científica.

Y luego está Spinoza, otro filósofo que, como buen hijo de su época, se mantuvo atento a la evolución de la nueva ciencia, a la que incorporó en puntos bien visibles de su sistema. Por otra parte, sabiendo por adelantado de su valoración de la alegría y que su construcción antropológica termina en una defensa de la democracia como la mejor forma de gobierno, es razonable esperar en su obra una valoración diferente de las capacidades del vulgo. Pero el holandés nos disuade enseguida de mantener falsas esperanzas: "Es evidente, pues, que los hombres son por naturaleza propensos al odio y a la envidia"²¹.

Con todo, aun podemos sostener que estamos situados en un espacio diferente, dada la falta de cualificación implicada en la adscripción de estas pasiones al conjunto de los hombres, antes que a un grupo social particular, por extenso que este fuera. Y esta hipótesis recibe aliento del siguiente ataque que Spinoza dirige a la humanidad: "En fin, por esta naturaleza del hombre y por la inconstancia de su juicio, como también porque el hombre juzga a menudo las cosas por el solo afecto, y porque las cosas que cree hacer con miras a la alegría o a la tristeza y que por esto se esfuerza en promover que sucedan o en alejarlas, no son a menudo sino imaginarias (...)"²².

Pero tampoco esta vez la suposición se sostiene: en sólo un par de páginas de la *Ética*, Spinoza se ocupa de ello. Primero, cuando, abundando en la huella hobbesiana, escribe: "El vulgo es terrible cuando carece de miedo (...)"²³. Y poco después, cuando sentencia, lapidario:

²⁰ Hobbes, *Leviathan*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 99-100. En *Una respuesta al libro La captura del Leviathan*, (en *Libertad y necesidad*, ed. cit., p. 181), Hobbes agrega: "Sabido que los incultos, es decir, la mayoría de los hombres, prefieren creer antes que ser turbados por la reflexión (...)"

²¹ Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, F.C.E., México, 1985, p. 148.

²² *Ibid.*, p. 144.

²³ *Ibid.*, p. 217.

"El vulgo es, en efecto, voluble e inconstante (...)"²⁴.

Volubilidad, inconstancia, miedo, ignorancia, términos que encontramos repetidos en obras sin duda diversas en otros aspectos, pero que manifiestan un sorprendente consenso en su juicio sobre los atributos de la mayoría de los hombres. Este consenso, llamativo en sí mismo, debería ser explicado, y aunque supera los límites de este trabajo, quisiera indicar algunas líneas que podrían seguirse para esta aclaración.

Por una parte, es indudable que las condiciones derivadas de las guerras de religión, de las que todos estos filósofos fueron testigos o protagonistas, constituían un contexto óptimo para la evaluación negativa de los avatares humanos. Probablemente el texto que mejor ilustra esta relación entre la guerra y la pauperización de los hombres, sea el fragmento más citado de Thomas Hobbes: "En una condición así (de guerra), no hay lugar para la Industria; porque sus frutos son inciertos; y consecuentemente no hay Cultivo de la Tierra; no hay Navegación, ni uso de las comodidades que pueden ser importadas por Mar; no hay Construcciones confortables; no hay Instrumentos para mover y remover aquellas cosas que requieren mucha fuerza; no hay Conocimiento de la faz de la Tierra; no hay Artes; no hay Letras; no hay Sociedad; y los que es peor de todo, hay un continuo miedo, y un peligro continuo de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, horrible, brutal y corta"²⁵.

Además, si la guerra deja poco margen para el optimismo antropológico, fue lógico que se buscaran los medios teóricos para expresar el desencanto. Y de ahí el particular catálogo de los pensadores y literatos antiguos que son rescatados en este período; tanto los maestros escépticos como los estoicos, y también historiadores como Tucídides o Tácito —asiduamente leídos y citados—, coincidían en una profunda desconfianza respecto a la capacidad humana de autocontrol, prudencia e ilustración. Entre innumerables ejemplos posibles, escuchemos a Séneca: "Pocos son los que mediante la reflexión ponen orden en sí mismos y en

²⁴ *Ibid.*, p. 220.

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 89. La traducción es mía. También es significativa la opinión de Montaigne: "Y ciertamente tiene la guerra muchos y lógicos privilegios en contra de la razón" (*Ensayos*, ed. cit., tomo I, p. 64). Y Erasmo: "Sabido es que la guerra es tan cruel que es más propia de fieras que de hombres; tan falta de sentido que los mismos poetas la imaginan como engendro de las Furias; tan letal que trae la infección de todas las costumbres; tan injusta que es sabiamente administrada por la peor calaña de bandidos; tan impía que nada tiene que ver con Cristo" (*Elogio de la locura*, ed. cit., p. 102).

sus cosas; los demás, al igual que los despojos flotantes en el río, no avanzan, sino que son impulsados"²⁶. Y así, la convulsionada realidad y los instrumentos con los que se la comprendía se sostenían mutuamente.

Pero existe un tercer factor sobre el que no se suele insistir, tal vez por ser aun más inmediato y evidente que los anteriores. Y es que la estratificación social, la distribución de los bienes materiales y simbólicos en la Europa de los siglos XVI y XVII, justificaba este discurso sobre el vulgo: si consideramos que a comienzos del siglo XVII, el porcentaje de analfabetismo en la Europa Occidental —la que se encuentra al oeste del Elba— alcanzaba a más del 60% de la población masculina y del 90% de la femenina²⁷, deberemos utilizar prudentemente los epítetos al calificar las opiniones expuestas, para evitar caer en el anacronismo que supone juzgar obras del pasado con criterios que nos son contemporáneos. En nuestros días, dada la extensión de la ilustración básica a la mayoría de la población, quizá no carezcamos de razón al calificar de reaccionaria o elitista una opinión tal sobre los talentos humanos. Pero aquél mundo era muy diferente.

La determinación de los límites de los períodos históricos que realiza la historia de la filosofía, depende, naturalmente, de los criterios utilizados para seleccionar los materiales relevantes. Así, cuando el criterio es modificado, los textos se organizan diversamente y es posible que allí aparezca una continuidad histórica en principio implausible. A lo largo de este trabajo intentamos ejemplificar este fenómeno con el ejemplo del siglo y medio que culmina en la obra de Spinoza. Con todas las precauciones que imponen los límites del trabajo, podemos afirmar ahora que la especificidad radical atribuida a la filosofía del barroco en virtud de su unidad metodológica, resulta de atender preferencialmente a un suceso particular en la historia intelectual moderna, la Revolución Científica. Legítima como estrategia de abordaje, un énfasis excesivo en su importancia, en desmedro del complejo de situaciones históricas y tradiciones de pensamiento de las que parcialmente intenté dar cuenta, puede derivar en un cuadro empobrecido de este fascinante mundo que se halla en el origen del nuestro y que explica en parte lo que hemos llegado a ser.

²⁶ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Planera-De Agostini, Barcelona, 1997, 109.

²⁷ Según cálculos de Richard Tuck, "The institutional context", en D. Garber y M. Ayer, *The Cambridge History of the Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 11.

De la liberación a la libertad

Spinoza vs. La Boétie

Paulina Calderón
(UNC)

Spinoza termina su *Ética* diciendo "Y arduo, sinceramente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto; si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera seguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que todos la desdieran? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro"¹.

Contrariamente, Étienne de La Boétie en *El discurso de la servidumbre voluntaria* dice "Hay, no obstante, una cosa, una sola, que los hombres, no sé porqué, no tienen siquiera la fuerza de desear, la libertad, ese bien tan grande y placentero cuya carencia causa todos los males; sin la libertad todos los demás bienes corrompidos por la práctica cotidiana de la servidumbre pierden por completo su gusto y su sabor. Los hombres sólo desdieran, al parecer, la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan realmente la tendrían. Actúan como si se negaran a conquistar tan precioso bien únicamente porque se trata de una empresa demasiado fácil"².

En realidad, ¿la libertad se trata de algo difícil y raro, o más bien, de una empresa demasiado fácil? ¿Sólo con desearla se obtiene y, si es así, qué implica el deseo, qué es? ¿De qué se trata la naturaleza humana, de deseo, de libertad, de servidumbre, de esclavitud? ¿Es la servidumbre un objeto paradójico de deseo?

La filosofía de Spinoza en su aspecto esencial representa un proyecto para aprovechar al máximo la potencia que nos concierne en la naturaleza, para afirmarnos, y alcanzar así el bien relativo a nosotros que el ejercicio de esa potencia debiera depararnos. Y como en la naturaleza no hay derecho alguno que no provenga de un poder conquistado y mantenido como tal, el proyecto de Spinoza mira a la apropiación efectiva de ese poder, y para realizar este proyecto fija dos etapas: a) reforma o desfalsificación del entendimiento, a fin de hacerlo salir del estado de im-

¹ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Madrid, 1980, p. 366.

² La Boétie, E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets, Barcelona, 1980, p. 58.

tencia, y como pertenece a la felicidad de cada hombre hacer todos los esfuerzos para que muchos otros comprendan como él, para que sus pensamientos y deseos concuerden, a la reforma del entendimiento debe seguir, b) una reforma de la sociedad para que la mayoría alcance de manera más fácil y segura ese fin.

Para La Boétie hay ciertas pasiones naturales como amar la virtud, estimar las buenas acciones y hasta, en ocasiones, reducir nuestro bienestar para mejorar el de los que amamos y merecen ser amados. Para él la naturaleza es ministro de Dios y bienhechora de la humanidad que nos ha hecho a todos iguales para que nos reconozcamos como hermanos. Somos naturalmente libres, por lo cual, la servidumbre deviene en objeto misterioso, y dice respecto a la madre naturaleza: "si ha procurado por todos los medios conformar y estrechar el nudo de nuestra alianza y los lazos de nuestra sociedad, si, finalmente, ha manifestado en todas las cosas el deseo de que estuviéramos, no sólo unidos, sino también que juntos, no formáramos, por decirlo así, más que un solo ser, ¿cómo podríamos dudar de que somos todos naturalmente libres, puesto que somos todos compañeros? Y ¿cómo podría caber en la mente de alguien que, al darnos a todos la misma compañía, la naturaleza haya querido que algunos fueran esclavos?"³. Por esto, la naturaleza humana se define por la libertad; el hombre no sólo es naturalmente libre, sino que además nace con el derecho de defenderla.

La naturaleza humana que plantean estos autores es diferente; sin embargo, no son contrarias. Spinoza plantea una naturaleza humana, un derecho natural que es potencia, deseo, un esfuerzo constante por perseverar en el ser, es decir, por aumentar nuestra potencia de obrar; La Boétie plantea que la libertad es el derecho natural, que los hombres son naturalmente libres, por lo cual es necesario averiguar qué es lo que nos lleva a la servidumbre, es decir, La Boétie pregunta ¿por qué no pueden los hombres perseverar en su ser que es ser libres? Y Spinoza preguntaría ¿por qué no hacen uso de sus derechos naturales que les hacen aumentar su potencia y dejan de ser dominados por causas exteriores que sólo la disminuyen hasta convertirlos en esclavos?

Ambos se cuestionan por qué deseamos la servidumbre, porqué la servidumbre voluntaria, si en realidad esto se opone a la naturaleza y, por lo tanto, al hecho de ser hombres.

En la parte 4 de la *Ética* titulada *De la servidumbre humana o de la*

³ La Boetie, op. cit., p. 63.

fuerza de los afectos, exactamente en el prefacio, Spinoza define a la servidumbre diciendo "llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues, el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que ha menudo se siente obligado, aún viendo lo que es mejor para él, a hacer lo peor".

¿Por qué los hombres consienten su esclavitud, es decir, porqué obedecen? Es una pregunta política fundamental, que para tratar de responder es necesario partir del estudio de las pasiones, ya que éstas son el suelo firme a partir del cual pensar la política. Es decir, pensar una política de lo que es y no de lo que debiera ser, porque como dice Spinoza no hay que burlarse de las acciones humanas, ni deplorarlas, ni detestarlas, sino entenderlas como propiedades de la naturaleza humana, por lo tanto, son necesarias y tienen ciertas causas a través de las cuales intentamos entender su naturaleza. Porque para él los fundamentos del Estado no son propiamente políticos, ni siquiera se deben extraer de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. Y el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella. El deseo, la alegría y la tristeza son los tres afectos principales y, los demás, se derivan de estos tres en unión con causas exteriores.

El axioma de la parte 4 de la *Ética* alude al problema de la servidumbre; dice: *En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra cosa cualquiera por la que aquella puede ser destruida*. Ahora bien, si consideramos al hombre como una cosa singular, se deduce de este axioma que hay en la naturaleza otra cosa más potente, es decir, la potencia del hombre estaría limitada por la potencia de otra cosa, superada por la potencia de causas exteriores. Podría pensarse que el hombre obedece porque está dominado por causas exteriores que son pasiones tristes, es decir, lo llevan de una mayor a una menor perfección y como naturalmente está sujeto a las pasiones no habría posibilidad de liberarnos. Sin embargo, la *Ética* de Spinoza de lo que trata es de cómo llegar a ser activos, cómo pasar de una menor a una mayor perfección, cómo afirmar nuestra existencia, cómo perseverar en el ser, cómo pasar de la liberación a la libertad, cómo dejar de ser esclavos.

Esta servidumbre, o sea, esa impotencia del hombre para reprimir los afectos es natural y puede ser útil para perseverar en el ser, mientras sea-

mos conscientes de que es necesaria; y en este sentido podemos desear la servidumbre, ya que para Spinoza, la libertad consiste en algo absolutamente opuesto a la concepción común que se tiene de ella como un querer arbitrario e indeterminado, distinto de y discontinuo con la causalidad natural. No somos en verdad "una cosa libre", dejándonos arrastrar por el querer, las "ganas" o los temores; afectos todos ellos encadenados a una causalidad —interna o externa— que desconocemos. Por el contrario, somos radicalmente pasivos cuando nuestras iniciativas arrancan de estímulos inmediatos y sólo responden a ellos, desconociendo la necesidad férrea que los rige, en una continuidad absoluta con la naturaleza de nuestros cuerpos. La verdadera libertad consiste en reintegrarse adecuadamente a esta causalidad universal, por lo cual todo lo que se sigue de ella y sólo a partir de ella puede ser comprendido.

El hombre que no se guía por la razón, que no es consciente de la necesidad de su propia naturaleza es, en realidad, un esclavo; y más aún si vive en soledad, pues una de las condiciones para que se dé la liberación es el Estado, donde el hombre libre vive según leyes que obligan a todos, ya que el dictamen de la razón o "esfuerzo por vivir libremente" se relacionan con el sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes. Es decir, se desea vivir según una legislación común del Estado. Conviene recordar que como la naturaleza humana es sumamente limitada, la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente y, por ello, no podemos amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros y si somos conscientes de ello, sólo apetecemos lo necesario y, por lo tanto, haciendo uso de nuestra razón, somos libres en la medida en que conocemos lo natural, lo necesario.

¿De qué se trata la servidumbre en un Estado? ¿Qué nos lleva a una obediencia que muchas veces resulta destructiva y sin embargo se soporta? ¿Porqué obedecemos a un tirano? Esta es la pregunta que La Boétie trata de responder a lo largo de su obra *El discurso de la servidumbre voluntaria*: "cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo. Es realmente sorprendente —y sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos— ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados a una fuerza mayor, sino, por el con-

trario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de uno, al que no deberían ni temer (puesto que está solo), ni apreciar (puesto que se muestra con ellos inhumano y salvaje)", y sigue diciendo "Pero, ¡oh Dios mío!, ¿qué ocurre? ¿cómo llamar ese vicio, ese vicio tan horrible? ¿acaso no es vergonzoso ver a tantas y tantas personas no tan sólo obedecer sino arrastrarse? No ser gobernados sino tiranizados (...) ¿llamaremos a eso cobardía?"⁴. Según La Boétie, ni siquiera merece ese nombre ya que si sólo dos o tres se sometieran a uno podría llamárseles cobardes pero que millones de ellos lo hagan escapa a semejante concepto. Por lo cual, la servidumbre sigue siendo un misterio, un innombrable, sólo pueden analizarse algunos medios como la fuerza, la educación y el hábito. El engaño es la causa por la cual servimos; es un instrumento de la tiranía que puede manifestarse tanto a través de las distracciones (teatros, juegos, espectáculos, banquetes) como a través de la religión a la cual usan de escudo y hasta si pueden se adjudican un rasgo divino para dar mayor autoridad a sus viles actos. Estos son los Estados que Spinoza define como Estados violentos.

Pero si sólo se trata de engaño, ¿por qué es una servidumbre voluntaria? Porque para La Boétie se obedece exclusivamente por que se desea mandar; el tirano no está solo, sino que se sostiene por cuatro o cinco cómplices, a su vez éstos se sostienen por cien cada uno y esos cien por mil cada uno, constituyendo una cadena ininterrumpida. Cada uno de ellos poseídos por una incontenible ambición y una incurable avaricia se acercan al tirano para compartir el botín, por eso, hay tantos hombres para quienes la tiranía es deseable como para quienes la libertad sería agradable.

Y en este mismo sentido es que Spinoza dice en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*: "lo que más frecuentemente en la vida y, por lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: las riquezas, el honor y el placer. Tanto distraen estas tres cosas a la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien", porque "el conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan"⁵.

⁴ La Boétie, op.cit., p. 52 y 54.

⁵ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 1988, p. 76 y 79.

Tanto Spinoza como La Boétie plantean que se tiene el deseo de obedecer. En Spinoza este deseo se produce porque el hombre busca su utilidad y lo que le es útil en tanto aumente su potencia; en el Estado o gobierno donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad debe ser considerado súbdito y no esclavo inútil. Por lo tanto, esclavo es quien esta obligado a obedecer las órdenes del señor y sólo busca la utilidad del que manda, súbdito, en cambio, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que le es útil a la comunidad y, por lo tanto, también a él.

En La Boétie, el deseo de obedecer, como vimos, se produce por el deseo de mandar, que no es otra cosa que, en términos spinozistas, la ambición y la avaricia no consideradas como medios para otro fin, sino como fines en sí mismas. La servidumbre impone un yugo y oprime la libertad; siempre es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo, aunque tiene la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre. Rechaza la libertad y elige el yugo, es el propio pueblo el que consiente su mal o peor aún, lo persigue.

En Spinoza el someterse no es contrario a la razón, porque los hombres guiados por ella han creado la condición civil y, como la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, enseña a buscar la paz que se obtiene cuando los derechos comunes de la ciudadanía se mantienen inviolados; esto es, cuanto más guiado por la razón, cuánto más libre es, tanto más constantemente observará los derechos de la ciudadanía y ejecutará los mandatos de la potestad suprema de la cual es súbdito. Es decir, nadie hace algo contra la prescripción de su propia razón en la medida en que hace aquello que debe hacerse por derecho de la ciudadanía.

Spinoza define en la *Ética* que "se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar, y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera"⁶. La libertad es virtud o perfección y el hombre es libre en la medida en que tiene la potestad de existir y obrar según las leyes de la naturaleza y mientras más libre lo consideramos, no podemos decir que no usa la razón y elige cosas malas en lugar de buenas. La libertad que plantea Spinoza es relativa ya que no hay una voluntad absolutamente libre, sino que queremos esto o aquello determinado por una causa que a su vez

⁶ Spinoza, *Ética*, I, 7, p. 48.

está determinada por otra y así infinitamente. Tanto la actividad como la pasividad implican conformidad con Dios; pero la primera es consciente y la segunda no; se sigue de aquí una idea de la actividad semejante a la de libertad. Libertad como conocimiento de la necesidad y conformidad con ella. La salvación humana se obtendría por el conocimiento, conocimiento que no implica la supresión de los afectos, sino la utilización racional de los mismos; se trata de que el afecto impulse una conducta racional. La acción, en Spinoza, se explica por el aumento de nuestra potencia (derecho natural) y, por lo tanto, el cuerpo político debe basarse en una liberación colectiva, es decir, en fomentar la capacidad de pensar (capacidad que inhibe a las pasiones que disminuyen la potencia). La libertad de conciencia, de palabra y de escritura, deben ser dadas tanto por la religión como por el Estado, ya que la paz del Estado se basa en el derecho natural y su propósito político es garantizarlo. La política es entendida como el incremento de la potencia de todos y la ley no es restrictiva de este derecho natural, sino que es la que da curso a este incremento. Por eso dice Spinoza en TTP que "el derecho natural de cada uno que no tiene más límites que los de sus deseos y su poder, y demuestro que, según el derecho natural, nadie está obligado a vivir a merced de otro, y que, lejos de eso, cada uno es el defensor constante de su propia libertad (...). Nadie puede despojarse en absoluto de su derecho natural (...). Para guardar este derecho del mejor modo posible y conservar la tranquilidad del Estado, deben permitir a cada uno que piense lo que quiera y diga lo que piense"⁷.

Como para Spinoza es libre la cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y que se determina a obrar por sí misma, esta libertad es sólo exclusiva de Dios; en él la necesidad coincide con la libertad si por libre se entiende lo que es determinado a obrar por la sola necesidad de su propia naturaleza. Así, sólo Dios es libre, no el hombre; en el plano de la libertad, la afirmación divina es la negación humana. El hombre no es libre, su libertad es una paradoja, el hombre es esclavo porque se cree libre y está dominado y condicionado por la necesidad. Los hombres se imaginan ser libres puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito y ni soñando piensan en las causas que los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Sin embargo, tal como señala Spinoza, en este plano sólo es libre el hombre que se conoce a sí mismo, pues tiene conciencia de que no es libre y, por lo tanto, no se siente obligado

⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, Altaya, Buenos Aires, 1997, Prefacio, p. 71.

o coaccionado, sino que acepta el determinismo que lo condiciona. Por lo tanto, la libertad humana es sólo relativa y un hombre será tanto más libre cuanto mayor conciencia posea de esa relatividad.

La libertad no consiste en la posibilidad de romper el orden natural, sino en su conocimiento y aceptación racional. Al conocer el orden de lo real conocemos a Dios. En la medida en que los seres humanos son capaces de comprenderse a sí mismos y al mundo que les rodea, están en condiciones de dominar los acontecimientos y de evitar, gracias a ello, que los acontecimientos les dominen a ellos.

Spinoza apunta a una política sin dominación, piensa que de lo contrario sería insostenible porque la libertad es un derecho natural y el Estado debe liberarnos del miedo (pasión triste) para que así podamos vivir seguros, o sea, para que conservemos nuestro derecho natural de existir y obrar sin daño propio o ajeno.

La pluralidad, la multitud, el hecho de actuar y hablar con otros es una condición de la libertad y, consiguientemente, de la existencia humana. En la *Ética* dice que nada es más útil al hombre que el hombre, es decir, nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen una sola alma y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos una sola cosa: la común utilidad.

La libertad puede ser entendida como el resultado de esta idea de pluralidad, amistad, porque los hombres sin auxilio mutuo apenas pueden conservar la vida y cultivar la mente. Son indispensables los derechos comunes para concebir el derecho de naturaleza, que se define por la potencia de una multitud y es lo que se llama Estado, al cual lo detenta aquél que tiene su cuidado por consenso común. El individuo transfiere su derecho no por un pacto o por un compromiso que lo enajene de sus intereses, sino justamente, en función de sus intereses actuales. Y no lo transfiere a un poder representativo sino al pueblo entero del que forma parte. Para Spinoza la democracia es deseable justamente porque es el sistema más racional y natural en tanto en él se da una mayor acumulación de potencia.

Pensar la política en términos de potencia y no de *potestas* implica que la multitud y no el individuo, es a la vez raíz y horizonte de la política. La política se funda en la conservación del derecho natural y no en abandonarlo o transferirlo indistintamente.

En La Boétie la libertad es natural y el hombre puede alcanzarla mediante el conocimiento de su naturaleza y el deseo de obtenerla; para él nacemos con nuestra libertad y también con la voluntad de defenderla. Cualquier ser humano consciente de su existencia persigue la libertad y siente como una gran desgracia la sumisión. Étienne levanta su voz contra el abuso de poder del Estado, pues estima que la libertad natural da a cada hombre un fin a realizar de carácter personal e individual y nadie puede utilizar a otro en beneficio exclusivo de sus propios fines más o menos legítimos. Para ser libre no hace falta más que desearlo o querer serlo; la tiranía no es algo que se pueda entender como un mal externo porque se trata de una falta interna, una falta de deseo de libertad o de un deseo transformado en deseo de mandar.

En conclusión, defender la libertad de cada uno, para Spinoza y para La Boétie, es ser conscientes de que los gobernantes han de estar al servicio de los gobernados y no a la inversa. La libertad política significa que los hombres existan para sí mismos. Para La Boétie la libertad es un don conferido por Dios a la naturaleza humana y para Spinoza es una capacidad; en tanto que la servidumbre, para ambos, es producto de la costumbre, de la ignorancia y de la falta de valor para afirmarse y resistir, que son, en definitiva, los medios para lograr el tránsito de la liberación a la libertad.

La irrupción de la escritura en el tiempo

Agustín Volco
(UBA)

"Pues ¿Qué es un libro en sí mismo? Un libro es un objeto físico en un mundo de objetos físicos. Es un conjunto de símbolos muertos. Y entonces llega el lector adecuado, y las palabras —o mejor, la poesía que ocultan las palabras, pues las palabras solas son meros símbolos— surgen a la vida, y asistimos a la resurrección del mundo".

Jorge Luis Borges, Arte Poética

Sobre el carácter enigmático del texto

El punto de partida de este ensayo será la pregunta: ¿Por qué leemos libros viejos?, o dicho de otro modo, ¿porqué perduran ciertos escritos en el tiempo, de modo tal que siguen siendo leídos una vez desaparecido el mundo en el que fueron creados?

Existen libros que tienen la cualidad de pertenecer a un tiempo, y, simultáneamente, decir algo (o resultar significativos) a otros mundos que no son aquél en que fue dado a luz. Escritos que pueden siempre ser leídos, como si dijéramos, en presente.

Sostendremos que existe un carácter enigmático en estos textos, que no permite que sean "elucidados" por completo, o agotados en su interpretación o comprensión. Diremos, en principio, que toda "comprensión", toda "interpretación" de un texto, debe ser forzosamente, discursiva, y que, sin embargo existe un fragmento de la existencia del texto que no puede ser expresada, y que se resiste a ser transcrita de un modo discursivo. Se trata de objetos que están completos en sí mismos y sin embargo, encuentran la fuente de su inspiración y perdurabilidad fuera de sí. La razón por la que ciertos libros poseen este don nos es, por supuesto, desconocida. Eso no nos impide, sin embargo, decir algo al respecto.

Nos preguntaremos entonces sobre dos cuestiones relativas a la duración del texto en la historia. En primer lugar, si existen ciertos destellos de *eternidad* que se diluyen en la materia temporal del texto, un cierto afán de totalización nunca realizado cuyo movimiento mantiene al texto

"funcionando" más allá de su tiempo; en segundo lugar, nos preguntaremos sobre la potencia de estos escritos para crear desde sí, un mundo.

"El carácter enigmático [de la obra de arte] sobrevive a la interpretación que alcanza una respuesta", afirma T. Adorno, y esto conviene a nuestro argumento: la creación de una obra eterna se asemeja a la construcción de un objeto verdadero construido a partir de mentiras. El asombro no se produce por el hecho de su verdad, sino por la mágica expresión que encuentra a través de elementos no verdaderos¹. Este resplandor que permanece en la obra es, en cierto modo, el núcleo de su perdurabilidad.

Hay una relación del texto entre lo que él es en su textualidad, y aquello que no es, pero contiene dentro de sí, y de lo cual arrastra sus marcas no textuales.

Un texto tal debe ser, capaz de elevar ciertas preguntas: "... ¿Es que es verdad? Es la pregunta por lo absoluto, ante la que la obra de arte reacciona evitando la respuesta discursiva. La última información que proporciona el pensamiento discursivo sigue siendo el tabú sobre la respuesta, aunque el arte, como rebelión mimética contra ese tabú, intenta dar respuesta y, como no es discursivo, no lo consigue; por eso es enigmática..."².

Si bien a primera vista no parece admisible, aceptar que ese carácter enigmático de la obra de arte pueda ser tal en el caso de los textos escritos, la sugerencia de este ensayo apunta justamente en esa dirección: el carácter enigmático de la obra de arte no reposa exclusivamente en su apariencia no-discursiva, ya que un texto puede perfectamente (como de hecho sucede en el caso de Adorno) ser profundamente resistente a la reducción a una (o varias) interpretaciones o significados, y sin embargo, no ser por ello ininteligible.

En la brecha que se abre entre ambas determinaciones (la pura transparencia e inteligibilidad, y el hermetismo) se encuentra la fuente que habilita y permite a un texto hablar por fuera de sí mismo y su tiempo, es decir, por fuera de aquello que le es inmediato.

Tal vez no sea necesaria la aclaración de que no es el intento de este ensayo suponer ciertas determinaciones de unas esferas sobre otras (ya

¹ "El arte es lo que queda tras haberse perdido en él lo que primero tuvo función mágica y luego cultural. (...) cada obra auténtica está proponiendo la solución de su insoluble enigma". T. Adorno, *Teoría estética*, p. 170.

² T. Adorno, *Teoría estética*, p. 171.

sea del texto sobre el mundo o viceversa). No es el punto de partida la postulación de una cierta polaridad que luego se afane en descubrir y medir la dirección e intensidad de los condicionamientos o determinaciones. Cobra relevancia aquí la cita de Borges, "un libro es un objeto físico en un mundo de objetos físicos". Lo que nos interesará es descubrir de qué modo *irrumpe* un mundo sobre otro.

Es decir, no es la intención aquí hacer un listado, o un canon de "libros memorables", sino simplemente abrir un interrogante sobre las razones que dan vida a la relación entre ciertos libros y sus lectores, a lo largo del tiempo, y el modo en el que los diferentes tiempos cobran vida en el mundo.

Una primera y apresurada respuesta podría sugerir que se trata de la natural inercia de las tradiciones, que nos legan ciertas lecturas que les fueron significativas, aunque ya no lo sean para nuestros contemporáneos. Pero las tradiciones también mueren, más tarde o más temprano, si se extingue aquello que las mantiene vivas. Además, resultaría descabellado afirmar que los libros antiguos nos son completamente indescifrables. Nuestra relación como lectores con esos libros está viva porque siguen trayendo al mundo algo que hoy nos es significativo.

Qué es, entonces, nos preguntamos, lo que aporta ese carácter de perdurabilidad a un texto? Valga decir que la duración, como ya fue sugerido, no resulta de una cualidad intrínseca del texto. Ninguno podría existir fuera de una comunidad de hombres (y mujeres) lectores que siguen devolviéndolos a la vida cada vez que se dejan conmover por los motivos presentados por el autor.

No se trata aquí ni de los actos mecánicos de la escritura y la lectura, ni del movimiento subjetivo de la conciencia del lector o el escritor. Se trata, podríamos decir, de la pugna por encontrar una mediación *verdadera* entre uno y otro, lo que es evidentemente imposible. El libro ocupa así un lugar frágil entre los mundos del lector y el autor. Lo que nos deslumbra es el hecho de que algo se mueva en esa relación imposible que se lleva a cabo.

El texto pugna por abrazar la totalidad expresada por el autor, y el lector se deja atrapar por ese movimiento, que se desvanece cada vez que se arriba al punto de llegada, del mismo modo en que algunas estrellas poco luminosas sólo pueden ser apreciadas cuando el observador mira hacia otro lado, mientras que cuando fija la mirada en ellas, desaparecen de su vista.

Tomaremos ahora el caso de dos lectores –Leo Strauss y Carl Schmitt– que se proponen leer *libros antiguos*. Nos referimos al *Tratado teológico-político*, para el primero, y a *Hamlet*, para el segundo.

Leo Strauss lector de Espinosa, Carl Schmitt lector de Shakespeare

Tanto en Carl Schmitt como en Leo Strauss aparece nítidamente el problema de la interpretación del texto y de la relación de esta dificultad con el tiempo, en particular con el tiempo histórico. También aparece en ambos casos un elemento fundamental que nos impulsa a leer esos libros y que convierte a esa lectura en significativa, algo que no se desprende inmediatamente de las determinaciones históricas del texto, y que, en cierto modo, puede ser adjudicado al “genio” del autor: la elevación de Hamlet a la categoría de mito, tal como afirma Carl Schmitt, la asunción por parte de Strauss de que Espinosa es capaz de “dar cuenta de la verdad del todo”³.

Si por alguna razón podemos hoy desear leer el *Tratado teológico-político*, o *Hamlet*, es justamente porque estas obras se encuentran simultáneamente atadas (de varios modos, como veremos) al tiempo en que fueron concebidas, y elevadas desde dentro de esas determinaciones hacia una dimensión que no les es inmediatamente propia. La figura de Hamlet, dice Schmitt, está atada al destino del linaje de los Estuardo, y a través de éste, al destino de toda Europa atravesados ambos (linaje y continente) por la guerra entre católicos y protestantes. El *Tratado teológico-político*, de Espinosa, se ha convertido en la fuente principal del ataque “racionalista” o “secular” a la creencia religiosa en la revelación⁴.

Parece tentador sugerir que, al final de ambos libros, lo que es eliminado del mundo son las *revelaciones* y los *espectros*, siendo dispuestos en su lugar Fortinbrás y el conocimiento geométrico: se instituye el reinado de la razón como principio organizador de la conciencia y la experiencia humanas.

Sin embargo, aventuraremos que lo que hace *interesantes* estos libros no es (exclusivamente) esta coronación, sino el modo en que testimonian el desgarramiento de una época *fuera de quicio*, así como el hecho de que forman parte del movimiento general de Europa hacia una nueva época, y hacia una nueva configuración de la experiencia y práctica humanas.

³ Pobre traducción por “a true account of the whole” en el original. Leo Strauss, *How to read Spinoza's Theologico-Political Treatise*, p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

El componente trágico de Hamlet está dado por ese pasaje desgarrador, que de hecho no admite casi sobrevivientes del tiempo precedente.

En el caso de Leo Strauss, la lectura de Espinosa encuentra incentivo en la sospecha de que su enseñanza puede ser la verdadera enseñanza⁵. Sin embargo, varios motivos nos impulsan a creer que ésta no es una lectura sencilla. En primer lugar, el *Tratado teológico-político* es un texto en el que el propio Espinosa es, a su vez, lector (de la Biblia), y, por lo tanto, es menester para el lector asumir el modo de lectura que Espinosa adopta para esta lectura. Se plantea a partir de aquí el problema de la inteligibilidad de un determinado libro: Strauss sugiere que la razón por la cual la verdadera enseñanza de un texto (y por lo tanto, la verdadera posición del autor) sobre determinado tema puede no ser inmediatamente inteligible es la necesidad de éstos escritores de *dirigirse al vulgo*, es decir, de escribir y formar parte de la vida pública de una época y un sitio en que no todas las cosas pueden ser dichas. Vale la pena aclarar que no se trata exclusivamente de una limitación provocada por el peligro de muerte, o de excomulgación –cosa esta última que Espinosa sufrió. Las limitaciones sobre aquello que puede ser dicho, y aquello que debe ser silenciado corresponden al hecho de que autor y público (y actores en el caso del teatro) habitan un espacio público común en el cual se imponen determinados criterios de lo aceptable y lo inaceptable⁶. Espinosa tenía plena conciencia de esto. La inscripción en el sello con que firmaba sus cartas –*caute*– no deja dudas al respecto. También era consciente de que aquello que enseñaba resultaba profundamente revulsivo, y probablemente indigerible para la gran mayoría de sus contemporáneos⁷.

La tesis de Strauss sugiere que Espinosa (al igual que todos los grandes escritores) escribe en dos registros diferentes sobre el mismo texto, de modo de atender dos “necesidades” diferentes: permanecer como un miembro reconocido dentro de la comunidad (o al menos, evitar morir en la hoguera) y dar –cierta– publicidad a sus enseñanzas⁸.

⁵ “Sin este incentivo ningún hombre razonable dedicaría toda su energía a la comprensión de Espinosa, y sin esta devoción, los libros de Espinosa jamás desplegarían su significado pleno”, *ibid.*, p. 152. Itálicas en el original.

⁶ Carl Schmitt, *Hamlet o Hécuba, la irrupción del tiempo en el drama*, p. 52.

⁷ Tal vez en eso pensaba, entre otras cosas, cuando hacia el final de la *Ética* afirma que “todo lo excelso es tan difícil como raro”.

⁸ “...dado que dirigirse a la capacidad de lo vulgar necesariamente implica adaptarse a los prejuicios particulares del grupo particular o individuo a quien uno de está dirigiendo”, Leo Strauss, *op. cit.*, p. 178.

En virtud de la incompatibilidad entre estas dos necesidades es que Espinosa escribe *exotéricamente*, de modo de dirigirse al *vulgo* sin correr peligro, (aunque expresando aquello que era aceptable para los prejuicios de su época, más que su verdadera posición), y *esotéricamente*, de modo de “poner en circulación” sus enseñanzas a aquellos lectores dispuestos a leer seriamente y con profundidad sus escritos. Quienes ejerzan esta lectura descubrirán que entre las muchas contradicciones del *Tratado teológico-político* debe haber una regla que permita poner en claro cuál es su posición y cuál no lo es, y esta regla es la misma que Espinosa aplica en la lectura de la Biblia. Debe procederse en la lectura de Espinosa exactamente del mismo modo en que él procede, en el *Tratado teológico-político*, con la lectura de la Biblia, donde sugiere que quienes escribieron la Biblia debieron adaptar sus visiones tal como Espinosa lo hizo en su época, debido a que hablaban para el *vulgo*.

Descubrimos en este entramado de lecturas y escrituras, por un lado, lo que podríamos llamar, siguiendo explícitamente a Carl Schmitt, *la irrupción del tiempo en la obra*, es decir, la suposición de que muchas de las cosas dichas por Espinosa no tenían absolutamente nada que ver con su pensamiento sino con el modo de hacer su verdadero pensamiento aceptable a la circulación en su tiempo, y que por lo tanto debieran ser descartadas una vez que desaparece el contexto y los prejuicios que la motivó. Por otro lado, podemos percibir también una *irrupción de la escritura en el tiempo*, que a través de la lectura esotérica, se presenta de modo tal que sólo puede ser alcanzada por aquellos preparados para esa tarea⁹, es decir, aquellos que encuentran motivos para la lectura del *Tratado teológico-político* en la suposición de que este esfuerzo les “retribuirá” bajo la forma obtención de una enseñanza *verdadera*. De hecho, si el lector no asumiera esto como cierto, la devoción por la lectura sería completamente injustificada.

Encontramos aquí la que parece ser la sugerencia más inquietante de Leo Strauss: por un lado, como ya dijimos, la lectura de libros antiguos encuentra sentido en la suposición de que hay en ellos una *enseñanza verdadera*. Sin embargo, ésta no puede ser expresada plenamente debido a su “incompatibilidad” con los prejuicios reinantes en el tiempo en

⁹ “¿hay alguna necesidad de que la enseñanza más importante de un libro sea constantemente repetida? En otras palabras, ¿hay alguna necesidad de la más universal o la más importante de sus enseñanzas sea la más clara?”, *ibid.*, p. 147.

que fueron creadas¹⁰. Es por esto que encuentran un modo muy especial de disolverse en el tiempo: a través de una escritura tal que permita tanto la circulación y aceptación por parte del *vulgo*, como la invitación a un cierto conocimiento solamente a aquellos que tengan deseos y estén en condiciones de comprenderlo.

En este segundo carácter de ciertos textos, o en la intuición de que han atrapado por un instante algo de esa verdad (que a su vez puede ser traslúcida a los ojos de algunos lectores) encontramos una respuesta posible a la pregunta por la persistencia de ciertas lecturas en el tiempo. Diríamos: por su capacidad de hacer hablar a los dioses no con su propia voz, sino a través de caracteres humanos, o, dicho de modo inverso, elaborar ciertas creaciones humanas que son elevadas a la categoría de dioses. Aquí la referencia de Carl Schmitt a la particular elevación de Hamlet, en medio de un mundo “secularizado” y “racionalizado” al rango de mito moderno.

Si retomamos la lectura de Carl Schmitt de Hamlet, veremos que no es de ningún modo idéntica a la lectura straussiana de Espinosa. Sin embargo, como veremos, guarda con ella varias similitudes.

Lo que podríamos destacar en primer lugar es la importancia fundamental que cobran ciertos silencios en la significación total de la obra, ya sea para la realización de su enseñanza por medios adecuados (en el caso de Strauss) ya por el respeto de un determinado tabú en el caso de Schmitt. De estos silencios también están hechos los escritos, y es también en ellos que encontramos estímulo para la lectura.

No sería posible ignorar que la pregunta que da origen a este ensayo se inspira en el magnífico texto de Carl Schmitt respecto de la irrupción del tiempo en el drama. No es la intención aquí “invertir” la pregunta, o suponer que la dirección contraria es la adecuada a la interpretación, sino *agregar* una pregunta que se inspira en la anterior. Es decir, no se pretende suponer dos mundos (uno de la escritura, otro de la materia) para luego discutir o medir la medida en que uno condiciona al otro. Por eso la pertinencia de plantear la irrupción de un mundo sobre otro, no al modo de una determinación, como ya dijimos, sino simplemente al modo de la existencia simultánea de esferas cuyos diferentes destinos pueden producir ciertos choques o encuentros que modifiquen la naturaleza de ambos.

¹⁰ A lo que se agrega el hecho de que ninguna expresión escrita puede ser, en sentido estricto, esotérica. *Ibid.*, p. 178.

De hecho, es más bien la *plena* irrupción de un tiempo en la obra, es decir, la capacidad del autor de leer las infinitas tramas que se abren en él y expresarlas en el texto lo que da a la obra su carácter singular: "...la grandeza de Shakespeare consiste precisamente en que, en el caos existente de su tiempo, en el mercado callejero de la crónica diaria y su efímero escaparate, supo reconocer y respetar el núcleo trágico"¹¹.

Hamlet encuentra su trascendencia no mediante la postulación inmediata de universales abstractos, sino mediante las potentes irrupciones del tiempo en el que es creado, en su feliz encuentro con el genio de un autor capaz de crear con esa materia (la naturaleza trágica del tiempo humano) un mito.

Shakespeare fue capaz de expresar una cierta totalidad a través de las particularidades contradictorias y en pugna de ciertos personajes arquetípicos (a su vez reinventados por él). Su genialidad consiste en hacernos intuir el juego de la divinidad en la pugna mundana y temporal de los personajes de la trama.

Sin embargo, este genio (indudable) de Shakespeare no consiste en haber creado una tragedia (ya que esto es imposible) sino en haber percibido el núcleo trágico de la realidad histórica y elevarlo desde la masa confusa de la actualidad política hasta la categoría de mito. "*Shakespeare no escribió sus obras para la posteridad, sino para su público londinense que tenía una existencia concreta. En propiedad, ni siquiera puede decirse que las escribió. Las compuso con la vista puesta en destinatarios muy concretos*"¹².

Esta afirmación nos devuelve la cuestión del espacio público que habita el autor. Tal como dice Schmitt, éste comparte con el público un espacio público común. Hay por lo tanto un medio en el cual determinadas cosas están contempladas dentro del marco de lo *decible*, o aceptable, y otras que no lo están.

Sería, cuanto menos, fantástico, suponer que vivimos en una época dispuesta a *escucharlo todo*. Un autor no ejercita al escribir simplemente una transcripción de su saber. Al escribir para un tiempo y para un público determinados, es también su escritura la que resulta determinada por esa presencia temporal. Ninguna escritura puede estar completamente fuera del tiempo, ya que sería completamente ininteligible, ni completamente *dentro* del tiempo, ya que resultaría completamente vul-

¹¹ Carl Schmitt, *Hamlet o Hécuba, la irrupción del tiempo en el drama*, p. 34.

¹² *Ibid.*, p. 29.

gar y no sería de ningún interés (más que un interés "arqueológico") para aquellos que se encuentren con la obra fuera de su espacio y tiempo de creación. Las grandes obras encuentran su camino en el tiempo, diluyendo de modo "aceptable" los resplandores de aquello que, perteneciendo a cierto libro que pertenece a este mundo, pertenece simultáneamente a otro mundo, y aspira a hacer germinar, en este mundo, aquello vislumbrado fuera de éste.

Es justamente la escritura para un público concreto lo que provoca las irrupciones temporales mencionadas (fundamentalmente respecto del tabú de la Reina). Y es, en parte, el respeto de Shakespeare por estos tabúes lo que le proporciona la sustancia trágica a la obra: el silencio sobre la posición de la reina es un silencio deliberado, fruto de una situación histórica que lo envuelve tanto a él como a sus creaciones.

Silencios, contradicciones y ambigüedades son, tanto en *Hamlet* como en el *Tratado teológico-político*, de acuerdo con sus intérpretes, acciones deliberadas de sus autores, concientes de las limitaciones de su tiempo (respeto dice Schmitt sobre Shakespeare, cautela dice Strauss sobre Espinosa). Tal vez sea por este hecho de permitirle la entrada en la obra a los conflictos concretos de su época (al mismo tiempo que sostienen una mirada sobre lo *divino*) que estos escritos adquieren cierta *inmortalidad*.

Tomaremos a modo de conclusión unas hermosas palabras de Hegel acerca de la tragedia: "...el verdadero tema de la tragedia originaria es lo divino; mas no lo divino según constituye el contenido de la conciencia religiosa como tal, sino como aparece en el mundo, en la acción individual, en esta realidad que sin embargo no sacrifica su carácter sustancial ni se ve transformada en lo contrario. Por consiguiente lo ético, si lo concebimos en su inmediata pureza y no sólo desde el punto de vista de la reflexión subjetiva como lo formalmente moral es lo divino en su realidad mundana, lo sustancial, cuyos aspectos tanto particulares como esenciales ofrecen el contenido móvil para la acción humana verdadera..."¹³.

Tal vez la fascinación que ejercen sobre nosotros algunas lecturas consista en la aparición de "*lo divino en su realidad mundana*", y en la intuición de que ahí yace cierta verdad.

¹³ G.W. Hegel, *Estética*, p. 138.

Apuntes para una teoría de la historia en Baruch Spinoza

Cecilia Abdo Ferez
(UBA)

Una definición común del significado de la palabra historia alude a la narración de experiencias pasadas por parte de los historiadores. Es decir, esta definición común explicita un objeto al cual se refiere la historia –las experiencias pasadas–, una temporalidad que establecería alguna relación entre el pasado y el presente, un sujeto que es capaz de establecer un discurso sobre lo pasado –los historiadores–, aquellos que pueden recoger de alguna manera esa narración y aquellos que constituyeron las experiencias denotadas por esa narración –los protagonistas, que pueden coincidir o no con los otros sujetos nombrados–.

Tratar de encontrar pistas en Spinoza para satisfacer esta definición supondría situarnos en la duración de los modos finitos en la existencia, que es indefinida, y establecer a partir de allí su relación interior con el tiempo y con esa “especie de eternidad” a la que accedería el hombre en la beatitud. Con ello estaríamos enmarcando la conceptualización de la historia en los modos, y particularmente en el hombre como modo que está contenido en el atributo pensamiento y en el atributo extensión.

La sustancia, al ser eterna en sí y por sí, no acepta variaciones que distingan un estado pasado de un estado presente o un estado futuro. La sustancia es lo eterno absoluto y actual, que en virtud de ser causa de sí, no admite un principio ni un fin de su existencia. Existe necesariamente, en virtud de su definición. Su existencia es una verdad eterna que no puede explicarse por la duración ni por el tiempo, aún cuando la duración carezca de principio y fin. La eternidad absoluta no es la simultaneidad de todos los tiempos en un presente inacabable, sino la identidad entre esencia y existencia. Si la historia supusiera alguna referencia temporal, es decir, una referencia a la variación de momentos temporales por los que transita su objeto, la sustancia no admitiría ser historizada.

Los atributos son eternos en tanto expresan actualmente una esencia eterna e infinita. Son percibidos por el entendimiento como constituyendo la esencia de la sustancia y tienen una existencia actual y necesaria, en virtud de la esencia que se expresa en ellos. Por lo tanto, lo mismo que se dijo acerca de la imposibilidad de atribuir una historia temporal a la sustancia, se dice de los atributos que expresan la sustancia.

Las esencias de modos, que expresan al atributo en el que están conte-

nidas de una manera cierta y determinada, son eternas en virtud de su causa, que remite a la potencia infinita de Dios, de la que expresan un grado de intensidad. Estas esencias no son causa de la existencia del modo finito del que son esencias y tampoco son causa de sí mismas, sino que remiten a Dios como su causa unívoca. Mientras existen sólo¹ en el atributo, se distinguen intrínsecamente por ser cada una un grado de potencia variable, y lo hacen extrínsecamente, al darse la existencia del modo del que son esencias por las relaciones de composición y descomposición. Pero nada le falta a la esencia de un modo no-existente, porque su existencia eterna como esencia no es causa ni es mutilada por la no-existencia en la duración de ese modo. Entonces, tampoco podría hablarse de una historia de las esencias singulares, dado que no hay un antes y un después de su producción unívoca y simultánea en los atributos de Dios.

Hasta aquí tenemos una sustancia infinita y eterna absolutamente, infinitos atributos infinitos en su género y eternos por ser la expresión de una esencia eterna e infinita, esencias singulares eternas en virtud de su causa eterna. De historia, ni rastros. Y queda aún más.

Las leyes del movimiento y el reposo o modos infinitos inmediatos, también son eternas y constituyen la figura del universo en formas infinitamente variables según relaciones de composición y descomposición entre las partes extensivas; relaciones por las cuales constituirán individuos complejos. Estas leyes de composición y descomposición, que componen los individuos bajo una esencia singular de la que son su existencia modal en la duración, también son eternas.

La exposición del sistema de Spinoza que he dado pareciera convalidar el prejuicio general acerca de su desinterés por la historia y su pura abstracción o, lo que no es excluyente, su espontaneísmo. En Spinoza no hay devenir, se dice. Dios es inmutable, se agrega.

La historia, la memoria y el tiempo

Una salida a esta objeción sería esforzarnos por encontrar en Spinoza una concepción análoga a la que planteamos de historia, al comienzo de

¹ Sigo aquí a Deleuze, cuando afirma que la existencia como esencias en los atributos —por ejemplo, como ideas en el atributo pensamiento— supone una distinción intrínseca y la existencia del modo en la duración, introduce una distinción extrínseca. Claro es que la existencia en la duración de los modos no completa ni agrega nada a las esencias que son expresadas en esos modos.

este escrito. Debemos remitirnos entonces a la existencia indefinida de los modos en la duración. ¿De todos los modos? No, en tanto la historia supone una participación activa de quienes son capaces de pensamiento, sin el cual sería imposible formar ideas acerca de las afecciones que recibe el cuerpo y poner a andar así el andamiaje del entendimiento. Entonces, hablamos de historia como algo propio del hombre que elabora ideas, en principio inadecuadas, a partir de las afecciones que recibe su cuerpo.

Acerca de nuestra duración y la de las cosas que nos rodean, no tenemos sino un conocimiento muy inadecuado, señala Spinoza. Es decir, a priori, nada sabemos de las afecciones de las que somos capaces, de qué relaciones podemos establecer con los otros, de cuáles de esas relaciones son convenientes a nuestra existencia y cuáles son inconvenientes. En principio, naturalmente, la existencia y las relaciones que establecemos en ella se nos aparecen opacas y fortuitas, dependientes de una necesidad externa que debemos esforzarnos en entender. Nuestra existencia es a primera vista, incomprensible, inmediata y oscura. En el orden común de la naturaleza, en donde recibimos impresiones corporales de nuestros encuentros con lo otro y los otros, en donde afectamos y somos afectados, todo se nos aparece como fortuito, azaroso, contingente e imprevisible. Es un estado de suma dependencia, de sumo padecimiento, de suma servidumbre. El mundo se nos aparece sin orden, disyunto y caótico. Esto es lo inmediato, estas son nuestras experiencias naturales.

Nuestro cuerpo se esfuerza por encontrar un orden a estos encuentros fortuitos y forzados. Por la mañana me encuentro a Pedro, por la tarde a Pablo, por la noche a Simeón. Al encontrarme a Pedro en la mañana siguiente, estableceré una continuidad e imaginaré a Pablo y a Simeón como presentes, y estableceré de antemano que me encontraré con ellos, siguiendo el orden original. Pero si a la tarde en lugar de Pablo, aparece Simeón, mi alma fluctuará y se le manifestará lo endeble del orden continuo establecido. Esa fluctuación del alma manifiesta las rupturas temporales, los quiebres, y una nueva necesidad de re-orden continuo entre las afecciones.

El orden de los encuentros dispone nuestra alma a padecer: el encuentro con Pedro me causa alegría, el encuentro con Pablo, tristeza. Pero la necesidad de esos encuentros no reside en mí, sino en el azar. Pedro genera en mi potencia de ser afectado una variación por la cual puedo establecer, imaginar, que un momento antes de habérmelo encontrado mi "ánimo" era distinto. La huella que Pedro imprime sobre mi cuerpo

y las imágenes e ideas que mi alma genera a partir de esa huella nada explican de Pedro ni de mi esencia, pero mi memoria establece una continuidad que da cuenta, que indica que Pedro me afecta, que ha variado la constitución de mi cuerpo por esa afección, que nuevas ideas se han generado. La memoria da cuenta de esa variación entre los estados del cuerpo a partir de las afecciones, que se dan instantáneamente. Da cuenta del paso de una constitución corporal anterior y una posterior a la afección, y establece entre esas variaciones dimensiones temporales. Antes, mi cuerpo daba cuenta del estado tal, ahora indica éste. Establece un orden que articula lo que se nos aparece como fortuito.

El orden común de la naturaleza es el orden del padecimiento, de las pasiones. Imaginamos un tiempo a partir de las imágenes que nuestro cuerpo forma de los encuentros con los otros cuerpos, un tiempo que busca ser continuo, pero se topa una y otra vez con las rupturas. Sólo tenemos un conocimiento muy inadecuado de nuestra duración, nada a priori nos ordena los encuentros.

La memoria no es representación de lo acontecido sino que alude a la presencia y el reconocimiento. La memoria presentifica, pero no designa. Al encontrarme con Pedro, presentifico a Pablo. Pero Pedro no es Pedro "tal cual es", ni Pablo, Pablo "tal cual es", sino cómo me afectan a mí. La afección habla de mi constitución corporal y no de la supuesta objetualidad de Pedro. La memoria no reconstruye objetivamente lo acontecido, sino que reconstruye cómo lo acontecido deja huellas en mi cuerpo. La memoria no es representación objetiva sino reconstrucción de impresiones individuales. Yo reconozco a Pedro, lo presentifico, reconozco mis estados variables, pero no conozco nada de la esencia de Pedro, ni de la mía. No entiendo a Pedro, sólo lo reconozco a partir de que me afecta².

Lo primero entonces que se podría decir es que la historia, tal como la entendemos a partir de su referencia temporal, tiene en Spinoza un primer anclaje en este orden común de la naturaleza, en el que el alma imagina un tiempo continuo para ordenar los encuentros que se le aparecen fortuitos y contingentes, a partir de la facultad de la memoria. Esta memoria da cuenta de las huellas, las impresiones que dejan en mi cuer-

² El entendimiento no son ideas que representan objetos externos sino un encadenamiento de ideas que expresa la propia potencia del entendimiento para articularlas y deducirlas expresando su causa. Ni lo extenso es causa del pensamiento ni el pensamiento de lo extenso.

po los otros cuerpos y las ideas inadecuadas que se forman a partir de esas percepciones. Se trata de un reconocimiento y una presentificación de los otros y lo otro, más allá de su existencia actual. Se trata de una memoria material, que busca ordenar el mundo en la existencia, que aparece opaco, inmediato, externo y no representable.

La "especie de eternidad" de la razón y la beatitud

Si sólo pudiéramos hablar de historia por esta referencia a la memoria y la imaginación —y tal es la única manera, si respetamos la definición que dimos al principio— el juicio sobre el menosprecio de Spinoza por tal concepto estaría justificado ampliamente. Pero tal vez debamos cuestionar esa definición no genética y proponer, si no otra, al menos rastros para pensarla.

Spinoza pretende construir una historia de la eternidad, si es que es posible. La razón es la facultad capaz de establecer un orden que escapa al tiempo, pero que se asienta en él. Es propio de la razón percibir las cosas desde una "cierta perspectiva de eternidad", afirma Spinoza. La razón, en base a la experiencia de los encuentros corporales y la reflexión sobre esas experiencias, se esfuerza por ordenar los encuentros de modo que se busquen los que son convenientes para nuestra perseverancia en la existencia. Establece qué hay de común entre nuestro cuerpo y los otros, es decir, forma nociones comunes, ideas que no son generadas por lo que se nos aparece externo, sino a partir de nuestra propia potencia de pensar. Las nociones comunes, desde nuestro entendimiento y por su potencia, dan cuenta de lo que es a la vez en el todo y en la parte, o entre las partes. Piensa lo que es común a las partes, por ejemplo las leyes del movimiento y el reposo. Pero a esta especie de eternidad no se llega en forma abstracta, sino por la experiencia primero —incluso construyendo causas ficcionales de las cosas—, y por deducción a partir de la idea de Dios, después. Aquí hay, entonces, una primera percepción de "cierta eternidad", a partir de la razón. Pero ésta no es la única manera.

Sentimos y experimentamos que somos eternos, sentencia Spinoza, al hablar de la beatitud y la libertad. Esta frase es desafiante. ¿Cómo desde nuestra existencia finita y limitada accedemos a la eternidad? La especie de eternidad en la duración, que no es la eternidad de la sustancia ni la de los atributos de la sustancia, supone la apropiación al límite de nuestra potencia de afectar y de ser afectados, para lo cual reducimos al

mínimo las pasiones. La potencia de afectar en la beatitud casi concuerda con la de ser afectado. Somos principalmente la causa de nuestras propias afecciones, a partir que nuestro entendimiento no concibe ya relaciones generales sino nuestra esencia singular y las de las cosas, tal como son en Dios. Accedemos a lo que es actualmente y eternamente nuestra esencia y este acceso se nos presenta como un *tránsito a*, aunque es la plenitud de la actualidad.

Hablar de una eternidad en la duración no es un contrasentido en tanto sólo podemos separarlas a costa de abstraer la relación inmanente entre nuestra esencia, los atributos que las contienen y la sustancia. La sustancia, los atributos y las esencias son eternas, de diferentes maneras, pero eternas al fin, y en tanto la esencia es siempre actual y un grado intenso de potencia, si poseemos nuestra esencia y expandimos al límite nuestro poder de afectarnos, participaremos de la eternidad que actualmente expresamos. Accedemos a la eternidad por las afecciones de las que somos capaces en nosotros mismos, no por abstracción. Sentimos y experimentamos que somos eternos, no lo sabemos a priori. Todo es un esfuerzo práctico³, una ética.

Cómo pensar *otra* historia, una historia de lo eterno

Una historia que sólo contemplara una referencia temporal supondría una historia ligada al padecimiento instantáneo. El tiempo es una imaginación del individuo⁴ por el cual establece continuidades entre sus estados variables a partir de las afecciones del cuerpo. Una historia temporal no sería sino múltiples historias, porque las afecciones dan cuenta de un estado corporal que es propio y no extendible. Sería una historia de tiempos individuales superpuestos e incoherentes entre sí, pero continuos internamente —o mejor, que intentan ser continuos—, de acuerdo a los múltiples individuos cuyas relaciones se reconstruirían al infinito.

Una tal historia de historias temporales sería imposible. Significaría establecer sucesiones al infinito de estados corporales variables instantáneamente, imposibles de reconstruir aún para el mismo individuo. Sin embargo, esta imposibilidad nos da una primera pista sobre otro modo de pensar la historia, en lo que alude a su objeto.

El objeto de referencia de la *otra* historia, la que queremos rastrear en

Spinoza, no es externo sino que *se* constituye a la vez que *la* constituye. Las historias son internas al objeto y el objeto⁵ es interno a las historias. No es una narración, porque eso supone una distancia entre quien narra y lo que narra; a menos que la narración sea una reflexión interna. Entonces, aquí los historiadores son los mismos individuos que en su movimiento reflexionan sobre ese movimiento.

Es decir, no se puede dar cuenta de las variaciones temporales sino constituyéndolas. En este sentido, no estamos hablando de una historicidad objetiva. Pero tampoco hablamos de variaciones temporales. Si reflexionáramos internamente sólo sobre las variaciones que a partir de las afecciones se nos presentan en el orden común de la naturaleza, permaneceríamos en la imaginación y en la servidumbre al azar. Por eso, no puede ser el tiempo lo que mida la historia.

La historia no-temporal debe dar cuenta de “las premisas del razonamiento”⁶. Es decir, debe reflexionar en la experiencia sobre cómo se articulan las relaciones eternas de composición y descomposición, con los encuentros de las partes extensivas en el orden común de la naturaleza. O lo que es igual, debe encontrar la necesidad en el orden común de la naturaleza, a partir de la existencia. Debe dar cuenta de cómo las composiciones y descomposiciones que ocurren de hecho entre relaciones individuales coinciden con las leyes eternas; cómo el orden en el que los cuerpos se encuentran coincide —llevado al infinito— con las leyes de composición y descomposición.

Tenemos aquí unas primeras pistas para pensar otra historia. Es una historia interna al movimiento individual, es decir, que excluye un objeto de referencia externo, que se constituye en ese mismo movimiento y que alude a la relación de lo singular con el orden infinito. Por lo tanto, es una historia que minimiza —aunque no excluye— el papel del tiempo en su conceptualización. Es una reflexión interna al entendimiento humano pero que lo esfuerza en orden a percibir, más allá de lo general, la singularidad de la relación entre las esencias, su poder de ser afectadas y de afectar y el orden en el que coexisten. Todo esto, a partir de la duración indefinida de los modos finitos en la existencia.

Entonces, una historia de lo eterno como reflexión interna del individuo excluye también constituir a ese individuo como mónada. Hablar de individuo supone una cierta y determinada composición entre otros indi-

³ Obviamente no hay aquí una polaridad entre lo teórico y lo práctico.

⁴ Individuo en el registro spinozista, que no es equivalente a persona.

⁵ Que ya no sería objeto, en el sentido de la exterioridad.

⁶ Las ideas inadecuadas, dice Spinoza, son como “conclusiones sin premisas”.

viduos complejos que lo forman. Al infinito, un individuo es la figura misma del universo. Los individuos en la duración —lo cual excluye la figura del universo, que no dura sino que es eterna y móvil—, encuentran en su reflexionar sobre el movimiento y el reposo en el que se involucran su participación singular en el todo y la necesidad interna de articulación con él.

Esto implica que la propia naturaleza, como impersonal, no puede reflexione sobre sí, sino a través de la reflexión en el atributo pensamiento, del que somos un modo finito y singular. Es decir, la historia de lo eterno, de nuestra participación singular en él, es parte de nuestra capacidad de entender el universo, pero esta capacidad no nos otorga jerarquía respecto a los otros modos ni ordena lo existente en función de nuestra conceptualización.

La otra historia busca entender la singular necesidad, el movimiento infinito y la articulación de lo singular en la totalidad infinita. El individuo complejo —a menos que estemos hablando de la misma naturaleza— no es el microcosmos donde la totalidad se encarna, de modo tal que haciendo de su historia una extensión, concibiera las demás historias. Por eso, esta historia no es la reflexión excluyente sobre sí mismo del individuo, sino cómo internamente se relaciona con lo otro, entendiéndolo y entendiéndose a sí desde la perspectiva de la eternidad singular de la que participa. Lo que llamamos lo otro, es aquí parte de sí, no lo que aparece externo. Los límites entre lo interno y lo externo son difusos.

La historia de lo eterno implica casi una física, en la que se entienden en la práctica las leyes eternas y los movimientos infinitos en su necesidad. Esto no supone un devenir, ni tampoco una trascendencia. Tampoco es una absoluta exclusión de lo azaroso, sino tomarlo como punto de partida para una nueva apertura de una cadena de ideas que permita acercarnos a la necesidad. En tanto la reflexión se da en el pensamiento humano, no podría haber negación de las pasiones a las que somos naturalmente determinados. Ni siquiera en la beatitud hay exclusión de las pasiones, aunque sean reducidas al mínimo, y por lo tanto hay memoria e imaginación y variaciones temporales⁷. Es decir, en la “especie de eternidad” a la que accedemos no está eliminado lo contingente, pero está reducido.

La otra historia entonces no es una sucesión temporal ni la afirmación

⁷ Aquí se descartaría la crítica que Leibniz le formula a Spinoza, sobre que su concepto de eternidad excluye la memoria y la imaginación y por lo tanto, es una eternidad abstracta.

de leyes abstractas a priori. Es una historia materialista, que parte de la experiencia en la duración. Es reflexiva, pero internamente y constituyendo su objeto a la vez que es constituida por él. La historia debe dar cuenta del movimiento infinito de lo absoluto, de la producción no espontánea sino necesaria y que no supone devenir ni inmutabilidad. Es una historia que busca entender la posición singular de nuestra existencia en la eternidad dentro de la producción infinita de la sustancia.

Esta historia, que parte de la reflexión del hombre en la duración, alude a cierto progreso. La razón y la experiencia hacen que Adán, que ve los mandatos de Dios como obligaciones morales y no entiende que la manzana es para él un veneno y no el símbolo del poder de Dios, sea la infancia de la humanidad. Pero el hombre entiende progresivamente qué encuentros convienen a su existencia. En tanto su conocimiento no sea tan amplio como para aprehender lo absoluto en su infinitud, este progreso es factible y hasta conveniente.

La historia no representa lo que acontece y sus causas, sino que participa de la verdad que está anclada en el paralelismo entre lo pensado y lo extenso. Es decir, podemos hablar de una idea verdadera no porque sea el fiel espejo en el pensamiento del objeto al que alude, sino porque esa idea, que es un modo en el atributo pensamiento, es un modo de lo extenso en el atributo de la extensión. Son lo mismo, desde dos planos, desde dos atributos diferentes internamente y no realmente.

Pero que la historia participe de la verdad que está anclada en la producción de ideas adecuadas en el pensamiento, no excluye el acudir a ficciones para hacer andar al entendimiento, mientras sean instrumentos transitorios, y tampoco excluye que en la historia no todas las ideas sean ideas adecuadas. La historia supone también que en la producción de ideas prevalezcan aquellas que son inadecuadas y que responden a afectaciones impresas con fuerza en nuestro cuerpo. Por eso, esta historia no es pura racionalidad. Como sugiere Spinoza en el famoso ejemplo de la distancia al sol, se elimina el error pero no la percepción al entender que el sol no se encuentra a la distancia en que lo percibimos.

El absoluto concibe ser historizado —parcialmente y hasta progresivamente— en el pensamiento humano, que reconstruye a partir de su potencia de entender y de su experiencia corporal las leyes eternas y el movimiento infinito. Es una historia en la que aumentar la potencia de obrar permite eludir al máximo lo fortuito, pero no lo excluye. Es un trabajo práctico y no abstracto por concebir no ya nociones generales comunes, ni azar, sino la relación eterna e interna entre las singularidades.

En este sentido, lo absoluto no es eterno presente sino movimiento infinito, sin trascendencia, finalismo, ni espontaneísmo. No es el teatro en el que todo se repite, porque la repetición es el esfuerzo de la imaginación por establecer continuidades donde lo que aparece es ruptura y dislocamiento. Entender la singularidad interna de la esencia y la de las cosas es reconocerse, experimentarse como un principio interno de constitución singular articulado con el orden necesario del universo. Ese reconocimiento postula un nuevo concepto de ley, porque ya no se nos aparecen como generales ni abstractas ni más aún, como mandatos morales que debemos obedecer. Las leyes son los caminos eternos por los que transitamos necesariamente y percibir esos caminos conviene a nuestra existencia.

En una conclusión que es abierta, la historia es primeramente un esfuerzo paralelo al esfuerzo por comprender y comprendernos en nuestra singularidad y por ser libres. No por el mero existir en la duración tenemos historia, por el mero existir sólo accedemos al tiempo. Para constituir una historia se debe hacer de la existencia una búsqueda por reconstruir un orden eterno del que participamos necesariamente y que es una búsqueda práctica y progresiva, al menos mientras nuestro conocimiento no sea absoluto.

El miedo en el *Tratado político*

Eugenia Puccio
(UNC)

El tema de este trabajo es la relación poder-miedo en el *Tratado político* de Spinoza, y se inscribe en el marco de una investigación más amplia que tiene por objetivo realizar un relevamiento de representaciones del poder alternativas a la hobbesiana.

En este contexto la importancia del pensamiento de Spinoza podría ser fundada en la copertenencia de Spinoza y Hobbes a un período de reformulación del conflicto político. Esta reelaboración del conflicto puede ser leída a partir del realismo introducido por Maquiavelo y de la consiguiente toma de conciencia acerca de la irreductibilidad de las pasiones. Entonces, el realismo abierto por Maquiavelo, dentro del cual se pueden inscribir las ideas de Hobbes y Spinoza, implica la necesidad de pensar al hombre como un ser básicamente apasionado.

Esto explica de alguna manera porqué Spinoza y porqué el miedo. De todos modos, si bien este trabajo se inscribe en el contexto de esa investigación no va a tratar en absoluto de Hobbes y tampoco de Maquiavelo, sino sólo de Spinoza y más exactamente del estatuto del miedo en el *Tratado político*. Se tratará de una lectura del *Tratado político* bajo la clave: "funcionalidad política del miedo".

En Maquiavelo, el miedo aparece como una de las estrategias de una política caracterizada por la introducción de una dimensión temporal y por un poder cuya eficacia descansa en la virtud del gobernante. En Hobbes el miedo, manteniéndose inmutable, funciona como contracara del poder. El poder absoluto representa una fuerza estática que no tiene cómo adquirir dinamismo por encontrarse fuera de todo juego, anclado en la dominación.

En Spinoza la relación poder-miedo adquiere otra complejidad. Lo conflictivo es aquí pensar la potencia contra la ley, sobre el fondo hobbesiano del poder como ley.

¿Es el miedo una pasión útil? ¿Cuál puede ser el rol del miedo en una filosofía de la potencia contra la ley? ¿En una política que tiene como objetivo la libertad? ¿Cómo podría desempeñarse en el contexto de la política spinoziana esta pasión, que en la política de Hobbes funciona como pieza fundamental de un orden cuya condición de posibilidad está dada por la ausencia de libertad?

La pregunta indica ya cierta dirección y advierte una dificultad. Si se tiene en cuenta que el fin de la política de Spinoza es la libertad y que libertad y miedo son, dentro de este contexto, términos excluyentes, entonces el estatuto del miedo en el *Tratado político* será, sino contradictorio al menos complejo.

En el Capítulo V del *Tratado político* podemos leer que "el Estado político se instituye como una solución natural con el fin de disipar el miedo general y eliminar las miserias comunes"¹. En primer lugar me parece importante destacar que hablar de solución natural indica continuidad entre estado de naturaleza y sociedad civil. El derecho natural que se expresa en la fórmula "tanto derecho como potencia" se mantiene intacto.

A partir de esta afirmación acerca del fin del estado, se puede sostener que el uso político del miedo, al menos por parte del poder estatal, estará subordinado a este fin que aparece como último. En efecto la tendencia que se advierte a lo largo del texto indica la voluntad de arribar a aquello que Spinoza llama un "buen uso del miedo" por parte del poder estatal. En este punto cabe preguntar si ese "buen uso", no podría coincidir, de acuerdo con lo que estamos viendo, con una estrategia de autoabolición o, para ser más coherentes con el realismo de Spinoza, de autolimitación. Es decir si el uso del miedo por parte del poder estatal puede tener por fin la disipación del miedo.

Esta hipótesis sería plausible si el miedo fuera en efecto una pasión útil y más aún, productiva. Es decir si el miedo tuviera una funcionalidad productiva y no meramente negativa. Si resultara un dispositivo eficaz para producir y conducir conductas y no sólo para reprimirlas. Si el miedo, dentro del contexto de la filosofía de Spinoza, funcionara en términos de reconducir las potencias en conflicto de manera tal que aumenten su capacidad de obrar.

En principio, pareciera que efectivamente el miedo es una pasión de ese orden, al menos entre sus características más sobresalientes se encuentra explicitada en el texto la eficacia total del miedo para mantener a otro bajo nuestro poder. La eficacia total del miedo radica en la efectividad del recurso para poner a disposición de otro no sólo el cuerpo sino el espíritu de quien es presa de dicha pasión. En el sentido de que quien se encuentra en ese estado no vive bajo su criterio sino que prefiere vivir bajo el criterio de otro:

¹ Spinoza, B. *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, III, §6, p. 103.

"tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse, o quien le infundió miedo... Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o segunda forma, sólo posee su cuerpo... quien lo tiene de la tercera ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo"².

Todo esto indica una gran utilidad del recurso miedo para el ejercicio del gobierno, ya que si gobernar puede ser definido en términos de "conducir conductas", el miedo dispone muy bien a ser conducido.

Sin embargo a medida que se avanza en la lectura del texto se van multiplicando las advertencias acerca de los riesgos, de las desventajas y finalmente de la esterilidad del "dispositivo miedo" en la consecución de un Estado virtuoso. Estas advertencias tienen que ver con lo que vamos a llamar la "reversibilidad de la relación poder-miedo". Es decir que no sólo el poder provoca temor sino que también el temor vuelve temibles a los hombres que lo padecen. A propósito de esto se puede leer en el *Tratado político*: "... si las leyes no pueden ser infringidas, sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se trastorne en indignación la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato. Este no se defiende pues por el derecho civil sino por el derecho de guerra"³.

El miedo aparece entonces como un arma de doble filo, su misma plasticidad funcional lo vuelve un recurso difícil de controlar. Las fronteras entre el temor y la violencia son difusas y fácilmente transgredibles.

Lo primero que llama la atención al considerar el texto desde el registro de la funcionalidad política del miedo es la gran diversidad de funciones y situaciones a las que se encuentra vinculada la pasión del miedo: miedo y aplicabilidad de lo político; el vínculo miedo-engaño; el miedo y la sujeción del cuerpo y el espíritu; confusión y conjunción poder-miedo; la disipación del miedo como fin del Estado político; el miedo como motivo de vínculo y consenso; miedo y supresión de la capacidad de juzgar; límites del miedo (ámbitos donde la eficacia del dispositivo es nula); miedo a la soledad y deseo de seguridad en la multitud; estrategias tendientes a disminuir los motivos de temor y dirigir sus efectos; el miedo como mal menor (límites y riesgos de su uso por parte del poder Estatal).

² *Idem*, II, §10, p. 90.

³ *Idem*, IV, §5, p. 115.

De esta gran proliferación de cuestiones que se van sucediendo en la lectura del *Tratado político* se desprende la importancia de la significación política de la pasión del miedo. Para limitarlo o para aprovecharlo, lo cierto es que lo que no se puede hacer con el miedo es pasarlo por alto.

Si consideramos la primera referencia a la pasión del miedo en el *Tratado político*, vemos que la misma se encuentra en el contexto del problema de la aplicabilidad de lo político. Spinoza dice: "...los políticos, a quienes la experiencia ha enseñado que no hay hombres sin defectos, engañan a los hombres recurriendo al miedo para prevenir la maldad humana"⁴.

En la última referencia respecto del miedo (artículo 8 del capítulo X), Spinoza dice que "...dominar por medio del miedo puede dar como resultado un Estado sin defectos pero no un Estado virtuoso". Para lograr esto último el autor del tratado propone "...que los hombres sean gobernados de manera tal que no lo noten que crean que eligen aquello que son conducidos a elegir y de este modo para sujetarlos no habrá más que recurrir al amor por la libertad"⁵.

En primer lugar Spinoza rescata el recurso del miedo como un procedimiento aplicable. Y finalmente desmerece la eficacia del mismo presentando en su lugar una alternativa de gobierno que coincide sin embargo en un punto importante con la propuesta de infundir temor: el lugar de esta coincidencia está dado por la idea de engaño.

Los políticos usan el miedo para engañar, para tender trampas a los hombres. El engaño es la nota productiva del dispositivo miedo, más productiva aún cuando cobrando autonomía respecto de dicho dispositivo disminuye las probabilidades de resistencia, es decir cuando aquello que se hace no aparece motivado por el temor sino por la satisfacción del propio deseo.

Si leemos el *Tratado político* a la luz de esta última referencia al miedo y tomamos nota de la importancia adquirida por la idea de engaño se ponen de manifiesto las siguientes particularidades: en primer lugar cuando la idea de miedo aparece ligada a la de engaño aquello a lo que se está haciendo referencia es al uso del miedo por parte del poder estatal. El poder estatal hace uso del miedo y el engaño es uno de estos usos.

Por otro lado se puede establecer la siguiente relación: cuando el miedo aparece vinculado a la sociedad civil las expresiones son del tipo

⁴ *Idem.*, I, §2, p. 79.

⁵ *Idem.*, X, §8, p. 217.

"la sociedad civil resulta temible". Ya no aparecen las ideas de uso ni de engaño. En su lugar encontramos la alusión a una posibilidad cierta, real, de que el temor degenera en indignación y la indignación en violencia.

Hablar de "funcionalidad política del miedo" en el *Tratado político* implica entonces hacer referencia a, por lo menos, dos cosas: el uso del miedo que hace el poder Estatal y la amenaza que representa la multitud para el Poder Soberano. Esto mismo se puede expresar mediante las conjunciones: Poder Soberano miedo-engaño y Sociedad Civil miedo-violencia.

Desde la perspectiva del Poder Soberano el recurso miedo es utilizado como herramienta para, como medio. Desde la perspectiva de la sociedad civil no hay tal mediatización. No hay un uso del recurso miedo sino que el miedo aludido en este punto es aquel que se actualiza en la forma del derecho de guerra.

Spinoza pone en duda la productividad del recurso miedo, como es posible advertir en la afirmación "dominar por medio del miedo puede dar como resultado un Estado sin defectos pero no un Estado virtuoso". Lo que allí se expresa claramente es la falta de productividad del recurso. Es llamativo que cuando Spinoza habla del poder que se ejerce a través del miedo la idea que está en juego es la de "dominación", pero cuando propone una alternativa más productiva utiliza el concepto de "gobierno", "...que los hombres sean gobernados de manera tal que no lo noten...".

El término "dominar" que deducimos de expresiones como "tener a otro bajo su potestad" indica la reducción del otro a la impotencia o al menos el mantener en suspenso la potencia del otro, es decir reprimida. El concepto de gobierno en cambio está indicando algo diferente: la conducción o reconducción de la potencia del otro.

En el capítulo X del *Tratado político* Spinoza propone una alternativa que limita el recurso miedo independizando del mismo la estrategia del engaño. Presenta de esta manera al poder en toda su hipocresía y frente a la obscenidad de un dominio violento capaz de suscitar rebeliones advierte la posibilidad de un engaño productivo. Dentro de esta estrategia el mismo amor por la libertad puede funcionar como motivo de sujeción.

El buen uso del miedo, es decir "que sólo teman los malos" implica una limitación importante del recurso que colocaría al poder soberano y a la multitud en igualdad de condiciones:

"...Es cosa cierta que todos, tanto quienes gobiernan como quienes son gobernados, deben ser contenidos por el miedo al suplicio o al perjuicio para que no puedan pecar impunemente o con ganancia. Pero, a la inversa, también es cierto que si este miedo fuera igual para los hombres buenos y los malos, el Estado correría inevitablemente un gravísimo peligro"⁶.

En este sentido las conjunciones antes expresadas deberían ser redefinidas de la siguiente manera: Poder Soberano miedo –violencia y Sociedad civil miedo-violencia, el derecho natural sigue intacto.

¿Pero realmente propone Spinoza esta estrategia de gobierno basada en el engaño, o el capítulo X del Tratado Político pudo ser leído en clave de advertencia? Al poner al descubierto la hipocresía del poder, el *Tratado político*, invita a repensar tanto el poder como la modalidad de las resistencias.

⁶ *Idem.*, X, §1, p. 212.

Omni determinatio negatio est.

Aproximaciones a una teoría del límite en Spinoza

Ezequiel Ipar
(UBA)

Hegel enseña en alguna parte que el pensamiento filosófico de Spinoza se caracteriza por su simplicidad. Así como en los primeros pasos de un niño no se dan sino muy abstractamente y de un modo vagamente elemental el andar y la sofisticación del caminar del hombre maduro, la *simplicidad* del pensamiento spinoziano representaría para Hegel, ahora en el terreno filosófico, acaso uno de esos primeros pasos que la filosofía moderna habría tenido que transitar para alcanzar sólo después la individualidad de su época y su verdad. Por esto, a diferencia de quienes enturbian su juicio sobre el filósofo holandés espantándose por la dificultad de su método demostrativo, Hegel descubre centrándose en el objeto que es tratado por Spinoza la ingenua y simple belleza que encierra el origen de un pensamiento que no discurre sino sobre muy pocas cosas –aunque sin dudas allí estarán reunidas las fundamentales para la filosofía– y en todos los casos de un modo aproximativo e inmediato. Abstracción, inmediatez, quietud, densa serenidad, este es el destino que se cierne sobre los comienzos y del que nadie puede con justicia renegar, ya que como el propio Hegel nos propone en una bellísima expresión, nadie puede renunciar a sembrar el árbol bajo el argumento de que nunca llegará a ver concluido el frondoso despliegue de sus brotes, ni a gozar plenamente de sus frutos. La simplicidad de la bellota, su pobreza sensible y su pétrea inmovilidad es acaso condición de la vida del nogal, de su complejo despliegue y de sus fecundos nutrientes.

Aquí se insinúa una de las maneras en las que puede ser comprendido el sincero elogio con el que el maestro introduce a sus alumnos a la filosofía de Spinoza: "el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista *es el punto de partida* esencial de toda filosofía". Se comprende, simultáneamente, el doble filo con el que el gran filósofo procedía con sus predecesores, fundamentalmente con aquellos con los que deseaba sostener un linaje compartido. Ser lo originario, estar al comienzo de un proceso, es tanto alumbrar lo fundamental al mundo, como el quedar detenido en la abstracción e impotencia de un trabajo que allí sólo *recién comienza*. Cier-

tamente, sin la inmediatez de los comienzos no habría luego vida, libertad, búsqueda, y este es sin dudas el espíritu que Spinoza le habrá legado eternamente a los filósofos de la modernidad. Mas sin el doloroso trabajo de la mediación no hay contenidos producidos, no hay devenir, no hay determinación del todo y esto es lo que está ausente en el spinozismo y lo que lo convierte en un pensamiento "defectuoso, parcial, inmaduro". Spinoza se transforma de este modo en el genial artífice de un pensamiento que sólo el tiempo podrá redimir de su unilateralidad, un pensamiento cuya eternidad estará dada por los diversos modos en los que es completado por la posteridad, en un encadenamiento de suplementaciones que sólo pueden realizarse como desarrollos de su pobreza inaugural.

¿Cuál es, sin embargo, el contenido de esta contribución fundamental y originaria realizado por Spinoza a la historia de la filosofía moderna? Al mismo tiempo, ¿en qué reside su simplicidad? No será para nada extraño que estas dos preguntas se vuelvan en Hegel una sola. Lo originario de Spinoza para la modernidad está dado por su reunificación de lo que aparecía como escindido e independiente. La simplicidad no es más que el producto de esta operación de reunificación que Hegel entiende básicamente como una subsunción de la multiplicidad de lo finito y determinado en lo absoluto. En Spinoza, dirá Hegel, no hay ninguna determinación que no esté contenida y resuelta en el contenido de lo absoluto y es muy importante que todo lo que aparece como independiente delante de la imaginación natural o del intelecto determinativo, se halle rebajado en aquel concepto necesario, y reducido a un puro *ser puesto*. La unicidad de la sustancia, he aquí la eterna contribución de Spinoza al pensamiento humano, la inmadura indeterminación de lo absoluto, el acosmismo radical en el que queda encerrada su doctrina, he aquí la simplicidad de su filosofía.

Retengamos el blanco de la crítica de Hegel puesto que irá delimitando el problema que deseamos plantear. Hegel sostiene que la demostración de la unicidad de la sustancia —que es por cierto algo verdadero— no puede sin embargo producir su verdad plena debido a que para hacerlo debería considerarla simultáneamente como algo activo, como algo vivo, consideración a la que Spinoza no se decide pasar. Este pasaje a la sustancia única como algo vivo permitiría subsanar a la vez lo que constituye la otra falta radical del spinozismo: la imposible determinabilidad de lo finito, que en Spinoza —según Hegel— sólo se disuelve en sí mismo al momento de concebir aquello que es capaz de ser en sí mismo y por

sí mismo¹. En el pensamiento de Spinoza se vuelve de este modo impracticable la captación de las distinciones de lo finito y su relación viva e inmanente a lo absoluto, de un modo tal que lo primero se conserve aún de alguna forma. Puesto que en esta filosofía la totalidad de lo real no halla su génesis en lo particular y debido a que, simultáneamente, lo infinito no desciende activamente produciendo las determinaciones de lo finito, Hegel comprende que Spinoza se detuvo en la mera construcción de la estructura de lo absoluto, propiamente en su arquitectura, dejando de lado aquello que está implicado en su esencia, a saber: su vitalidad. Puede constatarse entonces en la *Ética*, esa colosal obra de ladrillos pulidos y mamposterías sutiles, enlazados a partir de las más diversas ligazones racionales, que el modo de concebir lo absoluto carece de vida, y esto debido básicamente a que esta categoría carece en Spinoza del tejido muscular, los nervios, la sangre, la voluntad y la destinación (fin) que le permitirían inscribirse en el drama, en la odisea de lo absoluto verdadero.

La filosofía de Spinoza es para Hegel, en una brillante alusión que quisiéramos conservar reservándonos el derecho de transformarla, una filosofía del envolver, del implicar, del moverse siempre hacia adentro, una filosofía que nunca se sale de sí misma (y eso es a lo que Hegel

¹ El adagio spinoziano "omni determinatio negatio est", al que tanto le debe la filosofía de Hegel, es interpretado por éste de un modo relativamente superficial en lo referido al cuerpo filosófico de Spinoza. Que la determinación sea una negación, que la figura implique el no-ser de la cosa antes que su consistencia elemental, le permite a Hegel atribuirle a Spinoza una vocación abstractiva que es absolutamente contraria a su pensamiento. Hegel dirá, en Spinoza la determinación *sólo* es negación y de este modo es una negación primitiva, salvaje, que al no conservar ninguna relación con lo positivo enfrenta a los seres finitos a la voracidad de una negatividad extrema que disuelve la sustancialidad de su existencia particular en las heladas aguas de lo absolutamente indeterminado, postulado entonces como lo único verdadero. Con este proceder (que Hegel le atribuye al modelo demostrativo de las matemáticas) se piensa lo real de un modo radicalmente abstracto, que concibe a las esencias como mero resultado de la destrucción de todas las determinaciones sensibles, perceptuales y subjetivas, de los objetos de la experiencia. Nuestra interpretación intentará seguir en este punto un camino opuesto al de Hegel, procurando indagar el tipo de existencia de los seres finitos (y de la multiplicidad de sus determinaciones) a partir de dos consideraciones estratégicamente desplazadas en el planteo hegeliano: por un lado, desligándolo de la exigencia de ser *en sí* (esto es, aquello que no precisa ni depende de otra cosa para existir, cuya naturaleza sería la de algún "tipo" de sustancia) al considerarlos como *afecciones* de la sustancia y del otro lado, en estrecha relación con las variaciones de la noción de límite implicadas en su definición.

denomina su quietud, su inmovilidad), en definitiva una filosofía de repliegues, que se diferencia de la suya que, todos lo saben, es por antonomasia una filosofía del despliegue, un pensamiento que siempre está allende sí mismo en un perpetuo trascenderse. Pues bien, intentaremos sostener las hipótesis de este trabajo a partir de una relación peculiar con esta interpretación de Hegel. En este caso, nos opondremos a su interpretación del spinozismo como un pensamiento que parte y no se mueve de lo simple, de la simplicidad de la sustancia. Simultáneamente afirmaremos con él que la filosofía de Spinoza es una filosofía de repliegues, de un eterno repliegue.

Volvamos a plantear entonces nuestro problema actual, el problema del límite en relación a la esencia de los seres finitos. ¿Cómo se ensaya en este nuevo pensamiento filosófico spinoziano aquello que quisiéramos llamar su singular "arte de distinguir"? ¿Es posible aproximarse allí, en lo visible pero también en lo invisible de ese riguroso orden demostrativo, a una novedosa forma de la determinabilidad, a una novedosa actitud a partir de la cual establecer las determinaciones de las cosas y del pensamiento? ¿Existe allí o es pensable como algunos de sus efectos una nueva teoría del límite?

"Toda determinación es negación", es la respuesta que Spinoza le ofrece a Jarig Jelles en la misma carta en la que intentará reseñar cuáles son, según su parecer, las diferencias existentes entre su filosofía política y la de Hobbes². Esta fórmula concisa que parece sugerir la convicción de una gran verdad no puede disimular, sin embargo, el rumor de una aparente contradicción, cuanto menos la dificultad de un pensamiento que parece contradecir las imágenes con las que formamos nuestras percepciones habituales. Spinoza utiliza en esa misma carta un ejemplo con el que intentará ilustrar y desarrollar el alcance de esta premisa. El ejemplo utilizado es el de la figura. Le propone a su interlocutor pensar la determinación de lo real a partir del modo en que la figura (esa presencia última de la cosa) se relaciona con el espacio, afirmando en este caso que la figura es —aludiendo también a una paradoja implícita— el *no-ser* de la cosa. Nos enfrentamos entonces en el interior de esta metáfora espacial, que pretende mostrarnos un camino para pensar el concepto de determinación, con un pensamiento relativamente esquemático que posee dos componentes superpuestas. En primer lugar, la que nos propone imaginar que existe alguna propiedad en común entre

² Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, carta L., Raíces, trad. Oscar Cohan, 1988.

la figura y la determinación (en el sentido ontológico), induciéndonos a pensar que ésta esta dada por su idéntica capacidad para delimitar la realidad. Ambas, la figura y la determinación, no son más que formas de trazar límites precisos que construyen la realidad objetiva; de las figuras del espacio en el primer caso y de todo ente real en el otro. Ahora bien, el segundo componente del ejemplo nos dice que el resultado de esa capacidad de delimitar lo real es algo negativo, exactamente el no-ser de la cosa. Lo paradójico de este ejemplo consiste en que la figura, que se presenta a la imaginación representativa —inducida en el primer componente— como aquello que contiene dentro de sí, aquello que conserva y que da consistencia a la cosa, es definida por Spinoza —en un segundo componente superpuesto con el anterior— como el no-ser de la misma. Exactamente al revés de lo que sucede con nuestras imágenes, la figura en tanto límite, en tanto término de la cosa, es su negación. Allí donde uno esperaría hallar lo más afirmativo del ser, su forma esencial, lo más identificable, lo más familiar, lo más concreto, Spinoza presenta, inesperadamente para su destinatario (por esto la necesidad de aclarar mediante esta respuesta una definición que ya había sido vertida en la anterior correspondencia entre ambos) una negación radical: toda determinación es negación, toda figura es el no-ser de la cosa. Ahora bien, siendo la figura y la determinación instancias claves de la concepción y de la propia existencia de lo real, a saber, instancias que impiden su derrumbe en el vacío ¿Por qué Spinoza las rechaza y las niega? ¿No es de este modo verdadera la interpretación de Hegel que sostenía que en Spinoza la existencia de lo finito se disolvía en el vacío de lo absoluto (abstracto)?

Para comenzar a responder esta cuestión, precisemos que es lo que Spinoza rechaza. Él nos dice:

"En cuanto a esto de que la figura es una negación y no algo positivo, es evidente de que la totalidad de la materia, considerada como ilimitada, no puede tener ninguna figura y la figura sólo puede tener lugar en los cuerpos finitos y limitados. El que dice pues que percibe una figura, no indica con esto otra cosa, sino que concibe una cosa limitada y de qué modo está limitada. Por tanto esta limitación no pertenece a la cosa en virtud de su ser, sino que, por el contrario, es su no-ser"³.

³ *Ibid.*

En primer lugar, lo que es rechazado por Spinoza es la posibilidad de que el espacio (totalidad de la materia) considerado en su ser, según su naturaleza infinita, pueda producir o contener dentro de sí la limitación. Aquí Spinoza rechaza que lo infinito pueda limitarse a sí y en sí mismo, creando de este modo lo finito como un resultado de su propia potencia natural⁴. En el plano de la sustancia, ninguna distinción real surge a partir de su división o de su partición, no pudiendo hablarse entonces de partes de lo real sino de manera aproximativa y abstracta: "Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación —que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia—, aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, aparecerá infinita, única e indivisible. (...) Si se considera que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo distinción modal, y no real."⁵ Simultáneamente, en el ejemplo de la carta L que estamos comentando se nos dice que la figura, en tanto es una negación, no puede formar tampoco parte de la esencia de las cosas singulares. En el mismo sentido que en la *Ética*, "La definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega, la esencia de esa cosa; o sea, pone la esencia de la cosa, y no la priva de ella. Así pues, en tanto atendemos a la cosa misma, y no a las causas exteriores, nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla"⁶. El límite entonces, en tanto término y negación de la existencia, tampoco pertenece ni está contenido en la esencia de las cosas singulares; de allí la aparente dificultad que promueve en el interior de la filosofía de Spinoza.

Este carácter escurridizo de la noción de límite es lo que Hegel ha caracterizado como su disolución. Esta dificultad para situar en el plano ontológico del spinozismo a la determinación es lo que le permite hablar de "imposibilidad para conservar lo finito". Sin embargo, ¿no se pone en juego en esta dificultad para *situ*ar una categoría, en esta dificultad

⁴ Cfr. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, trad. Vidal Peña, PI prop. 15 en donde la crítica de la antropomorfización de Dios implica: "Pero los excluyo de mi consideración, pues todos cuantos han examinado de algún modo la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo. Lo cual prueban muy bien partiendo de que por cuerpo entendemos toda cantidad larga, ancha y profunda, limitada según cierta figura, y nada más absurdo que eso puede decirse de Dios, o sea, del ser absolutamente infinito".

⁵ *Ibid.*

⁶ B. Spinoza, *Ibid.*, III, prop. 4, demostración. Cfr., III, prop. 5-8.

para *ubicar* un término en el interior de una filosofía, una cuestión central para toda teoría del límite? ¿No nos sugiere esta dificultad la necesidad de producir un problema allí donde prima una opinión de la que nos valemos voluntariamente sin sabernos presos de sus efectos? ¿No nos indica acaso la necesidad de replantear radicalmente nuestra noción de límite y el estatuto de la misma en el pensamiento humano?

El modo "más frecuente y fácil" de pensar la noción de límite está dado por la suposición de que éste no expresa más que las infinitas divisiones de lo real, considerándose las partes así constituidas como sustancias independientes que pueden existir y ser concebidas *en sí mismas*, esto es, a partir de *su* delimitación. Luego, el pensamiento humano puede definir sustancias limitadas, sustancias finitas, las cuales al ser constituidas de esta manera pasan a tener las propiedades de la figura, es decir: tamaño, forma, volumen y medida. Al mismo tiempo, como la actividad de la definición se corresponde con la actividad de constitución de las figuras, con el trazo que delimita las figuras en el espacio, dicha definición involucrará la actividad de alguien capaz de empuñar el cincel que escribirá las figuras que asumirá lo real. En todo este terreno la filosofía de Spinoza es muda, o más bien, portadora de un grito ensordecedor en el modo en que guarda silencio. Spinoza nada nos dice sobre aquel que pueda ser capaz de trazar las figuras de la realidad, ni sobre las propiedades figuradas de las esencias. Sólo nos dice que la delimitación no se corresponde con la definición de las esencias y que la noción de límite sin tener un lugar preciso, no implica una actividad constituyente. ¿Cuál es entonces su lugar? ¿De qué modo se vuelve productiva esta noción para la filosofía?

Si la noción de límite no es propia de la sustancia (absoluta) ni de las esencias (singulares), uno puede en cambio encontrar que la misma es necesaria para pensar el modo de existencia de las *cosas* singulares, esto es: "las cosas que son finitas y que tienen una existencia limitada". Estas cosas singulares aparecen en la *Ética* como modificaciones de la sustancia que, vistas desde el atributo de la extensión existen como cuerpos, y vistas desde el atributo del pensamiento existen como ideas singulares de esos cuerpos. Pero hay algo más, la *Ética* parece sugerir —también de modo relativamente polémico en relación a nuestras opiniones comunes— que es sólo porque existe la corporalidad que tiene algún sentido hablar de determinación y límite de las cosas. En un sentido muy riguroso puede decirse que la noción de límite y la actividad de la determinación, sin ser (como hemos visto) aquello que constituye

a los cuerpos, es por el contrario, aquello que posee alguna realidad gracias a la existencia de la corporalidad. Es porque existen los cuerpos que la determinación tiene lugar y no a la inversa. Por esto, el problema del límite sólo es tal para lo que existe como corporalidad, debiendo ser vivido radicalmente en la experiencia antes de ser ubicado al interior de una concepción filosófica sobre el ser. Para ser entendido deber ser primero sentido, considerando siempre que hacia este problema, que es más un problema de la experiencia que del entendimiento abstracto, la razón sólo llegará rectamente si se repliega sobre lo que su experiencia corporal del mundo puede ofrecerle⁷. He aquí una decisión estratégica del spinozismo en relación al problema de la determinación, que explica simultáneamente su silencio y la necesidad de la incompreensión hegeliana. La determinación de lo singular, pensada en esta nueva perspectiva, ya no cae directamente bajo la potestad de lo absoluto, de la sustancia infinita, ni permanece por fuera de la existencia corporal como aquello que en su pertenecer a un orden distinto y superior puede proveer las figuras adecuadas de la realidad⁸. Que algo esté determinado no es en sí mismo algo real; debe existir un cuerpo que así lo sienta y lo experimente para que esa determinación tenga realidad efectiva, no confundiendo la realidad de la determinación con ninguna otra cosa, con ninguna otro poder que el poder de ser afectado (de padecer y de obrar) de los cuerpos. La determinación, el ser determinado, no es de este modo ni un problema teológico ni un problema lógico; es estrictamente un problema corporal, que ocupa y preocupa sólo bajo la perspectiva del padecer y del obrar de los cuerpos. Ahora bien, ¿de qué modo existe la determinación en y por la corporalidad?

⁷ "Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez", *Ética*, II, prop. 13, escolio.

⁸ Se puede constatar aquí de qué manera son infundadas las críticas hegelianas al modo de concebir la existencia y la conservación de lo finito en el pensamiento de Spinoza. Sobre esta perspectiva no podrá se le podrá atribuir a Spinoza una tal vocación "abstractiva y disolutoria", pudiendo ahora sí cuestionarle al propio Hegel su manera particular de preservar y de redimir lo singular cuando esto es sometido al horizonte teleológico de la reconciliación espiritual y a la dependencia de una sustancia absoluta que sólo conserva "el recuerdo" de la materialidad. Nada decimos aquí sobre aquella negatividad que en su radicalizar su resistencia frente a la soberanía de los conceptos del "espíritu" vuelve posible la redención de la materialidad singular, fundamentalmente porque en la historia de la filosofía y de la política dicha cuestión ya no lleva el nombre de Hegel, sino el de Marx y (muy especialmente) el de Adorno.

Debido a que los cuerpos no se distinguen entre sí en razón de la sustancia, sólo pueden ser distinguidos a partir de las modificaciones de la extensión en las que existen, a saber, "en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y de la lentitud" de las partes que los constituyen. A diferencia de la sustancia, que implica en la definición de su naturaleza la indivisibilidad, los cuerpos se definen por esta capacidad de composición entre partes: "cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —si es que se mueven con igual o con distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos *según una cierta relación*, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un sólo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por esa unión de cuerpos"⁹. Notemos que estas partes del cuerpo no siendo partes "sustanciales", es decir partes que posean la esencia de la sustancia y por lo tanto la posibilidad de existir y ser concebidas sin la necesidad de otro, se definen prácticamente por su posibilidad de afectar o ser afectado por otro. En su modo de existencia los cuerpos se constituyen a partir de la exterioridad modal, llegando a ser una singularidad no a partir de su capacidad para separarse de los otros cuerpos sino a partir de su capacidad para relacionarse y combinarse activamente con ellos. Que un cuerpo está determinado significa entonces, en primer lugar, que las partes que le pertenecen han sido afectadas en una cierta relación de movimiento y reposo. Ahora bien, esta pertenencia de las partes al todo no depende de ningún otro poder distinto al de su propia capacidad para componerse según determinadas relaciones, de acuerdo con un determinado punto de vista que logra experimentarlas¹⁰. Puesto que las nociones de parte y

⁹ B. Spinoza, *Ibid.*, II, definición de individuo compuesto, (el subrayado es propio).

¹⁰ "Con respecto al todo y sus partes, sólo considero las cosas como partes de algún todo en cuanto sus naturalezas se adaptan recíprocamente de tal modo que coinciden, hasta donde es posible, entre sí; pero en cuanto se diferencian entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de la otra y, por tanto, es considerada como un todo no como una parte. (...) Imaginemos ahora, si le place, que en la sangre vive un gusanito dotado de vista para discernir las partículas de la sangre, etc., y de razón para observar como cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su propio movimiento, etc. Este gusanito viviría, sin duda, en la sangre, como nosotros en esta parte del universo, y consideraría a cada partícula de la sangre como un todo, pero no como una parte y no podría saber que todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre y están obligadas, como lo exige la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí", B. Spinoza: *Epistolario*, cit., carta XXXII.

todo no son en sí mismas "más que entes de razón", la relación de pertenencia no presupone pues un sustrato sobre el que se adherirían las partes determinantes, sino que evoca, simplemente, el modo en que una pluralidad de cuerpos (siendo ellos mismos una composición de partes extensas) logran producir activamente una relación compleja de afectación recíproca que les permite constituir un "individuo compuesto"¹¹. No obstante esta posibilidad, en la materialidad de los encuentros la armonía está muy lejos de ser un presupuesto, por lo que toda "nueva" relación de afectación recíproca puede tanto: convenir con la totalidad de las relaciones que pertenecen a un determinado cuerpo (convenir adecuadamente); puede sólo convenir parcialmente con alguna parte del cuerpo que es afectado (convenir inadecuadamente); o simplemente, puede tender hacia la descomposición de sus relaciones características. En el primer caso podrá hablarse de la efectuación de un cuerpo compuesto que tendrá por partes a los cuerpos que se afectaron recíprocamente según su novedosa relación, en el segundo tendremos sólo una expansión parcial del cuerpo que es afectado y en el último nos enfrentaremos con la descomposición (parcial o total) del mismo. Sin embargo, en todos los casos, en todas las relaciones posibles entre dos cuerpos, ambos siempre van a convenir en algo, ya que "todos los cuerpos convienen (al menos) en el hecho de que implican el concepto de un sólo y mismo atributo"¹². Es por esto que, en el extremo, un cuerpo siempre guardará algo en común con aquello que puede destruirlo, siendo éste acaso uno de los modos posibles de su definición. Son cuerpos precisamente porque no tienen la capacidad de privarse a sí mismos de convenir, aún mínimamente, con aquello que puede descomponer las relaciones que los constituyen.

En esta materialidad de la determinación se dirá que el cuerpo conserva su singularidad en la duración si logra conservar a través de los sucesivos encuentros con los otros cuerpos la relación de movimiento y de reposo entre sus partes que lo caracteriza. Y este será entonces el primer modo en que podrá ser replanteada la noción de límite y la de figura. El límite material entre los cuerpos, la figura que los singulariza

¹¹ De este modo, decimos que nuestras extremidades tanto como nuestra cabeza nos pertenecen no porque seamos algo diferente de ellas, capaces de pensar el modo en que esas partes están incluidas en aquello que es de nuestra propiedad como sujetos, sino al contrario, decimos que ellas nos pertenecen porque en y por la experiencia de su relación se efectúa la idea de lo que somos.

¹² B. Spinoza, *Ética*, cit., II, lema 2, demostración.

desde el punto de vista de su corporalidad, no es sino *la extensión del tipo de relación* que los caracteriza. Mientras se conserve la naturaleza de sus partes y la relación específica que éstas sostienen, los cuerpos pueden desplazarse, agrandarse, achicarse, proyectarse, cambiar unas partes por otras de la misma naturaleza, conservando siempre la determinación singular de su figura. A diferencia de lo que sucede con los cuerpos en el espacio euclidiano (que constituye acaso la matriz de la definición espiritual del límite y la figura) los cuerpos spinozianos no deben conservar el tamaño, el volumen y la medida para seguir siendo los mismos cuerpos. Se parecen en esto a la proyección de las sombras de los cuerpos cuando éstos están en movimiento, donde las figuras que se conforman pueden agrandarse y achicarse, ser flexibles hacia un lado y hacia otro, mas si conservan siempre la misma relación específica entre la cabeza y el torso, entre el torso y las extremidades superiores, entre las extremidades superiores y las inferiores, etc., seguirán siendo siempre las mismas figuras, los mismos cuerpos.

Si pensamos luego la otra posibilidad relacional de los cuerpos, esto es, cuando de la afección no se da ya la composición de partes sino la descomposición de relaciones, observaremos sin embargo que la concepción del límite que hemos obtenido no se altera. Decíamos antes que los cuerpos definen su singularidad a través de su capacidad para afectar y ser afectados por la exterioridad y caracterizábamos al límite complejo que es percibido en la corporalidad como la constatación de la extensión de un determinado tipo de relaciones de composición. Pues bien, va de suyo que lo que se define en esta modalidad de su existencia, en cada instante de su duración, no es otra cosa más que su propia vida, a saber, la posibilidad de conservar o de perder la articulación de sus partes extensas. Así como un cuerpo puede ser afectado por otro a partir de una relación que conviene con su propia estructuración, del mismo modo puede ser afectado según una relación que tienda a descomponer las relaciones que lo constituyen, a la manera como el arsénico descompone las relaciones que constituyen la sangre, liquidando la vida que ésta sostiene. No obstante esto, el límite que existe entre la sangre y el arsénico, y aquel postulable entre la sangre y sus nutrientes, es el mismo. Puesto que el límite no es más que la extensión de un relacionarse, ninguna forma o esencia exterior a esa extensión puede anular el peligro de un modo tal del existir. Nada más allá de las determinaciones afirmativas que es capaz de componer un cuerpo, lo preservan de los efectos de sus determinaciones negativas. Como sabemos, ninguno

de los resultados posibles de este modo de existir está contenido en otra instancia que no sea la de la afectación recíproca de los cuerpos en la duración, ya que no es propio de la sustancia el decretar el fin de la existencia de una cosa singular, ni está contenido en la esencia de esa cosa singular su destino y su finalidad. No existe luego ninguna posibilidad ontológica en las que los cuerpos podrían garantizarse la existencia por fuera de esa especie de territorio esponjoso –pletórico de alegrías y tristezas– que es la determinación material. Ésta, al volcarnos hacia la exterioridad, funda la experiencia de la vida en una condición de apertura tal que sólo en las ilusiones y los ensueños de los hombres puede su realidad ser pensada como suprimible o superable por la voluntad, el entendimiento o la sabiduría.

En esta concepción del límite y de la determinación ya no se trata, como podemos constatar, de formas muertas cinceladas por una potencia externa a los propios cuerpos, sino de formas corporales vivas, que se definen no por el tamaño, el volumen y la medida, sino por la articulación de partes, es decir, por la singularidad de la relación combinatoria que son capaces de producir. Deleuze nos ofrece aquí la belleza de una representación que permite insinuar todas las iluminaciones que trae consigo esta reconstrucción de la noción de límite. Él nos sugiere que inclinando nuestra mirada en la perspectiva correcta, podremos ver que el límite entre las cosas no posee de ningún modo la consistencia de una frontera, sino más bien, las virtudes de un umbral. El límite experimentado es un umbral porque no es sino el anuncio de una modificación viva de la corporalidad del mundo. Nos dice que las relaciones entre las cosas son continuas, prevaleciendo en el diseño de su arquitectura las puertas, las ventanas y los puentes, formas todas que convienen a la producción y circulación de su luminosidad interna, configurando de este modo umbrales que hacen posible que las cosas se expresen inmanentemente. El límite nos anuncia también cuando una determinada estructuración de los cuerpos comienza a descomponerse, sugiriéndonos que su figura padece, y no porque se agrande o se achique, sino porque las relaciones entre las partes que le pertenecen se debilitan. Más allá del llanto y de la risa, el umbral nos advierte que nos aproximamos a un espacio en el que la muerte no sólo es posible, sino necesaria, sin mostrarnos nunca sin embargo aquella fisura geológica que mutila el nervio común de la realidad. Aquí sucede algo similar al modo como suele ser pensado el límite de la vida de un hombre en el corazón de quienes poseen una “imaginación poderosa”, donde éstos hallan imposible dar una

línea precisa de comienzo y de fin para esa vida, una proporción de su tamaño y su volumen, ya que ven que para muchos la muerte comienza mucho tiempo antes de su muerte física y para muchos otros, mucho después, o acaso, nunca.

Sin embargo, continuamos en esta indagación sin poder pensar las cosas singulares a partir de su esencia. Pensamos un límite que no se comparece con el interés por dividir lo real, mas todavía no podemos pensar la esencia singular de aquello que se expresa en las determinaciones sentidas e imaginadas en la duración por los cuerpos. En los términos de Spinoza, aún estando muy aptos para pensar las cosas singulares, gracias a esta fecunda figuración corporal que sólo es propia de una imaginación poderosa, no hemos pensado aún completamente la *esencia* de su singularidad.

Esforcémonos en un segundo intento interpretativo. Pensemos por un momento el problema de la determinación en el frondoso rastro de la carta XII, tomando la recomendación preliminar de Spinoza quien nos anticipa que en esta meditación que versará sobre el infinito debemos saber ser muy cautos, de modo tal de poder distinguir “entre lo que podemos solamente entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar”. Pensemos entonces no ya una sólo figura sino dos, más exactamente lo que sucede entre dos figuras. Este segundo ejemplo, muy conocido por cierto, nos propone dos círculos no concéntricos situados uno al interior del otro. En el transcurso del mismo se nos induce a pensar que el espacio que queda así delimitado entre la figura inferior y la figura superior, esto es, todo lo que puede darse y concebirse al interior de la relación entre esas dos figuras es, asombrosamente para nosotros legos en la *materia*, infinito. Un infinito particular sin dudas, pero como se dice en estos casos, infinito al fin. De este modo, la geometría de Spinoza nos enseña que lo infinito no es propio de lo desmesuradamente grande: ni de la continuación abstracta de una línea en el espacio, ni de la continuación indeterminada del tiempo en la duración. Este ejemplo nos muestra como algo aún teniendo un máximo y un mínimo, esto es, aún siendo algo determinado, puede ser simultáneamente infinito:

“Sin embargo (los matemáticos) no infieren que tales cosas superen por la multitud de sus partes, todo número; sino porque la naturaleza de la cosa no tolera número sin una manifiesta contradicción,

como, por ejemplo, todas las distancias desiguales del espacio AB y CD (distancia entre los mencionados círculos no concéntricos situados uno al interior del otro) comprendido entre dos círculos y todas las variaciones del movimiento que debería sufrir la materia que se moviese en dicho espacio superan todo número. Y esto no se infiere del excesivo tamaño del espacio interpuesto. Pues por más pequeña que sea la porción que tomemos de ese espacio, las desigualdades de esta pequeña porción superarán, sin embargo, todo número. Y tampoco se llega a esta conclusión porque, como sucede en otros casos, no tengamos de ese espacio un máximo y un mínimo: pues en este ejemplo nuestro, tenemos lo uno y lo otro, a saber el máximo AB y el mínimo CD.”¹³

Apresurémonos a decir que el infinito del que aquí se habla no es el infinito positivo, el infinito absoluto, aquel que lo es en virtud de su naturaleza, sino aquello que Spinoza concibe como lo innumerable. Se da entonces algo que aún teniendo un límite posee una naturaleza a partir de la cual el número le es absolutamente ajeno, absolutamente inadecuado. Este ejemplo de Spinoza promueve algo más. El límite representado por la figura del círculo superior es absolutamente inesencial para pensar aquello que aquí se desea pensar si no es puesto en relación con la otra figura, para el caso, con otro límite. Como tan elegantemente ha señalado Deleuze en su tan atenta e inspirada lectura de lo que se juega en esta carta, Spinoza nos dice que el espacio que debe ser pensado para indagar las posibilidades de esta peculiar infinitud, sólo puede obtenerse a partir de la *suma de las desigualdades*¹⁴ de distancia entre el lími-

¹³ B. Spinoza, *Epistolario*, cit., carta XII.

¹⁴ Habría que destacar la importancia filosófica de este hallazgo matemático del S. XVII que consistía en la posibilidad de “sumar diferencias” y no números enteros. Se le debe no casualmente a Leibniz su formalización completa. La importancia de este hallazgo se incrementa cuando consideramos que esta posibilidad de combinar al interior del álgebra términos que no son variaciones del número, sino diferencias entre elementos que no tienen que ser previamente resueltas para poder entrar en el cálculo (pudiendo tratarse aún de diferencias infinitamente pequeñas, como las sugeridas en el ejemplo de Spinoza), es algo que puede ser conectado, como lo sugiere J. Lorenzo en su estudio introductorio al análisis infinitesimal de Leibniz, con el afán político de éste último, a saber: “el deseo de unificación a partir de las diferencias: Alemania se escinde en cerca de 350 nacionalidades con sus dialectos; sólo una lengua común y una religión común podrá aunarlas. Con una salvedad, las diferencias existentes no deben anularse, no debe suprimirse la peculiaridad propia porque cada nacionalidad va a ser ejemplo, espejo de todas las demás”. Cfr. G. W. Leibniz, *Análisis infinitesimal*, Tecnos, Madrid, 1994.

Otro e Infinito en Spinoza

Patricia Olmo
(UBA/CIF)

De acuerdo con la física de Spinoza, los cuerpos están en interacción permanente. En el presente trabajo se pretende demostrar que esa interacción no se reduce a un juego puramente mecánico de meros cuerpos físicos, sino que en lo que concierne al cuerpo-humano o “cuerpo propio”, éste establece vínculos con otros cuerpos que se le presentan como “otros”. Cabe preguntar, entonces, qué tipo de relación tiene con estos otros cuerpos propios y si además de ser determinado o limitado por ellos, existe algún otro tipo de relación entre los mismos. Propongo leer entonces la física de Spinoza a la luz de este vínculo entre el cuerpo-propio y el del otro-cuerpo-propio que en el presente trabajo llamaremos “Otro”, a pesar de que Spinoza no haya denominado con este término en ningún momento de su obra la relación con la alteridad¹.

El apego de Spinoza al mecanicismo cartesiano lo lleva a hacer a un lado el vínculo que une a un cuerpo-humano con otro cuerpo-humano. Pero por la tesis así llamada “del paralelismo”, ese vínculo de un cuerpo con otro cuerpo tiene su correlato en el vínculo de un alma con otra alma. Y de ese vínculo, no nos queda sino reconocer el papel que juega el Otro dentro del sistema.

Si bien no hay dualismo cuerpo-mente en su concepción, Spinoza sigue tan deudor de la teoría física mecanicista de Descartes, que alude exclusivamente a la dinámica entre los cuerpos, pero luego se aleja del planteo cartesiano al explicar con la misma dinámica de lo corpóreo el nivel de lo anímico en virtud del paralelismo: “*son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto uno y el mismo debe ser el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza...consideraré las acciones y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos*”² desmitificando, de

¹ Spinoza en *Cogitata Metafísica*, Cap. 5, señala que las nociones de Sujeto, Diversidad y Oposición son meros modos de pensar que surgen al comparar unas cosas con otras y que no tienen una ontología propia.

² *Ética*, III, Prefacio (de ahora en más *Ética*: E).

esta manera, el papel primordial del hombre por encima de la naturaleza. Es gracias a este paralelismo, justamente, que el cuerpo-humano deja de ser una entidad meramente física para pasar a ser un cuerpo-propio enfrentado con otro cuerpo-propio³ y lo que nos permite hablar no de "cuerpo" sino de "cuerpo-propio" en referencia a lo que Spinoza denomina "individuo-humano".

El principio de individuación

El principio de individuación de cada uno de los seres de la naturaleza, entre ellos el hombre, es por un lado, a nivel físico, la configuración particular de fuerzas o *corpora simplicissima* que lo conforma, conservando su identidad a partir del equilibrio u homeostasis de movimiento y reposo de estas partículas simples que constituyen luego los organismos complejos del cuerpo y el alma⁴. En segundo lugar, lo que diferencia a un individuo de otro es su *conatus* o esfuerzo particular por perseverar en la existencia dentro del ámbito de la duración. Este *conatus* es la esencia misma del hombre, su esencia: ... "*la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser, no es nada distinto de la esencia dada, o sea actual, de la cosa misma*"⁵. En tercer lugar, como el cuerpo resiste a la presión ejercida por los otros cuerpos exteriores frente a los cuales está en constante interacción y, a su vez, el alma, en tanto idea del cuerpo, sufre o padece sus efectos de modo paralelo, el siguiente elemento de individuación son los afectos. Un afecto, es pues, una imaginación, una idea por la que el alma considera una cosa como presente, en cuanto que revela más bien la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior⁶, es decir, revela el modo particular de ser afectado, ya que "*cada cual se comporta según su afecto*"⁷, es decir,

³ Spinoza distingue entre *mens* y *anima*, siendo el *anima* algo unido a la corporalidad, mientras que *mens* no (PPC Def. 6), y a su vez menciona la posibilidad de Autoconciencia, en el sentido de poder conocer la esencia del alma (*anima*) en tanto unida al cuerpo como un ejemplo de conocimiento por esencia o intuitivo del más alto grado (IE 22). Y es esa unión la causa por la cual sentimos nuestro cuerpo y no otro cualquiera (IE 21), sensación de autoconciencia que no es explicable por las otras formas de percepción: ni por experiencia vaga ni por conocimiento racional tampoco.

⁴ Ver *Ética*, II, a partir de prop. 13 (la llamada "Digresión física").

⁵ E, III, 7, dem.

⁶ E, IV, 9, dem.

⁷ E, III, 2.

interioridad, no porque los cuerpos que las actualizan no impliquen necesariamente esas categorías (y esas experiencias) sino porque en su definición se ha debido mudar el punto de vista. Allí donde una cosa es definida por lo que puede, cuando una cosa es experimentada en el alcance de la intensidad de su obrar, nada es exterior o interior a la misma. Su determinación es siempre el anuncio de una modificación infinita (de sí y del mundo), nunca una frontera. Si fuera de otro modo, habría otra algo fuera de la esencia actual de una cosa que ésta podría con justicia desear ser o poseer, al modo en que se desean los objetos extensos. Podríamos también con justicia reprobar el que no nos fue conferida esa otra esencia, que podemos ahora imaginar en el espacio exterior, y levantar calumnias e injurias sobre aquel que pensamos que ha distribuido las esencias entre los seres¹⁵. Simplemente nuestra imaginación estaría desvariando, confundiendo el modo en que son percibidas las relaciones de las figuras en la extensión, con el modo en que existe (infinitamente) materialmente la potencia de obrar de los cuerpos cuando estos se relacionan. Una esencia podría contemplar un espacio exterior entonces, sólo si en ese exterior pudiera haber algo de su misma naturaleza con lo que ella pudiera reunirse, acercarse o alejarse. Y ese espacio existiría sólo si ella pudiera ser algo distinto de la modificación de la potencia de obrar de una cosa pensada en su actualidad. Como hemos visto, nada de esto sucede en su realidad.

De este modo, podemos intuir a la determinación como constituyendo el umbral actual de las cosas, donde toda relación contiene *simultáneamente* la realidad del límite y de la vida. Sin que la una le ceda su turno en el centro de la escena a la otra, sin que la una se oponga trágicamente a la otra. La vocación spinoziana hacia el repliegue, su perseverancia en la actitud de no sobrepasar (los conflictos de) las determinaciones, de no conservarlas como si dijéramos... a la distancia, no elimina sino más bien conserva la realidad de lo singular, ya en los modos de su duración, ya en los modos de su eternidad. En relación a lo que está contenido en la realidad de esta determinación, con Spinoza efectivamente no nos

¹⁵ "En efecto, así como sería absurdo que el círculo se quejara porque Dios no le ha dado las propiedades de la esfera, o un niño atormentado por un cálculo, porque Dios no le ha dado un cuerpo sano, así tampoco puede un hombre de ánimo *impo-* tente quejarse porque Dios le haya negado fortaleza y verdadero conocimiento y amor de Dios, o porque le haya dado una naturaleza tan débil, que no pueda dominar ni moderar sus deseos." B. Spinoza, *Epistolario*, cit., carta LXXVIII.

paramos ya sobre fronteras que han de ser dramáticamente superadas a partir del movimiento y la pujanza vital de los seres. Sólo que esto acontece porque ya no concebimos a la determinación como la forma escrita por alguien —ese dramático trazo que separa y escinde lo existente— sino como la abertura misma de lo real, acaso su aventura infinita. Este desplazamiento puede anunciar tal vez la posibilidad preliminar de una lectura que en virtud de la actualidad del pensamiento de Spinoza (y del propio Hegel) intente no hacer de éste la triste bellota del árbol hegeliano.

Una lectura de Spinoza en clave dialéctica

Ignacio Marcote
(UBA/CIF)

A partir de la interpretación estructuralista de Guérout, las lecturas de Spinoza en clave dialéctica fueron fuertemente cuestionadas. Se las acusó, sobre todo, de caer en el idealismo. Desde entonces proliferaron las lecturas *materialistas* de Spinoza. No obstante, en mi opinión, la *dialéctica* es propicia para conciliar estos puntos de vista, materialismo e idealismo, tantas veces puestos en oposición. Lo que quisiera proponer es una lectura dialéctica de Spinoza que no incurra en posiciones unilaterales. Con este propósito trazaré un puente entre el comienzo de la *Ética* de Spinoza y el comienzo de la *Lógica* de Hegel. Mucho de lo que voy a desarrollar me fue sugerido por la lectura de ciertos trabajos de Vidal Peña y de la *Anomalía Salvaje* de Negri que, aunque hostil a la dialéctica, tiene mucho que ofrecer a un enfoque de este tipo.

El punto crucial que dificulta el acercamiento de la obra de Hegel a la de Spinoza, es la renuencia spinoziana a aceptar la *contradicción*. Pero intentaré mostrar que, a pesar de esta renuencia, la contradicción no está ausente en su sistema.

1. El Ser

La *Ética* se abre con una serie de definiciones, la primera de las cuales es la de "causa de sí". Ahora bien, sólo hay una cosa que es *causa de sí*, y es la sustancia. Podemos, pues, concluir que al comienzo de la *Ética* sólo tenemos la sustancia. Esto hace de dicho comienzo un comienzo absoluto, sin presupuestos, pues, como dice Spinoza: "Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí"¹. Ahora bien, concebir algo es conocer su causa. La sustancia, entonces, para poder ser concebida por sí, debe ser causa de sí. Por eso (y tal como lo aborda Spinoza), el verdadero comienzo de la *Ética* lo constituye la definición de *causa de sí*, que, en principio, no es sino la sustancia tomada en su aspecto dinámico, por llamarlo de alguna manera.

¹ E, I, 3. Las citas de la *Ética* se harán de la traducción de Vidal Peña en Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 1996.

También para Hegel el comienzo de la Ciencia debe carecer de presupuestos, no debe estar mediado por nada, lo cual implica que no debe estar determinado. Por eso parte del puro ser. El puro ser carece de la determinación incluso en su primer aparecer, es decir, como "cualidad". La cualidad se caracteriza por estar tan íntimamente ligada al ser que, si ella cambia por otra, el ser deja de ser lo que es y pasa a ser otra cosa. De esta manera, si la cualidad, en vez de ser cambiada por otra, es directamente suprimida [negada], el ser devendrá no otro ser sino *nada*. Al querer captar el ser hemos captado la nada. Pero pensar la nada implica pensar algo, "el mismo intuir o pensar que es el puro ser". Esta imposibilidad de aprehender el puro ser y la pura nada por sí mismos, les quita status lógico. "Su verdad- dice Hegel- consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*". La primera verdad de la *Lógica* y, por lo tanto, su verdadero comienzo, lo constituye el *devenir*.

Estas reflexiones acerca de los comienzos de la *Ética* y la *Lógica* sugieren que la "causa de sí" en el sistema de Spinoza es el equivalente del "devenir" en el sistema de Hegel.

2. El Devenir

Asumir el devenir implica asumir la contradicción. Sin embargo, podría decirse que el principal propósito filosófico de Spinoza es *superar* la contradicción, y no sólo por razones de orden teórico. Le tocó vivir una época de discordias religiosas que implicaron persecuciones, represiones y hasta guerras. Incluso en Holanda (que además de la prosperidad económica gozaba por entonces de uno de los regímenes políticos más "liberales"), las excomuniones y las medidas represivas estaban a la orden del día. Era interés de Spinoza atribuir esas contradicciones, esas pasiones encontradas, a la mera imaginación, esto es, al género inferior de conocimiento. La imaginación es la relación que entabla el sujeto con su objeto de conocimiento, en tanto *modo finito*. Por el contrario, a través de la razón, el sujeto trasciende su punto de vista particular, se eleva desde su condición de modo finito hasta el punto de vista de la *eternidad*. Para Spinoza, algo es concebido desde el punto de vista de la eternidad cuando se lo aprehende como un momento necesario dentro de un orden lógico de ideas.

Esta concepción de la razón como expresión del punto de vista de la eternidad, es sostenida, también, por Hegel. Notamos, entonces, que en ambos filósofos, este punto de vista absoluto es identificado con un

orden lógico. Pero, por supuesto, la "lógica" en Spinoza y la "lógica" en Hegel no son la misma lógica. En Hegel, la lógica, y, por lo tanto, la razón, asumen la *contradicción*. En Spinoza, en cambio, la excluyen. Y así se explica que pese a que tanto Spinoza como Hegel parten de la identificación de lo real con lo racional, la concepción de la realidad de ambos autores resulta, sin embargo, diferente.

Entonces, estas nuevas consideraciones que hemos hecho parecerían sugerir que la "categoría" de causa de sí, aunque ocupe un lugar equivalente al que ocupa la categoría de devenir en el sistema de Hegel, no es perfectamente asimilable a ésta, pues no contendría contradicción. La sustancia de Spinoza es pura afirmación. Pero también el puro ser de Hegel pretendía serlo, y justamente su falta de negaciones, esto es, su indeterminación, resultó ser su negación. Lo que debemos indagar ahora es si existe en Spinoza, aunque de manera no reconocida, algún equivalente de la "Nada" hegeliana.

3. La Nada

En Hegel, el despliegue de la nada permite explicar el surgimiento de lo finito: sólo si el ser es negado en su infinitud puede devenir algo finito. Pero Spinoza ha expulsado de lo infinito todas las *negaciones* y, como ángeles caídos, las ha abandonado en el reino de los modos. No hay un otro de Dios capaz de oponérsele: nada lo niega. Pero con esto Spinoza corre el riesgo de quedar tan atrapado en la Sustancia como Descartes en la Conciencia. De hecho, interrogado por Tschirnhaus acerca de cómo se daba el pasaje de la sustancia infinita a los modos finitos, Spinoza no atinó a dar una respuesta.

Pero si este pasaje resulta oscuro, en cambio, el pasaje opuesto, esto es, la tendencia que lleva desde lo finito hacia lo infinito es clara. Esta tendencia está dada por el *conatus*. Toda cosa particular ostenta una característica tendencia no solo a su conservación sino al acrecentamiento de su potencia². El *conatus* no es una tendencia a conservarnos

² Es posible observar dos aspectos en el conatus: 1- el esfuerzo por conservarse.

2- el esfuerzo por acrecentarse.

En realidad ambos aspectos constituyen una sola y misma tendencia. La demostración de esta mismidad, tal como será desarrollada a continuación, podríamos esquematizarla, desde ahora, de la siguiente manera: Todo lo finito se esfuerza por perseverar en el ser. Ahora bien, la finitud misma implica la negación de esa perseverancia en el ser. En otras palabras, todo lo finito es perecedero y, por tanto, no puede

en tanto meros modos finitos, pues esto implicaría una tendencia a conservar nuestros límites y, por tanto, a conservar lo que nos niega, lo que nos resta potencia. En cambio, este desarrollo del principio de la particularidad implica un ir corriendo los límites de la misma hacia lo universal. El despliegue del *conatus*, implica el despliegue de la racionalidad o, mejor, de *lo racional*. No de una racionalidad abstracta sino concreta. El *conatus* constituye el obstinado esfuerzo de un modo finito por realizar lo infinito en su ser, esto es, por asemejarse a lo infinito. Si la progresión infinita que está implicada en este *esfuerzo* pudiera alcanzar su *telos*, entonces lo finito, la particularidad habría devenido universal. Conviene aclarar que, aunque se trate de una *teleología* imposible, no deja por ello de conllevar un progreso. Pues en la medida en que distintas particularidades se eleven a razón, esto es, desplieguen el punto de vista teórico-práctico de lo universal, podrán confluir entre sí y conformar entre sí una particularidad más grande. Dice Spinoza: "Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada, y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular"³. Esta noción de cooperación que Spinoza desarrolla en su *física* pero que, vía paralelismo, es extensible al conjunto de los atributos, contiene lo que hemos llamado el principal objetivo filosófico de Spinoza. "Nada pueden *desear* los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo"⁴. La novena sinfonía de Beethoven deja oír sus notas en este escolio spinoziano. En la medida en que las particularidades, a través de progresivas confluencias, se vayan asemejando a lo universal, en la medida en que la contradicción entre lo particular y lo universal se vaya haciendo más tenue, a través de la progresiva atenuación de las contradicciones entre las particularidades, las continuas desavenencias entre

perseverar en su ser más allá de un período de tiempo. Es así que el esfuerzo por perseverar en el ser nunca puede resignarse a la finitud sino que implicará un esfuerzo por ir alejando ese límite de sí, por irse asemejando a lo universal, a la sustancia, que es lo único que permanece en el ser. Podemos, pues, concluir que el esfuerzo por conservarse es un esfuerzo por acrecentarse.

³ E, II, 7.

⁴ E, IV, 18, esc.

los hombres darán lugar a una paz social duradera⁵.

Una vez comprendido esta especie de *flujo ascendente* desde lo particular hacia lo universal estamos en mejores condiciones para descifrar aquel complejo pasaje *descendente*. Si el despliegue absoluto de la particularidad (*conatus*) coincide con lo universal (sustancia infinita), entonces su absoluto no despliegue debería implicar el momento de mayor contradicción entre ambos. La sustancia es causa de sí sólo en la medida en que se despliega a sí misma. Pero en todo despliegue está supuesta una situación previa de no despliegue. Esa es la situación al comienzo de la *Ética*. La sustancia carece por entonces de todas las determinaciones que irá adquiriendo a lo largo de la obra⁶. Tomada por sí misma constituye una abstracción vacía. Los atributos, tomados por sí mismos, constituyen una abstracción vacía. ¿Qué es, en efecto, la extensión antes de todo modo de lo extenso? Dice Spinoza (E, I, 4): "Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia

⁵ Una vez admitido que *lo particular* se esfuerza por ser *lo universal* se abren dos posibilidades: 1) que cada uno busque ser lo universal individualmente. Pero es claro que no es posible que todos sean lo universal: a lo sumo, sólo uno podrá llegar a serlo, y cada conquista suya irá en detrimento de los demás. Este camino, pues, conduce a la guerra de todos contra todos (y es, lamentablemente, la interpretación del *conatus* más frecuente en nuestros días). 2) que cada uno busque asemejarse a lo universal a través del agrupamiento con los otros. De esto se trata, en definitiva, el *contrato*. Es este el camino conforme a la razón y el que promueve Spinoza.

⁶ Dice Hegel, en el prólogo de la *Fenomenología* (p. 16): La vida de Dios es *en sí* "la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y la enajenación, ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este *en sí* es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de *ser para sí* y, con ello, del automovimiento de la forma en general. (...) No se la puede concebir y expresar [a la vida de Dios, esto es, a lo absoluto] simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como la pura autointuición de lo divino, sino también y en la misma medida en cuanto *forma* y en toda la riqueza de la forma desarrollada; es así y solamente así como se la concibe y expresa en cuanto algo real. Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo". Diríamos, en términos spinozianos, "causa de sí mismo".

⁷ En una carta a Oldenburg, Spinoza declara aceptar "de buen grado: que, si se aniquilara una parte de la materia, se desvanecería toda la extensión" (Spinoza, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 89). Podemos, vía paralelismo, extender este argumento al ámbito del pensamiento si bien, en este punto, como puede observarse en una carta a de Vries, Spinoza no es tan terminante (*ibid.*, p. 121).

como constitutivo de la esencia de la misma". De manera que, ante la vacuidad que presentan los atributos en el comienzo de la *Ética*, podemos decir que el entendimiento *nada* percibe de la sustancia. La sustancia es nada. La misma dialéctica del comienzo de la *Lógica* de Hegel parece estar implícita en el comienzo de la *Ética*. De esta dialéctica surgirá lo finito. Por cuestiones de espacio omito el tratamiento de los *modos infinitos* que desarrolla Spinoza. En tanto meros *intermediarios*, no contienen ellos la clave del pasaje hacia lo finito⁸.

Entonces, de la dialéctica entre el ser y la nada surge lo particular. Pero se trata, en lo inmediato, de una *pura* particularidad, como la sustancia era en lo inmediato un *puro* ser. Este es el momento de mayor contradicción entre lo particular y lo universal. El ser determinado surgido de la dialéctica entre el ser y la nada debe aún *poner* su determinación, esto es, debe desplegar su *conatus*. Y en la medida en que vaya haciéndolo, irá volviendo más leve su contradicción con lo universal. Así, dice por ejemplo Spinoza (E, V, 24): "Cuanto más conocemos las cosas singulares tanto más conocemos a Dios". Si para el puro ser la determinación significa un rebajamiento, con el ser determinado se inicia, en el ámbito de la duración, una tendencia contrapuesta. La particularidad, en la medida en que se va haciendo más concreta, se va asimilando a lo universal. Sólo si esa conciliación se concretara, lo universal se volvería un universal concreto, se habría *determinado* como un todo.

4. El Ser Determinado: la concreción

En este desarrollo de lo universal a partir de lo particular puede verse el proceso por el cual lo universal llega a autoconciencia. Ni en Spinoza ni en Hegel, la identificación de la realidad con la razón compromete a la conciencia. La realidad es racional, pero sólo a través del pensamiento humano puede decirse que adquiere conciencia de sí. En esto no hay diferencia entre la "infinita idea de Dios" en Spinoza y el "búho de Minerva" en Hegel⁹. Ahora bien, ni el sistema de Spinoza ni el de

⁸ Por otro lado, toda lectura dialéctica admite concentrarse en los procesos dialécticos más amplios sobrevolando los procesos lógicos más pequeños que están implicados en ellos.

⁹ Dice Hegel, respecto de lo absoluto entendido como "espíritu", esto es, como siendo objeto y sujeto al mismo tiempo, al igual que la sustancia spinoziana: "este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la *sustancia* espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual y el

Hegel admiten que esa autoconciencia sea concebida como mera formalidad del pensamiento. Al contrario, la autoconciencia es la superación de esa formalidad. Así, por ejemplo, en E, I, 13 dice Spinoza: "Una sustancia absolutamente infinita es indivisible". Lo que aquí se está diciendo, ya desde el comienzo de la *Ética*, es que todas nuestras divisiones, todas las disputas religiosas no alcanzan para desunirnos desde el punto de vista de la eternidad. Pero este punto de vista no es aún el nuestro, y que lo sea requiere un enorme trabajo no sólo en el pensamiento sino, paralelamente, en la materialidad.

Entonces, según esta lectura que propongo, podemos decir que en el comienzo de la *Ética*, la Nada hegeliana (que no era, en definitiva, más que la carencia de determinaciones del Ser), está presente como carencia de atribuciones de la Sustancia, y que la no autoconciencia de ésta es sólo un aspecto de aquella carencia. Ahora bien, si esto es así, podemos decir que la *deducción* spinoziana de los modos finitos tiene oculta, tras su apariencia analítica, una *dialéctica*.

5. Método matemático y método dialéctico

Para explicar la determinación de la sustancia, Spinoza recurre a la analogía con el método axiomático, cuyo principal exponente lo hallaba en la geometría euclídea. Así como "de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición", así, "de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos" (E, I, 16).

Señala Lukács que el recurso al método matemático en la Modernidad implicaba que el sistema de consecuencias lógicas obtenido a partir de ciertos principios (al igual que los objetos contruidos, a partir de ciertos axiomas, en la matemática) era reconocido como *producción*. Esta *espontaneidad* que el método geométrico confiere a la obra de Spinoza

saber de sí mismo como espíritu (...). El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*". (*Fenomenología*, p. 16). Pero esta "ciencia", en tanto trabajo del espíritu (que es objetividad y subjetividad al mismo tiempo) no puede ser entendida como trabajo meramente intelectual. Lo mismo ocurre toda vez que Spinoza afirma que sólo se actúa en tanto se conoce. Este conocimiento no debe ser entendido sólo como actividad de la mente. La proposición 26 de la parte IV de la *Ética* es clara al respecto: "Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento".

se asemeja al despliegue de la idea en Hegel. Ahora bien, la comparación entre la *deducción* en Spinoza y el *despliegue* en Hegel plantea dos cuestiones:

1- El despliegue en Hegel avanza de lo abstracto hacia lo concreto.

¿Admite la filosofía de Spinoza un avance semejante? En primer lugar, no hay que confundir este avance en concreción con una suerte de *actualización* de lo que estaba en potencia. La concepción hegeliana de la "abstracción" no le resta *actualidad*. Dicho esto debemos decir que la derivación de consecuencias a partir de premisas más generales implica siempre una mayor *concreción*. Tomada la Sustancia con sus atributos como la premisa mayor de la cual todo se deriva, hay que concluir que cada inferencia implicará un avance en concreción. Aunque esta *deducción real* siga caminos múltiples, cada paso implicará una mayor determinación de la sustancia.

2- El despliegue en Hegel avanza de lo falso hacia lo verdadero. En la *Lógica* cada nuevo momento constituye la verdad del momento que le precedió. Esta concepción *relativa* de la verdad-falsedad Hegel la toma del mismo Spinoza, para quien la *falsedad* no constituye algo positivo sino una negación: "La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas" (E, II, 35). Siendo el comienzo de la *Ética* la sustancia, admitir que se avanza de lo falso hacia lo verdadero implicaría asumir que la Sustancia del comienzo posee una negación. ¿Cuál es esta negación? Lo hemos visto: la nada de atribución. Y el fin de la *Ética*, su verdad, implicaría llenar ese vacío, *determinar* a la sustancia como un *todo*. Esta tarea está encomendada a la "libertad humana", cuyo tratamiento constituye la última parte de la *Ética*¹⁰. Está en nosotros determinarnos como unidad y hacer que la totalidad llegue a autociencia.

¹⁰ Una lectura dialéctica de Spinoza permite solucionar ciertas *tensiones* en el pensamiento spinoziano como, por ejemplo, el hecho de que algo que es en sí *perfecto* (como lo es cualquier modo de la sustancia) tienda a aumentar su perfección. Cada individuo es perfecto desde el punto de vista de la *eternidad*, esto es, considerado como modo de lo infinito, como siendo ya lo infinito. Pero considerado como modo finito, como negado por otros, el grado de perfección del individuo sólo puede determinarse por *comparación*. En términos hegelianos podríamos decir que el individuo es "en sí" perfecto pero no lo es "para sí". Y el *conatus* es el esfuerzo por conciliar el *para-sí* finito con el *en sí* infinito, esfuerzo que adquiere la forma de la *mala infinitud*.

Otro tanto puede decirse respecto del *determinismo* spinoziano que no obsta para que su filosofía tenga un *propósito*, promueva una reforma del entendimiento, etc.

Conclusión

Las interpretaciones dialécticas de Spinoza solían concebir al "atributo" no como algo material sino meramente ideal: un modo de concebir la sustancia por parte del entendimiento. Pero, para Spinoza, tanto la materia como las ideas constituyen atributos. Tener en cuenta esto permite ver en la *Ética* un proceso lógico que no sólo no se desentiende de la materialidad sino que busca transformarla. El proceso avanza desde aquel vacío de atribución que introdujo la contradicción en el mundo, hacia la definitiva superación de ésta. Pero dado que ese fin permanece inalcanzado, inalcanzable, la dialéctica parece acompañar calladamente las derivaciones *analíticas*. Podemos, pues, concluir que la filosofía de Spinoza constituye una *matemática de contenidos*, verdadero antecedente de la lógica de contenidos hegeliana.

Vemos que muchas veces Spinoza nos invita a ser tolerantes frente a la conducta de nuestro prójimo sobre la base de que dicha conducta estaba *determinada*. Pero, al mismo tiempo, vemos que en ningún momento Spinoza admite que de este planteo se derive un relativismo ético: la carta a Willen van Blijenbergh del 5 de enero de 1665 es elocuente al respecto. En ningún momento promueve Spinoza que cada cual se deje conducir por sus inclinaciones, como cierta lectura quiere atribuirle. La concepción del error como realidad que presenta Spinoza permite resolver estas tensiones. La *libertad* (voluntad libre) no existe desde el punto de vista de la eternidad. El punto de vista de la eternidad es el de la necesidad. Ahora bien, dado que nunca podré tener un conocimiento acabado de mi cuerpo ni de mi alma, la necesidad de mi conducta siempre será para mí un misterio. Mi libertad es desde este punto de vista un *factum* (y es por eso que sigue teniendo sentido que nos propongamos cosas). Ahora bien, ambos puntos de vista no se hallan *escindidos*. Los modos son inmanentes a la sustancia. Así pues, mi *libertad* es inmanente a la necesidad. La necesidad, en la medida en que se despliega en el tiempo, implica un *pasaje* de las premisas a la conclusión en el curso del cual impera la incertidumbre. En otras palabras, la necesidad se está realizando en mi libertad, y en la medida en que se hubo realizado, en la medida en que deja de ser *presente* para pasar a ser *pasado*, se vuelve *necesidad* (tal como lo viera otro importante dialéctico). Mientras tanto pervive la *angustia*. La necesidad futura aún no está realizada y dependerá de mí su realización. Podemos, pues, arriesgar esta hipótesis: el acto de decisión no se halla suprimido sino puesto en una cadena causal que siempre permanece abierta hacia delante. Ese acto de decisión está inserto en el orden causal, es necesario, lo cual es otra manera de decir que estamos condenados a ser libres. Es en nuestra conciencia (que implica, en tanto modo, una *negación* del orden universal, una nihilización), es a través de nuestras decisiones, que se realiza la libertad. He ahí el sentido profundo de la fórmula spinoziana "la libertad es la conciencia de la necesidad", sentido que con ejemplos como el del guijarro corre el riesgo de ser perdido de vista. La clave de resolución de estas tensiones está en admitir como *real* el mundo de los modos, algo tan real como la sustancia, pues no es algo distinto de ella. El hecho de que la interpretación hegeliana de Spinoza ignore esta realidad no deja de tener consecuencias en el pensamiento ético de Hegel, como intentaré demostrar en una segunda parte del presente trabajo.

te superior y el inferior. Es decir que este espacio no surge estrictamente de lo que es conservado y preservado allí dentro, de lo que adquiere consistencia afirmativa por la presencia limitante de las figuras. Lo determinado entre las figuras no es un borde. No es un espacio susceptible de ser pintado de gris, luego alargado y finalmente medido. En cambio, el espacio que aquí se nos propone pensar sólo puede darse y ser concebido a partir de la relación diferencial de las dos figuras, allí donde un límite es puesto en relación con otro, donde serán en todo caso esas infinitas diferencias en su movimiento todo lo afirmativo que pueda decirse sobre aquello que está siendo pensado. Spinoza nos sugiere —simultáneamente— que lo esencial de esta relación puede resultar por esto mismo, extremadamente difícil de imaginar. Si pensamos por un momento no ya dos círculos no concéntricos, uno al interior del otro, sino dos círculos concéntricos, también uno al interior del otro, mas donde la distancia que los separa es infinitamente pequeña, de modo tal que ambos se aproximan casi hasta la superposición, veremos como el espacio allí constituido se volverá progresivamente invisible. No podremos imaginar entonces lo que sucede entre los dos círculos, aún cuando esto sea calificado por Spinoza como infinito, porque nos veremos inclinados a ver un sólo y mismo círculo. Veremos entonces la relación de ese círculo con el exterior y con su interior, más ya no seremos capaces de ver las infinitas relaciones que ese círculo sostiene con el otro. Éstas pasaran a formar parte del campo de lo invisible de nuestra experiencia, no porque nuestra mirada se haya apartado del terreno en el que suceden, sino porque se ha dado un pasaje imperceptible en la naturaleza de lo que debe ser visto. Aquí, puede ser nuestra propia mirada la que nos impida ver. Por esto en su ejemplo, Spinoza exigía que los dos círculos no tuvieran el mismo centro, que estuvieran descentrados el uno en relación al otro, de modo tal de habilitar en todo momento una imaginación aproximativa que, estimulando el ojo de la razón, nos permita distinguir los dos círculos aún allí donde sus límites se aproximarán drásticamente hacia lo irreconocible. El descentramiento de las figuras que entran en relación nos permite intuir aquello que invisibiliza la mirada en su síntesis configuradora, revelándonos simultáneamente de que modo en muchas ocasiones aquello que cae en la obscuridad no es sino lo que nuestro punto de vista ilumina con mayor fruición.

Notemos finalmente como, en esta invisible relación con lo otro, en la densidad ínfima e infinita del pensamiento que se repliega sobre lo invisible de una determinación, la extensión cuantificable o figurable deja

de ser lo esencial. En este ejemplo bien podríamos dejar de *percibir* la dimensión extensa del espacio, sin que por eso deje de tener una existencia material (y cognoscible) la propia relación que es puesta en cuestión. Reformando nuestras opiniones comunes gracias a las virtudes de esta geometría de lo sutil, podemos afirmar entonces que —como demuestra Spinoza— hay existencias determinadas que aún teniendo un máximo y un mínimo poseen una naturaleza infinita, con la cual el número, la medida y las formas no convienen. Hay por lo tanto una práctica de la determinación o de la distinción que en su complementar nuestra imaginación sobre las figuras del mundo nos provee un conocimiento adecuado de sus conexiones más íntimas. Ahora bien, ¿Qué es esto que es muy difícil o acaso imposible de ser imaginado, siendo sin embargo infinito y de una naturaleza tan especial? ¿Qué puede ser pensado en el rastro de esta meditación sobre el infinito en relación a lo singular? ¿De que naturaleza estamos hablando cuando afirmamos que el número, la medida y la figura no convienen con ella?

Pues bien, quisiéramos ensayar la última puntada de este texto afirmando que allí no se habla de ninguna otra cosa más que de la naturaleza del “esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser”, a saber, la naturaleza de eso que Spinoza denomina: las esencias de las cosas singulares. Aquí y sólo aquí se vuelven compatibles los conceptos de determinación y esencia, no implicando ya la determinación negación alguna de la naturaleza de lo que es determinado. Ser determinado ya no significa aquí el poseer una composición figurable de partes extensas, sino una infigurable, siendo este el modo específico de existencia de las esencias singulares. Hablaríamos entonces aquí de determinación no ya de partes extensas, sino como propone un brillante concepto de Deleuze, de partes intensas, que en su interpretación no son sino grados materiales de potencia. Éstos, siendo innumerables e infinitos en la actualidad de cualquier esencia, no dejan sin embargo de tener un máximo y un mínimo. De este modo, que una esencia es algo singular, que una esencia es algo determinado, no implica más que la misma posee —como lo sugiere el ejemplo de la carta XII— un máximo y un mínimo, sin que esto signifique para ella privación o negación alguna. Las esencias nos brindan de este modo la verdadera definición de las cosas, no porque nos digan algo sobre la configuración externa de las mismas, sino porque nos precisan qué es lo que esas figuras pueden obrar en el mundo y sobre sí mismas. Siendo de este modo la determinación de las esencias ajena a la consideración sobre la exterioridad y la

cada cual actúa según el modo particular de ser afectado por los cuerpos exteriores, en este caso, por los otros-cuerpos-humanos u “Otros”; y “*un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto del otro, tanto cuanto difiere la esencia del primer individuo respecto de la esencia del otro*”⁸.

Es, entonces, a partir de la experiencia, es decir, de la capacidad de afectar y ser afectado tanto al nivel corpóreo como anímico, con las ideas correspondientes al nivel de la imaginación, como logramos de hecho “conocer”, en un camino ascendente de conocimiento, pasando por el conocimiento racional o universal del 2do género, hasta llegar a aprehender las esencias de las cosas singulares en el llamado 3er grado de conocimiento. El cuerpo-propio, de esta manera, cumple un rol fundamental en el camino del conocer racional y en el intuitivo, tiene un valor indiscutible ya que el grado superior de saber no anula al anterior, sino que lo corrige sin invalidarlo. Es el caso del sol visto desde la perspectiva de los sentidos y de la imaginación, y luego desde el conocimiento científico o racional, como dos formas distintas de conocer con una dinámica y lógica propias a cada uno⁹.

La noción de Infinito aplicada al Sí mismo

En la famosa Carta 12 dirigida a Meyer, Spinoza se detiene en la noción de Infinito y distingue allí tres tipos diferentes, con la finalidad de aclarar dicho concepto que tantas controversias acarrea. Aquí nos detendremos en el tercer caso allí mencionado, que es el del Infinito Indefinido en tanto No-numerable, es decir al que no se le puede aplicar ningún número ni medida. Este Infinito, a diferencia de otro Infinito allí mencionado también como Indefinido por ser ilimitado para nuestra imaginación, al presentarse la cantidad abstractamente¹⁰, sí está limitado por un “máximo y un mínimo”. Llamaremos al primer infinito Diferencial por estar comprendido en la diferencia entre un máximo y un mínimo y al segundo Indefinido o Ilimitado o Infinitud. Si bien en la mencionada Carta 12 Spinoza se vale de un ejemplo geométrico, consideramos que nuevamente el autor, fiel a Descartes, sigue ejemplificando desde la matemática y la geometría; pero que podemos extrapolar

⁸ E, III, 57.

⁹ IE, 21; E, II, 35, esc.; E, IV, 1, esc.

¹⁰ E, I, 15, esc.

este ejemplo al individuo-humano, es decir, al cuerpo propio y a la relación con los otros cuerpos.

De esta manera el cuerpo-humano pasa a ser un ejemplo de este Infinito que tiene límites, ya que conocemos su máximo (el principio de individuación constituido por la relación estable entre movimiento y reposo de los cuerpos que lo conforman¹¹, y que en términos corporales podemos ejemplificar con el órgano de la piel) y también conocemos su mínimo (los *corpora simplicíssima*, que son los cuerpos más simples que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez o la lentitud, tal como aparece en la digresión física¹²). Sin embargo este infinito no se puede igualar ni explicar mediante número alguno, es decir, es un infinito indefinido o no numerable, infinitesimal. Es entonces un infinito comprendido en la finitud, siendo también un Infinito diferencial que se da justamente en la diferencia entre dos límites y que aparece esbozando ya la diferencia entre dos yo-es¹³.

Por lo mencionado anteriormente, si esto se da a nivel corpóreo, entonces también se da a nivel anímico, ya que por el paralelismo: “*un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa pero expresada de dos maneras*”¹⁴ y a su vez, recordamos, “*el objeto de la idea que constituye el alma humana, es un cuerpo*”¹⁵.

En un famoso pasaje de su *Ética*, Spinoza afirma que “*nadie sabe lo que puede un cuerpo*”¹⁶, es decir, nadie sabe lo que puede su propio cuerpo y por lo tanto lo desconoce, teniendo del propio cuerpo “*un conocimiento muy confuso*”¹⁷, por lo cual la relación de cada individuo humano con su propio cuerpo, es de opacidad o desconocimiento, y siguiendo con el paralelismo, si eso ocurre a nivel corpóreo, lo mismo ocurre con las propias afecciones: “*el alma no se percibe a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo*”¹⁸. Dice

¹¹ E, II, lema 5.

¹² E, II, lema 7.

¹³ Tal como dice Deleuze, “lo que llamamos ‘objeto’ es sólo el efecto que un objeto tiene sobre nuestro cuerpo; lo que llamamos ‘yo’ es solamente la idea que tenemos de nuestro cuerpo y de nuestra alma en tanto experimentan un efecto. Lo dado se presenta aquí como la relación más íntima y más vívida, la más confusa también, entre el conocimiento de los cuerpos, el conocimiento del cuerpo y el conocimiento de sí. Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, p. 141.

¹⁴ E, II, 7.

¹⁵ E, II, 13.

¹⁶ E, III, 2.

¹⁷ E, II, 13.

¹⁸ E, II, 23.

Spinoza: nos “creemos libres” porque sabemos lo que deseamos, somos conscientes de nuestras voliciones y apetitos, pero “*ignoramos las causas que nos disponen a desear y apetecer*”¹⁹. Y, como conocer es conocer por causas²⁰, desconocemos justamente aquello más ínsito de nosotros mismos: las causas de nuestros propios deseos. Tenemos conciencia del deseo, pero la causa del mismo queda bajo el ámbito de lo inconsciente para nosotros. Este desconocimiento de las causas o inconsciencia de las mismas lo llamaremos “infinito” en tanto “indefinido”: no podemos definir las causas de nuestras voliciones. Y así como se da este desconocimiento u opacidad para con el sí mismo, análogamente ocurre con el conocimiento de las causas de los deseos y comportamientos del Otro.

El Deseo Infinito del Otro como límite

Uno de los puntos más originales y a su vez controversiales de la teoría de Spinoza, es su doctrina del *conatus*, según la cual cada cosa de la naturaleza “*se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser*”²¹, y este esfuerzo o *potentia*, como dijimos, no es otra cosa más que *la esencia actual de la cosa misma*²². En el hombre este esfuerzo referido al alma y al cuerpo que se denomina “apetito” está acompañado de la consciencia del mismo, por lo cual recibe el nombre de *deseo*²³. Este Deseo o *conatus* consciente en el hombre²⁴, aparece como un Deseo Infinito en tanto esfuerzo por “conservar” indefinidamente la propia existencia, ya que ese esfuerzo por perseverar en el ser implica un tiempo indefinido²⁵ (e indefinido es la forma en que aparece el Infinito para la imaginación) y además un esfuerzo por “acrecentar” infinita e ilimitadamente la propia potencia. Hablaremos de este Deseo como un “Infinito inmanente”, o “Intensivo”, siguiendo la terminología de Deleuze²⁶, que expresa un grado o variación de la potencia, y que en cuanto fuerza por perseverar en la existencia es la propia esencia de la cosa sin-

¹⁹ E, I, Ap.

²⁰ E, I, axioma 4.

²¹ E, III, 6.

²² E, III, 7.

²³ E, III, 9, esc.

²⁴ E, III, 9.

²⁵ E, III, 8.

²⁶ Deleuze, *op. cit.*, pp. 193-5.

gular, que se sigue de la eterna necesidad de la esencia de Dios²⁷, es decir, del ser absolutamente Infinito.

Hay un "deseo infinito" por conservar la propia existencia, ya que *ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior ...y si atendemos sólo a la cosa misma y no a las causas exteriores, nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla*. Tal es lo que ejemplifica Spinoza en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (IE) con el caso hipotético de la vela que arde en un espacio imaginario en el cual no existe ningún cuerpo circundante, por lo cual *esa vela y también esa llama permanecerían invariables*²⁸.

Si unimos esta afirmación con la que aparece en E, I, 28, en la que dice que *"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"*, tenemos que en el orden de la determinación horizontal de la naturaleza, cada cosa finita determina, en el sentido de "limita", a la otra; además de "ser la causa que determina a obrar" a otra cosa finita así en una regresión infinita de causas causadas por otra causa finita (limitada) y determinada (generada por otra). Esto va a tener luego consecuencias no sólo en el plano físico, sino también en el anímico o psíquico, específicamente en el ámbito de la libertad humana.

De esta manera empezamos a ver cómo opera o qué función cumple el Otro en el sistema spinozista: el Otro es el límite de mi Potencia, aquel otro *conatus* que también se esfuerza por perseverar en su ser y acrecentar su propia potencia de actuar, estableciendo una lucha de fuerzas entre su Deseo infinito y mi Deseo infinito. El Otro es la causa externa de mi posible destrucción²⁹ y se toma contacto con este Otro desde un ámbito eminentemente práctico, en la acción, y no en y a través del conocimiento, tal como sería el planteo del *ego* cartesiano que conoce a los otros yo-es por analogía entre el conocimiento de sí y certeza de la

²⁷ E, II, 45.

²⁸ IE, 57.

²⁹ E, III, 4 y 5.

existencia del *cogito*, con el conocimiento del otro y nunca probada "certeza" de la existencia del otro.

El Otro como apertura al sí mismo y al mundo

Este Otro, a su vez, se transforma en un camino o posibilidad de *mi* propio conocimiento, de mi propia particularidad en tanto modo finito existente en la duración. Porque es a partir del ser afectado por el otro, por las huellas de su cuerpo en mi cuerpo, como logro conocerme a mí mismo, a ese Infinito que soy y que permanece oculto para mí mismo. Dice Spinoza: *"las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la naturaleza de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores"*. Es decir, es a través de los juegos de proyección y transferencia, desplazamiento, represión e identificación con el Otro, que podemos empezar a desmadejar el plexo de fuerzas que configuran el yo y a esclarecer "eso" que somos: individuos que *"movidos por causas exteriores y semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos ignorando nuestro destino y nuestro futuro acontecer"*³⁰.

Si retomamos la pregunta de qué función cumple el Otro en el planteo de Spinoza, encontramos en el Apéndice a la parte IV de su *Ética*, que *"no hay nada más útil que el hombre para otro hombre"*³¹; y con esto señala que el camino de ascenso y evolución en el propio conocimiento y en el conocimiento de la existencia, se da de modo más pleno en el ámbito de lo humano. Lo "útil" aquí señalado no apunta solamente a aquello que es útil para el conocimiento, sino a lo útil en función del *conatus*, de la preservación y prolongación de la propia vida.

Entonces el Otro no sólo es camino para el conocimiento de sí, del modo particular de mi propia finitud, sino que, además, es a partir de que el Otro-yo humano así como todo Otro-ser-de-la-naturaleza, es Expresión de la Sustancia infinita, es Rostro de ella, que me lleva a partir de cada cosa particular hacia la Faz o Rostro del Universo³², hacia el conocimiento tanto de las partes como del Todo. De esta manera el Otro es un Infinito que, de reconocerlo como tal, me transporta hacia "Lo"

³⁰ E, III, 59.

³¹ E, IV, Ap. cap. 9.

³² Cfr. Carta 64.

Infinito. Un Infinito extensional, tal como en un horizonte referencial, que se extiende cada vez más infinitamente.

El Otro como un Infinito

El Otro, en tanto deseo infinito de perseverar en su ser e indefinible en su modo de ser afectado, se torna inaprensible para el entendimiento o para la razón, es decir, para el 2do género de conocimiento, no pudiéndosele aplicar ni número ni medida ni racionalización alguna. Tampoco es aprensible para la imaginación, ya que es un Infinito indefinido, indeterminable, siempre escapa a los límites de la misma. Y de esta manera, mientras constituye un Infinito ilimitado, simultáneamente es el que me presenta ante mis propios límites o limitaciones: aquello que no puedo conocer nunca, que por lo tanto no puedo convertir en "cosa", no puedo cosificar, ni delimitar, ni determinar. Un límite no sólo teórico, cognoscitivo, sino también de índole práctico: el límite de mi Potencia. El Otro es lo-diferente-de-mí, lo-que-no-soy-yo y es aquello que puede causar mi propia muerte al amenazar mi *conatus*.

De esta manera la libertad humana no implica sólo aceptar el orden causal de la naturaleza, el *amor fati*, la aceptación de aquello que acontece y *me* acontece, sino también aceptar la *necesidad* en la que se da el Otro, lo diferente-de-mí, eso diferente que no responde a ningún modelo abstracto universal de perfección sino que encuentra su máximo esplendor en la singularidad y que a su vez me determina, limitándome. Y a su vez implica aceptar la *necesidad* del Otro, ya que todos los cuerpos, por ser modos finitos, están limitados o determinados tanto en un sentido horizontal (entre un cuerpo y otro cuerpo que se determinan limitándose uno a otro³³), como también en un sentido de ser causa unos de otros³⁴, y de esta manera estableciendo un entramado infinito de reciprocidad e interacción.

Es una Libertad enmarcada en la Necesidad del Otro. Nadie está solo, y este solipsismo constituye una imposibilidad fáctica. Cada "yo" está atravesado por infinitos otros yo-es precedentes y por otros yo-es que lo intersectan en el presente.

³³ E, I, 28, demostración: "Además esta causa, o sea, este modo, a su vez ha debido ser determinado (modificado) por otra causa que es también finita y tiene una existencia determinada (determinata=limitada), y a su vez esta última por otra, y así hasta el infinito".

³⁴ E, I, 28.

La trama infinita

El hombre es un individuo entre otros individuos, y en su facticidad ya está arrojado a la experiencia del Otro: "*padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes*"³⁵. Y también está arrojado a la experiencia con todo-otro-ser de la naturaleza como un individuo más entre ellos: "*es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza*"³⁶, ya que no es "*un imperio dentro de otro imperio*", que perturba en lugar de seguir el orden de la naturaleza³⁷, pues "*las leyes de la naturaleza conciernen al orden natural de ella, una de cuyas partes es el hombre*"³⁸. Y, a su vez, así como "*el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos*"³⁹, cada individuo necesita al Otro para preservarse:

"...no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser; y no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiera de nada que no fuese ella misma. Así, pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles, y que por ello han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes, son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente más potente que cada uno por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar en todas las cosas, de suerte que todas las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos, cuanto puedan, en conservar su ser y buscar todos a una la común utilidad"⁴⁰ porque "*el alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar*"⁴¹.

A partir de este pasaje podemos colegir, entonces, que la relación con el Otro si bien es de lucha en tanto límite de mi potencia contra la poten-

³⁵ E, IV, 2.

³⁶ E, IV, 4.

³⁷ E, III, Pref.

³⁸ E, IV, 57, esc.

³⁹ E, II, postulado 4; E, IV, 39.

⁴⁰ E, IV, 18, esc.

⁴¹ E, III, 54.

cia del otro, es también de comunidad como aquello justamente más útil en el esfuerzo por perseverar en el ser.

La relación con el Otro, repetimos, no es una relación primeramente intelectual, cognoscitiva (aunque sea también a partir de las nociones comunes, aquello común al todo y a las partes, que se llega a la noción de Otro como aquel que comparte conmigo las mismas características o propiedades) sino que es desde la corporalidad y la modalidad de los afectos. Afectos que luego pasan por lo racional depurándose como por una criba y devienen en otro afecto: el *amor Dei*. Un afecto no pasivo, no pasional, sino afecto activo: amor intelectual o inteligencia amante.

Amor Dei que no es un afecto más entre los afectos, sino un afecto que corrige todos los demás afectos, por su intensidad y grado de aplicación. Recordemos que una pasión sólo puede ser corregida por otra pasión más fuerte, más vívida o útil para el hombre, y nada puede hacer lo racional para corregirla. Por ende, vuelve a ser una relación no intelectual sino afectiva la que enmarca la relación con el Otro. Spinoza al mencionar este tercer género de conocimiento, el más elevado por cierto, habla de "Amor".

El máximo reconocimiento de la Otredad, de la Diferencia y Aceptación de lo que acontece, de los actos y deseos del Otro (de lo diferente de mí), es la condición de posibilidad para lograr vivir Lo Infinito como un *plenum*, en tanto máxima afirmación de la existencia y en tanto nuestra suprema felicidad.

Nuevamente es el *conatus* como deseo infinito el que articula la individualidad con la sustancia Infinita: el *conatus* es una porción de la potencia infinita de la sustancia, la esencia de la cosa singular. Este Infinito o afirmación plena no es una Totalidad homogénea u homogeneizante, sino que conserva dentro de sí la diferencia, la singularidad, sin pretender cometer la violencia de la supresión o superación de la diferencia, diferencia que en plano de lo humano podemos llamar "otredad". Y esto se debe a que lo singular es un *modo o afección* de la sustancia infinita, una expresión de la misma, que en tanto tal es pura afirmación, y no una entidad esencialmente distinta: al no contener nada negativo en su interior, dicha violencia de cancelación de la diferencia no es necesaria, aun siquiera aplicando un modelo teleológico. De allí que sea el tercer género de conocimiento el más elevado, el que aprecia lo singular desde la mirada de la eternidad, y no el segundo, que abstrae racionalmente las particularidades homogeneizando, suprimiendo o racionalizando lo que, en tanto diferente, el Otro es.

Filosofía como meditación de la vida

Evangelina Arbelo
(UNC)

Introducción

La historia de la filosofía de occidente es susceptible de ser leída a través de diversos problemas que se han suscitado a lo largo de los planteos de los distintos autores y épocas. Entre esos códigos de lectura, encontramos el de la "filosofía como preparación o meditación para la muerte".

Este problema, que puede ser rastreado desde los primeros pensadores, desde las tempranas apariciones del pensamiento y que ha acompañado a occidente, puede ser comprendido en la antigua Grecia "como el cuerpo, cárcel del alma". En tanto exista una liberación de lo mudable, lo material, lo tanático, lo mortal, aquello que perece y padece, queda abierta la posibilidad al alma, ofuscada y prisionera por el primer contacto con el cuerpo, de un encuentro con lo que es propio, un mundo eidético, un mundo deseado, perfecto. Por ello la vida es un momento previo de constante lucha de opuestos, es una búsqueda, una preparación del alma para aquel instante de gloria. Digo de constante lucha de opuestos porque lo diverso (el cuerpo y el alma) traban una lucha donde el uno o la otra vencerán pero nunca se disolverán en una sola cosa. En este conflicto aparece la filosofía como camino, como medio de gestión frente a la diversidad.

No cualquier hombre está preparado para una muerte digna, digna en tanto ha logrado superar el cuerpo, sus pasiones, y las vicisitudes que estas provocan, digna en tanto ha logrado superar la instancia de la ignorancia, digna en tanto ha logrado comprender que el cuerpo y sus pasiones son el motivo que irrumpen en el "cuidado del alma". Por tanto, el cuidado del alma (la preparación o meditación para la muerte) funciona en este esquema, que se ha prolongado a lo largo de la historia de occidente, bajo el supuesto de que la muerte es algo inteligible y no sensible cuya mayor consecuencia sería un desprecio del cuerpo, un lamento por el cuerpo y todo lo comprendido bajo las coordenadas de extensión y materia, frente a una inalcanzable estimación de las de pensamiento y la forma.

En los estoicos la relación cuerpo-alma puede ser traducida como la relación salud-enfermedad. En los cristianos todo lo relacionado al cuerpo, sus pasiones, está ligado al pecado y la mala vida. Con el advenimiento del cristianismo se hace imprescindible preparar el alma para la muerte gestionando la concupiscencia. En ello, y sólo en ello, reside la posibilidad de trascendencia, de una vida eterna, plena, posterior a ésta.

Con Descartes el problema es ya insalvable; el cuerpo y el alma son dos cosas distintas absolutamente: una sustancia pensante, el alma; una sustancia extensa, el cuerpo. Quedan formulados así dos planos en constante lucha.

Es entonces, a partir de este breve esbozo, de este breve recorrido, que estamos en condiciones de plantear nuestra hipótesis de trabajo: postular a Spinoza como un pensador "anómalo" con respecto a la tradición occidental, postularlo como un pensador que irrumpe con toda una teoría, la de pensar que la filosofía es una meditación o una preparación para la vida.

La concepción de hombre según Spinoza

Tal vez una buena forma de responder al interrogante de porqué Spinoza es un pensador anómalo con respecto a toda una tradición, pueda darse a partir de la pregunta ¿qué es el hombre? Ya que considera que en la respuesta a esta pregunta se derriban varios supuestos, y derribar estos supuestos es dar paso a nuevas conclusiones.

¿Qué es el hombre? Spinoza nos dice que la esencia de cualquier modo finito es un grado, una parte de la potencia de Dios que es infinita; esta esencia en el hombre se denomina deseo, *conatus*. Según este autor, el hombre tiene como esencia la capacidad en tanto posibilidad de afección.

Este *conatus* o potencia de existir que se ve afectada por otros *conatus*, implementa una estrategia cuyas funciones son: por un lado, una estrategia mecánica en donde el *conatus* es visto bajo las coordenadas de duración y perseverancia; por otro lado, una estrategia dinámica en virtud de la cual esa potencia se incrementa, se expande y se afirma; por último, una estrategia dialéctica en donde el *conatus* se opone a todo lo que se le opone, destruyendo lo que puede destruirnos o, por lo menos, resistir esa destrucción.

En la respuesta de qué sea el hombre, es claro ya el supuesto que se ha derribado. Spinoza saca a la luz, saca de la sombra, la condición

humana oponiéndose a una visión dualista del hombre, aceptando como realidad ese deseo, ese *conatus* que se expresa de diferentes maneras, el saber, la cultura, son aspectos derivados de una realidad originaria.

Por consiguiente este filósofo cuida de no burlarse de las acciones humanas, de no deplorarlas ni detestarlas, sino que trata de entenderlas por su esencia que ha sido definida como deseo. Por ello a los afectos humanos como son el amor, la ira, el odio, la envidia, esto es, tanto las pasiones tristes como las alegres son consideradas no como vicios sino como propiedades que pertenecen a la esencia misma de ese modo que es el hombre.

La filosofía de Spinoza en su aspecto esencial representa un proyecto para aprovechar al máximo la potencia que nos concierne por naturaleza y alcanzar así el bien relativo a nosotros que el ejercicio de esa potencia debiera depararnos. Sin embargo, no es que nuestro filósofo suprima el momento intelectualista en pos del cuerpo y sus afecciones sino que, debe entenderse en su teoría que un afecto, que es una pasión, deja de ser una pasión en tanto nos formamos de él una idea clara y distinta, o sea, mientras que un afecto está bajo nuestra potestad nuestra alma padece menos. Nótese con todo que este conocimiento, el de las causas adecuadas de la afección, no suprime los afectos mismos sino que los gestiona, los utiliza racionalmente. Se trata pues de que el afecto impulse una conducta racional. El alma es entendida como constituida por una estructura racional, por eso puede conocerse según el método geométrico que es el que autor utiliza como axiomática de su ética.

En su *Tratado político* nos dice que su propósito ha sido demostrar de manera segura e indubitable, deducir de la naturaleza humana las cosas que están perfectamente acordes con la práctica. De modo tal que no hay ámbito escindido entre las ciencias y el conocimiento y la práctica y sus acciones, todo forma parte de lo mismo. Relevante resulta que la ciencia se subordine a la vida, a la ética, a la libertad. Es un instrumento para la perfección humana. Todo saber, todo conocimiento se reduce finalmente a una tarea expansiva, incrementadora de la vida ética en donde nuestra potencia ejercita constantemente en su resistir la muerte. Digo que forma parte de lo mismo en tanto las potencias del alma y las del cuerpo tienen un único deseo e interés. Lo que se desprende de este postulado es que el alma no necesita librarse del cuerpo, como lo entendió la tradición occidental, para lograr una vida virtuosa. Mas aún, la vida para Spinoza puede ser entendida, interpretada, como las aventuras de esa esencia humana que es el deseo. Puede ser interpretada como los

tránsitos de ese deseo. En otras palabras, la vida es el conjunto de las formas del deseo en función de su intercambio con el mundo. Es de notar pues que en la medida en que algo disminuya o aumente la capacidad de obrar del cuerpo, lo hará, en esa misma medida, en la capacidad de pensar del alma (ley del paralelismo). Spinoza pone a jugar, a componer alma y cuerpo de manera inédita a fin de lograr la liberación humana.

Finalmente, la ética spinoziana no se identifica con el conocimiento, no se trata de un conjunto de normas independientemente de un elemento intelectualista, ya que liberarse es comprender; pero también hay un momento práctico, la vida ética es el arte de suscitar aquellos encuentros que se compongan con nuestra potencia y evitar aquellos que la disminuyan. El problema de la ética en Spinoza es la pregunta por el cómo llegar a ser activos, cómo resistir y afirmarnos en el mundo. Problema que se ve solucionado cuando nos aceptamos como la realidad que somos, y ponemos a colaborar con el entendimiento las pasiones. En este pensamiento no nos podemos liberar sino con la alianza de determinadas pasiones. De lo que se trata pues es de apasionarse bien para llegar a ser activos. Por esta razón es que el alma no sólo se esfuerza en comprender sino también en imaginar y recordar las cosas que aumentan o favorecen la capacidad de obrar del cuerpo. De esta manera el hombre liberado es aquel que comprende su esencia actual, es aquel que comprende el esfuerzo de su alma por perseverar y resistir en su ser. El hombre liberado es aquel hombre activo, capaz no sólo de comprenderse a sí mismo sino también de componerse con los demás hombres a fin de lograr el bien supremo. Es aquel hombre cuya acción por afirmarse es constante e incesante, se expande aquí y ahora. Todo se juega aquí y ahora. En su esencia sólo está implícita la vida, la acción, la afirmación de su ser.

Conclusión

"Filosofar no es otra cosa que prepararse para la muerte, y esto es así porque el estudio y la contemplación separan nuestra alma y la ocupan aparte del cuerpo, lo que supone en cierto modo aprendizaje o parecido con la muerte, o bien porque toda sabiduría y discernimiento del mundo se reducen al fin a este punto, a enseñarnos a no temer morir" (Montaigne, *Ensayos*, I, XX).

Para Spinoza es impensable que una criatura lleve en sí la muerte, porque la muerte viene de afuera, no de adentro. El hombre como modo de la sustancia sólo conlleva vida, en la potencia no hay impulso de muerte. Nuestro filósofo no sólo se opone con su concepto de libertad (como cuasi sinónimo de comprensión-acción) a la tradición occidental, en su visión absolutamente trágica del hombre, a la idea de que se nace para la muerte, de que lo que se vive la muerte lo presta, sino que también se opone a que la filosofía y la sabiduría sean instancias separadas de la vida y del cuerpo, sino que su filosofía es una filosofía y una sabiduría de la vida y para la vida.

Spinoza subvierte el rasgo que caracterizó a occidente, de intentar liberar el alma de la cárcel del cuerpo. Para Spinoza cuerpo y alma son potencia. Tristeza del cuerpo es tristeza del alma, en tanto que tampoco el conocimiento, el conocimiento por causas, puede prescindir del cuerpo. Conocimiento y vida casi se identifican, no son realidades diferentes, todo se da paralelamente en el cuerpo y en el alma. No hay en Spinoza represión del cuerpo como aproximación a lo que es propio del alma, porque lo propio del alma es el cuerpo. Por esta razón, un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida. Un hombre libre no se deja llevar por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente. Esto es, desea obrar, desea vivir, desea conservarse en su ser, poniendo como fundamento la búsqueda de su propia utilidad. Por ello en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación de la vida.

Beatitud. Sobre la potencia del pensamiento

Mariana Gainza
(UBA)

En la obertura de la pieza *El filósofo y su sombra* que el filósofo Merleau Ponty dedica al filósofo Husserl, interesante ilustración del diálogo de un pensamiento singular con otro pensamiento, cuya "sombra" viva es en ese caso invocada como territorio privilegiado para el despliegue de la reflexión, encontramos las sugerencias para nuestro propio y modesto intento de pensar el pensamiento de Spinoza.

Pensamos un pensamiento sobre el terreno en que otro pensamiento es pensado... Acaso la abusiva reiteración del término que permanece aquí inexplicado (sabemos que pensamos, pero ¿qué es pensar?) pueda aludir desde su opaca materialidad a un campo común de remisiones múltiples en que las ideas se conectan y quienes las afirman se encuentran.

¿Cómo concebir entonces la constitución de ese espacio de encuentro? Las palabras de Merleau Ponty, también habitadas por Husserl, lo sugieren: "*Me reclamo al otro, lo hago con mis propios pensamientos*". Una fórmula compleja que puede servir para señalar la dificultad con que nos enfrentamos en este preciso momento: ¿Cómo abordar la riqueza del pensamiento spinoziano de manera de serle fiel y, al mismo tiempo, no limitarnos a la reproducción de la concatenación conceptual que con maestría geométrica el filósofo ha creado? Con tal fidelidad no insinuamos alguna imposible fidelidad programática, sino que nos referimos más bien al compromiso con aquello que la lectura de Spinoza despierta en nosotros, con lo que el acompañamiento de su pensamiento nos hace pensar.

Entonces, esa es la dificultad para nosotros inexpertos: ¿Cómo lograr que nuestra propia lectura, seducida por una muy singular escritura, pueda hacerse un espacio y expresarse también singular, escurriéndose y eludiendo de alguna forma esa seducción? Dificultad de inexpertos que, sin embargo, nos sugiere que la verdadera "*reflexión en otro*" (o una "lectura culpable", podríamos también decir) no es una modalidad espontánea del pensamiento, no es la forma en que "naturalmente" leemos sino al contrario; es el producto de un esfuerzo, de un trabajo de pensamiento.

Merleau Ponty entiende asimismo que tal problema señala el punto de superación de una falsa disyuntiva para la filosofía: "*Entre una historia*

de la filosofía 'objetiva', que mutilara a los grandes filósofos de lo que han dado a pensar a los otros, y una meditación disfrazada de diálogo, donde hiciéramos las preguntas y las respuestas, debe haber un medio, donde el filósofo del que se habla y el que habla están conjuntamente presentes, aunque sea, aún en derecho, imposible separar a cada instante lo que es de cada uno".

De ese "medio", entonces, de ese espacio "entre" pensamientos, intentaremos ocuparnos ahora brevemente, en relación con un problema específico: la idea de *beatitud* que Spinoza presenta en el V libro de la *Ética*.

Daremos muchas cosas por supuestas y resumiremos rápidamente, para concentrarnos entonces en unos pocos lineamientos.

La beatitud es el amor intelectual a Dios, la suprema virtud, la felicidad y la libertad; nacida del conocimiento de las esencias singulares (de la propia esencia, de la esencia de las cosas, de la esencia de Dios) no es sino el conocimiento de lo verdadero en su necesidad, asociado al máximo desarrollo de nuestra potencia de entendimiento. Amor intelectual que surge, entonces, del conocimiento intuitivo (esto es, del género del conocer por el cual llegamos a las esencias singulares), que es el que nos permite experimentar nuestra eternidad, siendo esta vivencia y este sentimiento la aspiración de la práctica filosófica como experiencia de pensamiento.

La experiencia de esa cierta eternidad a la que nosotros, modos finitos, podemos sin embargo acceder, se sostiene sobre la potencia afirmativa de nuestra mente, que no es sino la afirmación de la potencia de nuestro propio cuerpo; y es perseverando en tal afirmación de manera de desarrollarla en su máximo grado, es decir, desplegando todas las consecuencias que le son inmanentes, como podemos llegar a asumirlas plenamente como parte singular de una potencia única absolutamente infinita y eterna de existir, actuar y pensar. Sentimos y experimentamos esa eternidad en tanto de ella participamos, reconociéndonos como un modo entre los infinitos en que la absoluta productividad de una única realidad total existente actúa necesariamente.

La vivencia dichosa de esa apertura a la totalidad es entonces consecuencia del trabajo reflexivo que en nosotros elabora la significación última (o más bien primera) de nuestro ser en el mundo, ser parte entre partes de una vastedad que nos excede absolutamente. Y la conciencia verdadera que, por ser parte de una potencia absoluta de actuar y de pensar, podemos tener de nuestra existencia limitada, finita, determinada, es

así el vehículo del saber que podemos ser sobre lo ilimitado, lo infinito y lo indeterminado concebido como autodeterminación positiva.

De modo tal que esta afirmación singular radicalmente descentrada constituye activamente el campo de reciprocidades, de relaciones infinitas que componen la existencia común en la extensión y en el pensamiento absolutos, en virtud de la cual todos somos partícipes de una misma realidad y una misma reflexividad.

A partir de ello, podemos concebir que ese campo común de la reflexividad, el entendimiento infinito de Dios, es aquel espacio "entre" pensamientos al que nos referíamos hace un rato. Espacio constituido por las infinitas relaciones entre las ideas, todas ellas derivándose a partir de la idea de Dios, la idea sumamente perfecta del ser absolutamente real que en el mismo movimiento de su autoproducción produce eternamente su verdad inteligible, esto es, la inteligibilidad de lo real. Las ideas particulares son verdaderas en Dios, entonces, en tanto las constituyen sus relaciones recíprocas, es decir, en tanto el entendimiento común es el espacio en el que conectan, lugar de juntura o encuentro donde la verdad de la sustancia se localiza.

¿Cómo es que determinadas ideas logran, entonces, desplegarse y desde su existencia limitada abrirse a lo infinito, vinculándose con la afirmación de un absoluto? Podríamos entender ese despliegue asociado a la conformación de un pensamiento singular como la irrupción en la eternidad de un acontecimiento de pensamiento. Irreducible en su autoafirmación, remite asimismo a todas las ideas o modos singulares de pensar con los que comparte su verdad. Un pensamiento tal sería, pues, la acción singularizada de afirmación de una verdad compartida o colectivamente producida.

Hemos hablado de una irrupción en la eternidad... Quizás resultaría más fácil concebir la irrupción inversa de un cierto elemento intemporal dentro del orden de la duración. Sin embargo, nos ubicamos dentro de una lógica de reciprocidades, donde podemos afirmar tanto la relación de inmanencia de lo infinito y eterno a lo finito y durable, como la que le es correlativa, de lo finito durable a lo infinito eterno. En ese sentido, decimos que en virtud de una intensidad desarrollada en la existencia durable, por la que conquista su propia potencia de actuar y comprender, un modo singular puede irrumpir por esa su propia fuerza en la eternidad, que, dando un paso más, ahora nos tomaremos la licencia de llamar historia. Un pensamiento que perdura eterno sería entonces un pensamiento de radical historicidad.

Esta forma de enfocar las cosas nos sirve para comprender la teoría deleuziana de la beatitud, que en una primera lectura puede desconcertarnos. En el final del libro *Spinoza y el problema de la expresión*, luego de una exposición de lógica materialista implacable, la explicación que Deleuze desarrolla de la beatitud parece algo descolocada. Transcribimos: "*Muriendo, perdemos poca cosa: perdemos las pasiones que subsistían en nosotros, puesto que estas se explicaban por las partes extensivas [de nuestra mente y nuestro cuerpo]; en cierta medida, perdemos también las nociones comunes y las afecciones activas del segundo género, que no tienen valor autónomo, en efecto, que en tanto se aplican a la existencia; en fin, las afecciones activas del tercer género ya no pueden imponerse a las partes extensivas, puesto que estas ya no nos pertenecen. Pero nuestro poder de ser afectado subsiste eternamente, acompañando nuestra esencia y la idea de nuestra esencia; luego, este poder es necesariamente absolutamente colmado por las afecciones de tercer género*". De modo que, redondea Deleuze, después de nuestra muerte, las afecciones activas que se explican por nuestra propia esencia, colman absolutamente nuestro poder de ser afectados.

¿Qué clase de vida después de la muerte es esa, nos preguntamos? ¿Cómo es lícito afirmar que cuando nuestro cuerpo perece, subsiste si embargo un poder de ser afectados? Si el fundamento de la teoría de los afectos era la afirmación de la potencia de un cuerpo existente en acto, ¿cómo hablar de afecciones del alma cuando esa potencia corporal en acto deja de existir?

Dejemos de lado la explicación lógica del problema, para centrarnos nuevamente en nuestra argumentación. Encontramos en esa sobrevida la actuación histórica de un pensamiento que constituido esforzadamente en su vitalidad durante el transcurso de la existencia de un individuo (y aquí entendemos el concepto de "individuo" en el sentido amplio y complejo en que lo elabora Spinoza), ha logrado por su propia intensidad traspasar el límite de la duración hacia la eternidad. De manera que ese eterno poder de ser afectada de una esencia singular o de un pensamiento original, será su afectación continua por los nuevos pensamientos que reflexionarán en él, que establecerán un diálogo productivo donde ese pensamiento vital seguirá transformándose y autoproduciéndose en el despliegue de la potencia que le es propia, su potencia que es la potencia de darse a pensar. Como señala Marilena Chaui, un clásico es aquel que al pensar nos da que pensar, aquel que se nos ofrece como pensamiento a ser pensado.

Y para retomar la que fue nuestra excusa inicial, citemos a Merleau Ponty, citando a su vez a Heidegger: "*Cuando se trata del pensar, cuando más grande es la obra hecha —que no coincide de ningún modo con la extensión y el número de los escritos— tanto más rico es en esta obra lo impensado, es decir, lo que a través de esta obra y por ella sola, viene hacia nosotros como todavía nunca pensado*".

Ese impensado de un pensamiento que se abre hacia nosotros pertenece tanto a ese pensamiento como a quienes se dedican siempre una vez más, siempre de otro modo, a pensarlo. Las nuevas lecturas nunca lo completan, no pueden completarlo pues un pensamiento vital no es un punto de llegada, sino justamente el inicio de una reflexión infinita... Si pudiera establecerse de forma acabada lo que es y lo que no es, lo que le pertenece y lo que excluye, habría que suponer terminado el campo de las relaciones que hace nacer, detenido el movimiento de su hacerse presente en otras ideas, que es su propia fuerza y su propia existencia histórica. Si la beatitud inaugura la posibilidad de una autoafectación más allá de la duración (o más allá de la muerte, como dice Deleuze), entonces esa autoafectación es la acción de los impensados sobre los pensados de un pensamiento, impensados afirmados por quienes hacen vivir ese pensamiento en la propia materialidad de sus vidas, homenajeando la realidad del imbricamiento vital de la existencia y la constitución colectiva del pensamiento.

El racionalismo disonante.
Acerca de las pasiones en Spinoza

Florencia Gómez
(UBA)

"Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa... La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es pues el miedo... No hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición."

De esta manera se abre el Prefacio al *Tratado teológico-político*. Podemos comenzar la lectura de este libro tomando en consideración el carácter productivo que asumen las pasiones humanas en la conformación de un orden político. Spinoza parece zambullirnos en el "orden común de la naturaleza", para afirmar que, siendo el hombre por naturaleza apetito y deseo, sólo sobre el re-conocimiento de las pasiones¹, como constitutivas de la naturaleza humana, se puede pensar la política.

Entrando en disonancia con la concepción sostenida por el racionalismo jurídico (que busca los fundamentos de la política y del Estado en la razón), Spinoza cuestiona esta idea de una naturaleza humana racional capaz de someter a las pasiones, ya que en nombre de un racionalismo abstracto, no hace más que sumergirnos en un pensamiento imaginario.

Es más, con respecto a aquellos que tratan a las pasiones como vicios contrarios a la razón, el filósofo escribe en el comienzo de su *Tratado político*:

¹ En este texto, el autor afirma que pasiones como el miedo y la esperanza dan origen a la superstición, y que sobre la base de este conocimiento parcial y confuso de la realidad, del orden de lo imaginario, generalmente se ejercen las formas más violentas de dominación política. Sin embargo, según el signo que asuman las pasiones, podrán dar origen a diferentes tipos de regímenes políticos. Según sean estas pasiones tristes o alegres, podrán conducirnos tanto a la tiranía como a la autonomía política.

"Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que cae el hombre por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos, (o quienes quieren parecer más santos) detestarlos. Y así creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna, y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran".

La naturalización de las pasiones apunta entonces, a desarticular la oposición hombre – Naturaleza, criticando la idea de la libre voluntad humana corrompida, y afirmando, a la vez, que no solo no tenemos un poder absoluto sobre nuestros afectos, sino que somos seres afectivos por naturaleza. Es decir, en tanto causas eficientes naturales determinadas por las relaciones que establece nuestra potencia interna o *conatus*, con la potencia de las causas exteriores, las pasiones son propiedades de la naturaleza humana tanto como lo son las acciones. Cabe destacar sin embargo, que la concepción ética del mundo y la disruptiva manera de pensar la política, en Spinoza, se nutren de la novedosa relación que establece el filósofo entre el cuerpo y el alma. Criticando la subordinación del cuerpo a los designios del alma, sostendrá en cambio, la total correlación entre ambos, en tanto modos finitos que estarían expresando la esencia de una sustancia única, no habiendo ningún predominio de uno sobre otro. El llamado "paralelismo", rompería con la idea imaginaria que identifica el poder del cuerpo, con un poder de simple ejecución de los mandatos del alma, excluyendo así toda finalidad moral y espiritual de trascendencia del alma sobre el cuerpo.

Para continuar entonces nuestra breve reflexión sobre el lugar que ocupan las pasiones en el pensamiento de Spinoza, o mejor dicho, sobre el espacio que inauguran los afectos en su pensamiento, para poder repensar la política, vamos a remitirnos a la *Ética*. En este texto, el autor no solo lleva a cabo una naturalización de las pasiones², sino que postula, aunque resulte paradójico, un poder (potencia) de los afectos.

² Spinoza comienza la introducción del libro III de la *Ética* con las siguientes palabras: "La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de esta. Más aún: parece que conciben al hombre dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atri-

"Estamos determinados al azar de los encuentros", nos dice Spinoza, sembrando cierta inquietud ante una frase que estaría afirmando lo que niega, y agrega, "lo estamos siempre que percibamos las cosas según el orden común de la naturaleza".

Podríamos comenzar por preguntarnos de qué encuentro azaroso -determinado se está hablando (en el escolio de la proposición XXIX del libro II de la *Ética*).

En primer lugar, podemos partir de que hay tres órdenes de la naturaleza³ en Spinoza, y que este orden al que corresponden los encuentros azarosos es el orden de las pasiones, de la memoria, de la duración de los hombres en la existencia, de la composición y descomposición de los cuerpos, del comienzo y del fin de las vidas.

En este orden de encuentros fortuitos vamos a ser determinados a experimentar las afecciones que permanentemente otros cuerpos provocaran sobre nosotros. Pero estos encuentros entre partes extensivas, de las que somos partícipes los modos finitos, no serán azarosos en el sentido de poder prescindir de una determinación externa para existir. Sólo podrán ser pensados como encuentros fortuitos en tanto no se corresponderán necesariamente con el orden de las relaciones en el que se expresa la esencia del modo, siendo que este orden de relaciones es un orden de composición según leyes eternas.

buyen además la causa de la impotencia y la inconstancia humana, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé que vicio de la naturaleza humana, a la que por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana". Lo que intenta demostrar Spinoza con esta naturalización es que existe un correlato entre lo que ocurre en el cuerpo, y lo que sucede en el alma, de manera que la pasividad o la actividad que experimente el cuerpo, a su vez será experimentada por el alma. De esta manera Spinoza subvierte la idea que otorgaba a la voluntad y a la razón un poder sobre las pasiones, ya que, como demuestra en el libro IV de la *Ética*, una idea verdadera jamás vence a una pasión por el hecho de ser una idea verdadera. Una pasión solo será vencida por otra pasión, que sea más fuerte y contraria a ella.

³ G. Deleuze, en *Spinoza y el problema de la expresión*, señala que: "En un modo existente debemos distinguir tres cosas: la esencia como grado de potencia, las relaciones en las que se expresa y las partes subsumidas bajo esa relación. A cada uno de esos niveles corresponde un orden de la Naturaleza."

Es decir, deberemos distinguir entre un orden de esencias; un orden de relaciones, u orden de composición según leyes; y un orden de los encuentros, u orden común de la Naturaleza.

Nuestra existencia entonces, en tanto modos finitos, se verá necesariamente sujeta al azar de los encuentros, o por lo menos, esta condición nos será absolutamente ineludible en el comienzo de nuestras vidas, ya que nuestra potencia de actuar estará necesariamente colmada por afecciones pasivas, por lo que se encontrará reducida a un mínimo, separándonos de lo que somos, es decir de nuestra potencia de actuar.

Mientras nuestra percepción de las cosas esté sujeta al orden común de la naturaleza, necesariamente tendremos un conocimiento inadecuado, en tanto conocimiento parcial y confuso de nosotros mismos, y de los cuerpos que nos afectan.

Por lo tanto, en la determinación al azar de los encuentros, entre cuerpos cuyas relaciones se componen entre sí, como entre cuerpos cuyas relaciones no se componen (encuentro del cual surgirá el peligro de descomposición de alguno de los mismos), los afectos que surjan a partir de esta relación no podrán dejar de ser pasiones, fueran estas tristes o alegres. Es decir, estas pasiones producto del conocimiento inadecuado no se explicarán en principio por nuestra esencia, sino que lo harán necesariamente por la potencia de una cosa exterior, marcando nuestra impotencia.

Sin embargo en las variaciones que sufrirá nuestra esencia misma mientras exista como modo finito (es decir, en las variaciones experimentadas por las afecciones que le pertenezcan en cada momento), es donde podrá expresarse afirmativamente nuestra potencia de actuar, reapropiándonos de lo que somos.

En este punto podríamos retomar la crítica que el filósofo realiza contra aquellos que se niegan a tratar a las pasiones como cosas naturales, sosteniendo que son vicios que deben ser corregidos por la voluntad de una recta razón.

Spinoza justamente va a partir de que sólo sobre la base del reconocimiento del carácter constitutivo del conocimiento imaginario en el hombre, como conocimiento primero de sí mismo y de sus condiciones materiales de existencia, es que el hombre puede salir del estado de impotencia en el que se encuentra necesariamente sujeto, en tanto modo finito determinado al azar de los encuentros.

Es más, con este reconocimiento de la necesidad de un primer conocimiento imaginario que no se halla sujeto a la libre voluntad del alma, Spinoza nos estará liberando de una falsa idea de libertad, que se funda en la idea de que somos libres porque sabemos cuál es el objeto de nuestros deseos, y no porque conocemos las causas que lo determinan. Ya

que sólo podríamos llegar a ser activos en tanto nos reconociéramos como causa de nuestro propio deseo. Por esto mismo, el camino a la razón sólo podrá alcanzarse en la medida que se produzca una interiorización de la causalidad (como acabamos de señalar, que nos permita reconocernos como causa adecuada de nuestros propios deseos); y en la constitución de una nueva relación con la exterioridad (que dejaría de ser vivida como una amenaza o como supresión de carencias imaginarias).

Este acceso a una razón afectiva, que sería necesariamente el camino de acceso a la libertad, sólo se verá posibilitado a través del fortalecimiento de nuestra potencia de obrar, llegando a tornarse causa adecuada de las imágenes y apetitos del cuerpo, al igual que de las ideas y de los deseos del alma. Por este motivo es que Spinoza levanta su voz contra quienes niegan toda potencialidad a las pasiones, tratándolas como vicios de la naturaleza humana, ya que sólo es posible alcanzar la virtud sobre el incremento de las pasiones alegres y no sin las pasiones o contra ellas. Si es que pensamos y actuamos no es contra los afectos, sino gracias a ellos, y sólo a través de ellos podemos acceder a un verdadero conocimiento.

Por otro lado, Spinoza nos va a mostrar que esa forma ineludible del conocimiento humano, que es la imaginación, estuvo siempre presente, inclusive en el pretendido conocimiento racional que la condenara y que se condenara a un pensamiento abstracto de la realidad, justamente por negarla, y por negar su productividad.

Cabe recordar que en el escolio de la proposición XVII del libro II de la *Ética*, encontramos que...

"... Las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre".

En todo caso, podríamos decir que mientras el hombre, movido por las pasiones, solamente imagine (dejándose dominar por la exterioridad), se encontrará separado de su potencia de actuar, y su deseo de perseverar en la existencia se verá reducido a la mínima expresión. Recordemos el

prefacio del *Tratado teológico-político*, donde Spinoza sostiene que los hombres movidos por la superstición, buscando la libertad no hacen otra cosa que someterse a la mayor de las servidumbres.

Sin embargo, podemos pensar que el conocimiento imaginario no necesariamente debe conducirnos a la pasividad instituida por el sometimiento de nuestra fuerza vital a principios moralizantes. El reconocimiento de lo imaginario seguramente nos abriría el camino para comprender el ineludible componente pasional de la condición humana en tanto modo finito, y nos brindaría justamente la materialidad necesaria para actuar y para pensar.

Una cuestión de interpretación

Martín Cesere
(UBA)

"La convicción que nos asegura que ningún mal terrible es eterno o muy duradero, nos hace comprender también que, dentro de los límites de la vida, la seguridad se obtiene principalmente gracias a la amistad"

Epicuro, Máxima XXVIII

Marilena Chaui escribió su monumental *A nervura do real*, Spinoza escribió la *Ética*, y yo pretendo decir algo. (Cuánto dolor ¡ay! en la palabra obvio). El dolor de decir una obviedad, me dijeron que dice Osvaldo Lamborghini. Maquiavelo, en un sueño que le narró a su amigo, se encontró a sí mismo en el infierno, donde hombres sabios conversaban sobre política. El contento de su ánimo no podía ser mayor en otro lugar. De este modo, no pudiendo más que aceptar el dolor de saber que no hablamos más que obviedades, y que por eso mismo no lastiman a nadie, hablamos. Debiera ser inofensivo. Hablar es inofensivo. ¿Hablar es inofensivo? ¿Estamos seguros? Debiera serlo.

Comentar a Spinoza hoy. Lo impensado de Spinoza es infinito. Por ahora. Está al comienzo. Comienzo salvaje, y tal vez por eso mismo condenado al olvido, aunque de una manera muy peculiar ya que Hegel mismo reconoció que la filosofía debía ser spinoziana o no sería filosofía. Aún así *es una senda no transitada de la modernidad* según Diego Tatián.

Era en un país extraño, recién liberado del yugo español y en apenas unas décadas convertido en potencia europea. Un país dividido entre predicadores calvinistas, aliados de la nobleza y del ejército que había logrado importantes triunfos sobre las fuerzas españolas —y por eso mismo con fuerte influencia sobre la masa de la población— en contra de los burgueses del norte, más liberales y tolerantes.

1632-1677. Entre esos años, un extraño fruto maduró —tan extraño que alguna vez alguien dijo que era más bien típico de la ribera del Ganges pero no ciertamente de la Holanda europea. Sin embargo, la extrañeza de Spinoza, la verdadera extrañeza del pensamiento de este hombre consiste en su inactualidad, en el sentido nietzscheano, es decir, un pensa-

miento fuera del tiempo, porque no arriesgarnos a decir un pensamiento eterno, sobre un problema no menos eterno de la humanidad, esto es el problema de la libertad, el problema de la servidumbre, el problema del miedo y la esperanza, la superstición, y finalmente, sobre la posibilidad de la vida en comunidad.

Me arriesgaría a decir que de esa tesis polémica del estudio frankfurtiano *La dialéctica de la ilustración*, en donde se traza un línea de continuidad entre Odiseo, Descartes y Auschwitz, en torno a la racionalidad instrumental, Spinoza sale indemne. Nada más lejos de su filosofía que la utilidad tal como la entienden en ese trabajo Adorno y Horkheimer¹. Sin embargo, no es este el tema que quería desarrollar, pero no quería dejar de subrayar que en algún sentido, y tal vez no el menos importante, esta es una de las razones por las que el pensamiento de Spinoza sigue manteniendo cierto candor e ingenuidad que lo vuelve tan provocador.

Alguna biografía de Spinoza cuenta que una vez, allá por el tiempo de su excomunión, alguien quiso matarlo. Que no se sabe bien como se salvó, pero hay quienes dicen que conservó su capa rasgada como recuerdo del incidente.

Me lo imagino caminando de noche (estas cosas siempre suceden de noche) por una callecita de Amsterdam, volviendo de una lección de latín en la casa de un jesuita llamado Frans Van den Enden, cuya fama no era de las mejores entre los notables de la ciudad; volvía Baruch pues, caminando y estaba contento. Había tenido oportunidad, en un momento de la lección, de ver por un segundo, ¿qué digo? Eso hubiera sido toda una vida, de ver a su musa, a su amor. Deleitándose con esos pensamientos, caminaba por una calle oscura de Amsterdam, cuando de cualquier esquina alguien lo asaltó. Lo esquivó. En ese movimiento, en ese instante los ojos de Baruch se cruzaron con los de su asaltante. El tiempo se detuvo. El asaltante ante su fracaso, ante la vergüenza, no pudo más que huir. Corría como escapando del demonio (tal vez todavía este corriendo). Baruch recogió sus libros que en el forcejeo se le

¹ A propósito de este tema, leemos en *Geometría de las Pasiones* de Remo Bodei: "De un modo diverso de lo que acontecerá en el pensamiento y en la práctica política con los jacobinos, la *utilitas* no prevé alguna oposición entre autoconservación, felicidad y virtud, no exige el sacrificio de sí mismos, la solemne renuncia a la vida en nombre de la democracia o de un principio superior que resulte esencialmente extraño al *conatus* de existir de los individuos" (*Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 325) Además, cfr. con *Ética*, Alianza, Madrid, 1988, parte IV, prop. XVII, escolio.

habían caído; entre los cuales, perdidos entre los apuntes de las lecciones, se encontraban los manuscritos de su descarga en el proceso de excomunión del cual era objeto. Eran los manuscritos de su *Apología para justificar una ruptura con la Sinagoga*.

Ya de regreso en la pensión, más tranquilo, ya a salvo, mientras gozaba de la seguridad de la tenue luz de su lámpara, cuya llama le ofrecía desinteresadamente suficiente sosiego y reparo, reflexionó sobre el incidente.

¿Cómo era posible que alguien lo quisiera matar a él? A nadie. ¿Cómo era posible que alguien o algo quisiera matar algo? La araña, pensaba, no podía sino matar a la mosca, eso era evidente. No había ningún mal en ello. Pero que alguien, es decir, un ser humano, nacido de madre y padre, ¿lo quisiera matar a él? ¿Era eso también necesario? ¿Era eso también perdonable? ¿Comprensible? ¿Explicable? Debía serlo, puesto que había sucedido. Allí estaba su capa, rasgada por un cuchillo que por fortuna no había encontrado en su recorrer el aire, su cuerpo. Sintió un dolor inmenso, pero no se desanimó. Guardó calma. No quería arriesgarse, sabía que pasados dos días volvería a tener la oportunidad de ver a Clara María, hija del oscuro jesuita, que brillaba con luz propia. Tal vez, si la fortuna estaba de su lado, fuera ella la encargada de dar la lección, tal como sucedía muy de vez en cuando. Fue por eso que se prometió a sí mismo el guardar silencio sobre lo ocurrido. Hasta tanto no estuviera seguro de que la libertad se midiera por los actos, y no por las palabras. Al menos, en realidad, hasta justificar que la libertad de filosofar no solo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad.

Un cuento, una historia cualquiera. Un relato. Las últimas palabras del cual sean acaso las únicas verdaderas, ya que así abre en realidad su obra mayor publicada en vida aunque bajo nombre anónimo. Es decir, el *Tratado teológico-político*. Del cual la apología mencionada en este relato parece haber sido el primer borrador.

Que lo demostró, que logró su punto, de ello no hay dudas, muy por el contrario, a partir de él sabemos que la libertad, ora la libertad de filosofar, ora la libertad a secas, es posible pero difícil de lograr, *todo lo excelso es tan difícil como raro*. En realidad, se supo siempre, nace con nosotros, o más bien nacemos a ella; aunque bien pronto la olvidamos. Es raro. La servidumbre es voluntaria. Así lo plantea en el prefacio del *Tratado teológico-político* en donde afirma que los hombres presos del

miedo y bajo el poder de las supersticiones luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación. Ahora bien, continua Spinoza, no se trata de que los hombres estén incapacitados de erradicar el miedo y la esperanza de sus vidas, sino que tanto el miedo y la esperanza son fruto de la pobreza de su entendimiento. Pobreza del entendimiento tanto más aprovechada por quienes detentan el poder, que lo mantienen gracias a las supersticiones que promueven como verdaderas a fin de mantener al vulgo a raya. Es esta mezcla de malicia y superstición entonces, lo que para él representa la causa de tantas guerras y sediciones y que impiden lograr la paz y la piedad dentro de los Estados. Para demostrarlo, Spinoza declara que se verá entonces obligado a desenmascarar los prejuicios en torno a la religión (revelada), principales vestigios de la antigua esclavitud. Para adelantarnos un poco, nos arriesgamos a formular una ecuación, en donde religión revelada-superstición-poder tiránico-servidumbre voluntaria son los ejes de una forma de asociación civil basada en el miedo; que en nada garantiza la seguridad de la vida y la paz, que es la principal virtud de una tal asociación.

Encontramos en el Apéndice del libro I de la *Ética* una teoría de la Imaginación, que contiene interesantes pistas para tratar de esbozar y arrojar alguna luz sobre la manera en que Spinoza aborda el problema de la libertad.

Es allí entonces, en donde se reconoce la génesis de la imaginación, esta génesis para Spinoza depende de un solo prejuicio, a saber: el que los hombres supongan que todas las cosas de la naturaleza actúan en busca de un fin. Es decir, que Dios mismo actúa en función de un fin, que este fin no es más que haber creado a los hombres para que le rindan culto, ya que Él ha creado el mundo y las cosas que en él se hallan para la humana utilidad.

Nada más falso que esto, según Spinoza, y las causas de tal error serán las siguientes: son los hombres los que actúan buscando ciertos fines, por esto, de que son conscientes de su motivación, surge entonces en ellos la necesidad de conocer las causas finales de todo accionar, inclusive la causa final del obrar divino —primer rasgo que conducirá a la imagen antropomórfica de la divinidad. Además, consideran a la naturaleza como medio para conseguir sus fines, de lo que suponen la existencia de una voluntad que dispuso de la misma para que los hombres se sirvieran de ella —segundo rasgo antropomórfico. De todo lo cual resulta que los hombres rinden culto a una tal divinidad a fin de conse-

guir su misericordia, esto es a fin de ensalzar Su Voluntad con el objeto de que los ame más que a nada ni nadie.

Primera fuente entonces de la superstición es que juzgan la libertad divina igual o más bien análoga a la libertad humana pero infinita, lo que no resuelve los problemas, ya que no son pocos los desastres ni las desgracias naturales que les sobrevienen y que no se encuentra otra forma de explicarlas sino a través de la inescrutabilidad de la voluntad de Dios. Sorprendente resultado dice Spinoza, ya que antes de cambiar todo el edificio construido en torno al primer error los hombres se empeñan en la ignorancia afirmando que los juicios de los dioses superan por mucho la capacidad humana.

Por otra parte, continua razonando Spinoza, la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y todas las causas finales no son más que ficciones humanas; muy por el contrario, en la naturaleza todo acontece con eterna necesidad y suma perfección, por lo cual, suponer unos fines en función de los cuales obra Dios, no es más que trocar en imperfecto lo que es perfectísimo. A continuación, la obstinación de los hombres en su error, al insistir en demandar respuestas que les son negadas por la imaginación no se les presenta mejor explicación, como ya mencionamos, que refugiarse en la voluntad inescrutable de Dios, ese *assylum ignorantiae*. De lo que resulta que tanto el investigador de la naturaleza como el sabio, al pretender adentrarse en los misterios de la naturaleza y de las cosas, *es considerado un hereje y un impío, por aquellos a quien el vulgo adora como interpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque aquellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y preservar su autoridad*².

De la lectura de la parte II de la *Ética*, y para completar nuestra introducción a la teoría de la imaginación y su relación con la superstición, resaltaremos las siguientes conclusiones:

El cuerpo, en tanto modificación del atributo de la extensión, es decir, en tanto existente, esta expuesto a infinidad de contactos y relaciones con otros cuerpos, de allí que cada uno de estos encuentros imprima en mi alma, en tanto idea del cuerpo, una "marca". Esta marca o impronta

² Cfr. con el siguiente texto del prefacio del *TTP*: "Pero unos prejuicios que transforman a los hombres de racionales en brutos, puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio y distinga lo verdadero de lo falso, se diría que fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento" (*Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986).

es llamada idea de afección. Este es el origen del primer género de conocimiento para Spinoza, llamado imaginación. Las ideas de la imaginación son por definición ideas inadecuadas, en la medida que dan cuenta de un contacto entre mi cuerpo y otro, pero sólo hacen eso, es decir no llegan a lo que podríamos llamar la causa de dicho contacto, son ideas confusas, mutiladas, hablan más de la composición de mi cuerpo que de la composición del cuerpo afectante.

Cada interacción, cada afección, cada alteración de grados de potencia se refleja, se imprime en una idea de la imaginación. El afecto es entonces la constatación corporal de un aumento o una disminución de mi potencia de actuar y perseverar en la existencia, pero en tanto perdure el desconocimiento de la causa necesaria de dicha variación yo no actúo sino que permanezco presa de una pasividad. Es por eso que podemos hablar de pasiones alegres y de pasiones tristes. La idea de una afección, entonces, no refleja principalmente una actividad del alma misma sino más bien una pasión. Tenemos entonces el primer género de conocimiento, la imaginación, en donde encontramos un conjunto de ideas de afecciones, una secuencia de ideas podríamos decir, pero sin que esta secuencia se organice adecuadamente. En la imaginación todo puede ser causa de todo por accidente. No encontramos certeza entonces, en este nivel de conocimiento. Ausencia de certezas por tanto al origen de infatigables controversias, pasividad –servidumbre–, por otro lado, que impide la consecución de la libertad.

Luego de este recorrido por una de las partes fundamentales de la *Ética*, volvamos a nuestro desarrollo en torno al TTP (en donde resulta obvio afirmar que los prejuicios y la superstición provienen de juzgar de la índole ajena a partir de la propia –y de no juzgar las cosas según su naturaleza propia y su potencia). *La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo.* (TTP, Prefacio, p. 63). Una pasión tan fuerte (“la más poderosa”) como el miedo solo puede generar la servidumbre humana, y que en el *Tratado teológico-político* Spinoza identifica con la “antigua servidumbre”.

La imaginación, que más bien habla de la composición de nuestro cuerpo que de los cuerpos que nos rodean conviene con ellos en ciertas cosas pero difiere en muchas más de lo que resultan inevitables controversias, que no hacen más que lastimar a la paz del Estado; hasta aquí el pensamiento de Spinoza no se encuentra alejado del pensamiento de Thomas Hobbes, a saber, las controversias religiosas como principal

causa de la guerra civil. Sin embargo, no es la misma la solución que encuentra cada autor para tal problema.

Malevolencia, odio, crueldad en sus ataques mutuos, ansia desmedida, sórdida avaricia y ambición, deseo de ser admirado, altivez, así caracteriza Spinoza a las pasiones que conforman y dominan el oficio eclesiástico de sus contemporáneos. Y todo por desconocer lo que Spinoza considera crucial para la paz del Estado, la separación de la teología y de la filosofía. La separación por un lado de la religión revelada con su objeto: *El objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia, por consiguiente ese conocimiento es totalmente distinto del natural*, (pág. 70, TTP) y por otro, del conocimiento de las cosas naturales –filosofía– y su objeto: la verdad. Además, del análisis del *Tratado teológico-político* se desprende una diferencia importante entre los profetas del antiguo testamento y los predicadores contemporáneos (quienes expresamente son excluidos de entre los destinatarios del tratado³), la diferencia consiste entonces en que los primeros, dueños de una potencia imaginativa vigorosa, la utilizaron para enseñar cosas piadosas, el amor al prójimo y el amor a Dios, y finalmente la obediencia al Estado hebreo. Mientras que los predicadores nada buscan sino su propia fama, inducida por la gran soberbia que los posee. Ambos, profetas y predicadores, inducen a la obediencia por el temor y la esperanza que sus parábolas y narraciones infunden en los hombres, sin embargo, los primeros estaban guiados por la fe, la piedad, y la caridad, y ayudaron con ello, ya que no a mejorar el conocimiento de Dios por parte de los hebreos, por lo menos a conservar la seguridad y la paz de su Estado, mientras que los segundos, “arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo” no hacen más que provocar disputas interminables⁴ y al fin, el escepticismo y la disolución de la *civitas*.

³ Al final del prefacio Spinoza había advertido que dedicaba su tratado al “filósofo lector” pero declaraba clara y agudamente que “por los demás, no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo. Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la verdad”.

⁴ Una comparación más que interesante puede plantearse entre lo planteado hasta aquí y un pasaje del cap. 5 del *Leviathan* de Thomas Hobbes, capítulo donde se refiere al lenguaje, cuyo texto reza como sigue: “En conclusión, la luz de la mente

Veamos como resuelve el problema hasta aquí formulado el propio Spinoza en la segunda parte de su *Tratado teológico-político*, es decir, como deshacerse de la potencia descendente y disolvente de la superstición:

En el cap. XVI del TTP ya al comienzo, Spinoza plantea que "*hasta aquí hemos procurado separar la filosofía de la teología y demostrar que esta última concede a cada uno la libertad de filosofar. Ya es hora de investigar hasta donde se extiende, en el mejor Estado, esta libertad de pensar y de decir lo que uno piensa*" (p. 331)⁵.

El hilo argumental de lo que sigue, a saber, los fundamentos del (mejor y *más natural*) Estado presenta una estructura y elementos típicamente contractualistas (más adelante veremos algunos de los errores que esta apurada afirmación implica).

Primeramente se define el derecho natural, como las reglas de la naturaleza según las cuales cada individuo está determinado a existir y a obrar de una cierta y determinada manera. (cfr. E, I, 9, esc.: "nada de lo que de una substancia tiene de perfección se debe a causa externa alguna; por lo cual también *su existencia debe seguirse de su sola naturaleza*, que, por ende, no es otra cosa que su esencia"; E, I, 16, "de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos"; y sus corolarios: I) Dios es causa eficiente, II) *causa por sí* y III) Dios es absolutamente causa primera"; E, I, 17: Dios es causa libre – *obra por la sola necesidad de su naturaleza*; y especialmente E, I, 24: "La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia" – y en el corolario: Dios es causa de que las cosas comiencen a existir y de que perseveren en la existencia; y en E, I, 25, escolio, "...en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que

humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante *definiciones exactas*; la razón es el paso, el incremento de ciencia, el camino; y el beneficio del género humano, el fin. Por el contrario las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como ignes fatui, razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables, y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén". Baste con esto para afirmar que tanto Spinoza como Hobbes sienten una aversión radical al empleo de metáforas cuando estas se refieren a la liturgia, sobre la cual solo las supremas potestades o el Leviathan tienen el derecho y la obligación de decidir su definitivo sentido.

⁵ De pasada conviene notar la construcción misma de la frase, "hasta donde se extiende, la libertad de filosofar" que podría implicar un cierto tipo de *alienus juri* soportable para cualquiera en una *civitas*.

es causa de todas las cosas tanto de la esencia como de la existencia; E, I, 39: "en la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina todo está determinado a existir y obrar de cierta y determinada manera"; y de la parte III, especialmente las proposiciones 6, "cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser"; de la parte IV muy especialmente la demostración de la prop. 4: "la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia, de Dios o de la naturaleza".

En el *Tratado teológico-político*, esta doctrina de la infinita potencia de *Deus sive Natura*, en el hombre, en tanto parte de la naturaleza, se traduce en tanto derecho como poder (*tantum juris quantum potentiae*), con el objetivo de perseverar en el ser con el máximo de utilidad que considere adecuado según su propia naturaleza, en virtud de lo cual tanto el justo y sabio como el ignorante gozan del mismo derecho, no habiendo en este aspecto ninguna diferencia entre ambas modalidades de existencia. "*No están pues* [ni el sabio ni el ignorante] *más obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo está el gato a vivir según la naturaleza del león*"

Llegado a este punto, Spinoza comienza a separarse de Hobbes⁶, ya que el primero demuestra cuanto más útil es para los hombres vivir en sociedad que permanecer aislados unos de otros⁷. Podríamos evocar aquí el escolio de E, IV, 18, donde se afirma que "*nada es más útil al hombre que el hombre*" para luego recién tomar en consideración que esto resultaría más bien imposible si los hombres continuaran guiándose simplemente por sus apetitos. De manera tal que, eligiendo un mal menor a un mal mayor⁸, los hombres convienen en unir necesariamen-

⁶ Digo que aquí comienza a separarse Spinoza de Hobbes entendiendo por tal separación el que el segundo sostiene un pesimismo sobre la razón humana, además de que como ya observara Carl Schmitt, el estado de naturaleza hobbesiano está construido de manera tal que o bien el pacto es innecesario, porque los hombres no entrarían en conflicto, o imposible, puesto que ni llegarían a poder comunicarse la voluntad de pactar. Para un análisis diferente véase Janine Ribeiro, Renato; "Thomas Hobbes o la paz contra el clero" en A. Borón (comp.), *La Filosofía Política Moderna – De Hobbes a Marx*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.

⁷ Cfr. cap V del TTP: "La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas..." (p. 157).

⁸ Ley universal de la naturaleza humana, ¿aun para el ignorante? Sí.

te sus esfuerzos por medio de un pacto⁹ y que de ese momento en adelante se guiaran por los dictámenes de la razón.

Con este pacto los hombres logran que el derecho que cada uno tenía a todas las cosas que su poder les confería lo detenten ahora todos colectivamente, y que este determinado a su vez por la voluntad de todos a la vez, y no por el apetito individual.

La separación de Spinoza de Hobbes es tanto más radical en la medida que la legitimidad del pacto —y por tanto su vigencia— se deriva a partir de la ley de utilidad que rige la naturaleza humana; esto es, partiendo de una lógica de la inmanencia, sólo la continua afirmación y concreción de la utilidad que se deriva de haber pactado hace que el mismo continúe vigente. *"Concluimos pues que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de su utilidad y que suprimida esta se suprime ipso facto el pacto y queda sin valor"* (TTP, cap XVI, p. 336). La utilidad venía dada, recordémoslo, por evitar los absurdos de los apetitos y el dirigirse, en la medida de lo posible, por la recta razón.

Un estado de aislamiento como el hobbesiano es casi improbable, ya que la sociabilidad humana es tomada como constitutiva de la misma naturaleza humana. Ahora mediante el pacto se pasa, de acuerdo a la razón, a un estado democrático, en donde las sumas potestades son detenidas por la asociación general de los hombres de manera colegial. Que el estado democrático sea el mejor modo —y más "natural"— de organizar la vida en común resulta de que, para Spinoza, es casi imposible que el mayor número de una asamblea acuerde algún absurdo¹⁰, pero principalmente porque el estado democrático es el "más natural" en el sentido que es aquel que mejor responde al derecho natural de la naturaleza humana¹¹.

⁹ Cfr. *Ética*, IV, 18, escolio: Si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno por separado [...] nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el de concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad, de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de razón, no apetezen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos.

¹⁰ "...tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto que la mayor parte de un a asamblea, si esta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo" (TTP, cap. XVI, p. 339).

¹¹ "He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo" (TTP, p. 341).

"Mas como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre, concluyo de ahí que nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas que no se les puede quitar sin gran peligro para el Estado." (TTP, Prefacio, p. 71). Sería interesantísimo poder descubrir que cosas son éstas y porque representan un peligro para la paz del Estado, una vez realizada la comprobación de que en este caso, los súbditos a quienes el anterior "consejo" se refiere no parecen ser otros sino los hombres virtuosos y sabios, a quienes se les ha negado la libertad de filosofar. Pues bien, estas cosas que no se les puede quitar a los ciudadanos sin peligro para la paz del Estado no es otra que la libertad de pensar lo que se quiera y de decir y expresar lo que se piensa¹². El concepto de tolerancia, como medio de lidiar y canalizar el conflicto suscitado por la naturaleza pasional de los hombres, conflicto de imaginaciones que en su paroxismo deviene superstición y antes que tarde guerra civil, afirmamos que representa una de las continuidades del devenir del pensamiento de Spinoza.

Llegamos aquí al punto central de nuestro trabajo. Hemos visto como una lectura torpemente superficial comprueba por un lado que hay un cierto tipo de contractualismo en el corazón de la argumentación del *Tratado teológico-político*. Aunque es sabido que el recurso a la teoría del contrato desaparecerá en el *Tratado político*. El recurso al *pactum* representa para Etienne Balibar¹³ no una sobrevivencia, ni una anticipación y ni siquiera una concesión terminológica sino más bien una apuesta (*enjeu*) política y teórica central¹⁴. Al analizar así el TTP Balibar espera contribuir a develar las profundas contradicciones implícitas en la idea misma de contrato y de la ideología jurídica burguesa, a la cual Spinoza escaparía tendencialmente, al mismo tiempo que al utilizar los elementos teóricos constitutivos de la ideología del contrato, y mediante un proceso de desplazamiento semántico Spinoza volvería dicha fic

¹² En el cap. XX del TTP puede leerse "Los hombres son, por lo general, de tal índole, que nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas [...] De ahí que detesten las leyes y se atrevan a todo contra los magistrados, y que no les parezca vergonzoso, sino muy digno, incitar por ese motivo a la sedición..." (Alianza, p. 415).

¹³ Balibar, E., "JUS-PACTUM-LEX. Sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-politique*", en *Studia Spinozana* vol. 1 (1985) Walther & Walther Verlag. p. 106.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 105-142.

ción contra sí misma. Mientras que en el libro *Spinoza and Politics* Balibar considera al tratado teológico como un manifiesto democrático, inspirado por la necesidad de advertir al régimen republicano de los Regentes sobre su precariedad y progresiva debilidad. Tesis que cuenta en su haber la confirmación histórica por el asesinato de los hermanos De Witt dos años después de la publicación del *Tratado teológico-político*.

Planteamos como central diferencia entre ambos tratados la ausencia de retórica contractualista en el TP. Sin descontar que existan otras diferencias¹⁵, queremos ahora recordar que existen por cierto algunas continuidades significativas. Por ejemplo la continuidad (y radicalización en el TP) de la tesis que equipara derecho natural a poder/potencia, y por cierto la necesidad para cualquier Estado de permitir la libre expresión de las ideas¹⁶, es decir, el aferrarse por parte de Spinoza a uno de los principios fundamentales del republicanismo¹⁷.

Según Negri, que en el TTP este presente el contractualismo no constituye un problema, pero si constituye un problema el que no aparezca en el TP (Negri, 1985, p.145)¹⁸. Por su parte, Balibar considera que no es tan sencillo ubicar a Spinoza dentro de la corriente contractual ni más allá de ella. (Balibar, 1985, p.105). En *La Anomalía Salvaje* (Negri, 1993) se plantea de manera tajante que *lo específicamente spinozista evita y rechaza las que parecen ser características fundamentales de las filosofías iusnaturalistas, esto es, la concepción absoluta de la fundación individual y la concepción absoluta del pasaje contractual –a estos fundamentos absolutos se opone en el pensamiento spinozista una física de la sociedad, es decir, una mecánica de las relaciones asociativas*

¹⁵ Para Antonio Negri los elementos puntuales que impiden “completar” la definición de democracia en el TP haciendo una “extrapolación” de la misma desde el TTP son: las diferentes descripciones en ambos tratados de la forma de Estado, de las figuras de gobierno y claro, la ausencia de referencias al horizonte contractual en el TP. (Antonio Negri, “*Reliquia Desiderantur* – Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell’ultimo Spinoza”, en *Studia Spinozana*, vol. 1 (1985) Walther & Walther Verlag págs. 143-181).

¹⁶ Balibar, E., *Spinoza and politics*, Verso, London, 1998, p. 50.

¹⁷ A lo que nosotros quisiéramos agregar la continuidad de la temática de las pasiones y su manera de abordarlas y elaborarlas, representada por el “amor intelectual de dios”.

¹⁸ Por otra parte, para Negri, el contractualismo, cualquiera sea su naturaleza, presente en el TTP limita e impide a Spinoza superar el bloqueo de su proyecto ontológico constitutivo (Negri, 1985, p. 148). Sobre el bloqueo de la Ética ver *La anomalía salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 157-209.

cuya característica es la de no cerrarse nunca absolutamente, de proceder más bien por dislocaciones ontológicas (Negri, 1993, p. 193). Para Negri, en suma, Spinoza no es *iusnaturalista* sino es por *accidente*¹⁹. Sin embargo, aunque en lo fundamental estemos de acuerdo con Negri (una mecánica de las relaciones sociales cuya característica es no cerrarse nunca absolutamente) no nos parece tan sencillo encontrar tal cierre absoluto en la argumentación del TTP. Recordemos a propósito de esto que el *pactum* continua vigente en función de su utilidad, por lo que desaparecida esta aquel pierde toda eficacia²⁰. Y por otro lado, el pacto no suspende la lógica del miedo y la esperanza, pasiones tristes y poderosas que, como ya vimos, están en el origen de la “antigua esclavitud” y que constituyen el principal peligro para la paz del Estado.

Ahora bien, ante esta constatación de la imposibilidad de lograr dominar al miedo como pasión fundamental para la práctica política Spinoza extrae una fundamental conclusión. Imaginación y política, pasión y práctica política, libertad y soberanía absoluta no constituyen tensiones superables sino más bien tendencias constitutivas de lo social en cuanto tal. Es decir, a diferencia de Hobbes, Spinoza constata que el principal error de la teoría política contractualista es intentar dominar al miedo con el miedo²¹. Es cierto que una pasión no puede ser contrarrestada sino por una pasión mayor, pero esta no debe ser sino una pasión alegre, que

¹⁹ En el artículo “*Reliquia Desiderantur*” se pregunta Negri qué clases de significados comporta la aceptación o el rechazo de la temática contractual. Identifica pues, algunas funciones hegemónicas de la teoría del contrato, entre ellas la más importante aquella que consiste en ser una explícita ficción sociológica para legitimar la efectualidad de la transferencia (alienación) del poder de la sociedad civil al Estado. Y, no menos importante, para fundar el concepto jurídico moderno del Estado (Negri, 1985, p. 146).

²⁰ En el comienzo del cap. XVII del TTP, leemos: “Las consideraciones del capítulo precedente sobre el derecho de las potestades supremas a todas las cosas y sobre el derecho natural de cada individuo a ellas transferido, aunque coincidan en no pocos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas. [...] Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos [...] que por los enemigos” (pp. 350-351).

²¹ Tal vez, y esto solo a modo de hipótesis, sea posible identificar el concepto de *multitudo* (el mismo un concepto que no puede cerrarse) presente como pieza fundamental del *Tratado político*, con esta evidente imposibilidad de cierre del mundo político. Ver sobre todo Negri, 1985, pp. 158-162.

conduzca a los hombres a mayores intensidades de potencia, esto es, a más y mejor capacidad de actuar y existir. De modo que el *Tratado teológico-político* puede ser entendido como el intento (por demás, condenado al fracaso) por superar las aporías presentes en la propia lógica del contractualismo del S. XVII en sus propios términos.

Conclusión

La "virtud" de un Estado, cualquiera sea la forma de gobierno que adopte, esta dada por su capacidad para "durar" o en términos más acordes con el pensamiento spinozano, por su éxito en su perseverar en la existencia, a la vez que preserva sus instituciones. Sin embargo, una vez que los súbditos/ciudadanos comiencen a ignorar las reglas de la suma potestad, la semilla de su disolución ha sido sembrada (Balibar, 1998, p. 35).

Para cerrar este trabajo, para terminar con lo que quería decir, a sabiendas de que no eran más que obviedades, quisiera aprovechar la oportunidad y plantear una cuestión que a lo largo de mi investigación no encontré respuesta. Es la siguiente: ¿cuál es la causa del cambio de enfoque? ¿Que llevó a Baruch Spinoza de un a primera vista contractualismo para explicar la génesis de la *civitas* en el desarrollo teórico del *Tractatus teologicus-politicus* a una posición más bien anticontractualista en la *Ética* y el *Tratado político*?

Autores que entienden a Spinoza como un anticontractualista: Antonio Negri, Etienne Balibar, Marilena Chauí, y entre los cuales mi humilde entendimiento se ve tentado a incluirse por fuerza de seducción, más que de un profundo análisis de tales posiciones. Ahora bien, si Spinoza en su última obra –el TP– puede ser leído como efectivamente evitando recurrir al "contrato" o "pacto" para explicar la génesis de la *vita communis*, ¿cómo ubicar-explicar entonces el supuesto contractualismo del TTP? ¿Hubo realmente tal cambio de posición teórica? Si lo hubo ¿se debió a una evolución intrínseca del pensamiento propio del autor? El contractualismo del TTP ¿puede ser entendido como una especial toma de posición política en torno al debate que asolaba a la República Holandesa de entonces? (Tal vez esta idea sea una "mala interpretación" del trabajo de E. Balibar) Frente a esta idea no deja de sorprenderme que a pesar de que el vulgo hubiera asesinado a su amigo y protector político Jan de Witt, el insistiera en radicalizar su posición a favor de la opción democrática.

Interrogantes todos a los cuales espero poder responder en futuras investigaciones. Tampoco descarto la posibilidad de que tales interrogantes sean irrelevantes para entender el pensamiento de Spinoza. Inquietud esta, que brota de las corrientes interpretativas encontradas –la llamada lectura continuista o sistemática y la lectura de ruptura o de las dos fundaciones de la ontología de Spinoza.

La desafección

Diego Fonti
(UNC)

*Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito*
J. L. Borges

¿Es el diálogo entre dos sujetos o entre dos filósofos en absoluto posible? ¿Se da acaso alguna situación en que dos voces se refieran a lo mismo aún en su acuerdo? Responder a estas preguntas me llevaría más allá de mis pretensiones, sin embargo las preguntas mismas establecen un marco de cuidado y provisoriedad para las respuestas aquí esbozadas. Estas respuestas aparentemente pecan esencialmente contra lo que ellas mismas proponen. Se muestran como una elaboración afectada, en un primer sentido de *afectada* (estudiada y forzada), impostura que sin embargo pretende superarse con la afección como hipérbole, contacto empírico en sentido radical capaz de superar toda elaboración y donación de sentido de la razón intencional. Entablo aquí una discusión de la que participo como tercero incluido. Tan sólo me encargo, en primera instancia, de formular las preguntas e intentar hilvanar las respuestas. Por un lado se encuentra Spinoza, cuyas palabras, al decir de Goethe, "dan el coraje para dedicar mi vida entera a la observación de las cosas que puedo alcanzar y cuya *essentia formalis* puedo hacerme una idea adecuada"¹. Con él aparece la relación política entre *conatus* y afección, pasiones y razón, amistad y comunidad, y, para cuyo planteo seguiré la elaboración de D. Tatián². Sin embargo, como excusa para mi crítica, me remitiré a algunas sugerencias del filósofo de la inadecuación, del *otro* sentido del infinito y la otra propuesta relacional con él, E. Levinas.

Para lidiar con Spinoza aparecen *prima facie* dos metodologías. Por un lado se puede intentar buscar la falla o la fisura, la contradicción al

¹ Cit. en Verra, V., "F. H. Jacobi, spinozismo e ateismo", *Filosofia* XIII, III, Torino, Luglio, 1962, p. 464.

² Tatián, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.

interior de su sistema. A pesar de encontrarse algunas contradicciones menores entre las propuestas de sus diversas obras, el modelo axiomático de raigambre cartesiana empleado concede una coherencia cuya hegemonía es difícil combatir incluso si se intenta atacarlo desde sus consecuencias o desde sus tácitos presupuestos. La segunda estrategia –corolario, no obstante, de la primera– es una crítica exterior, tomando simplemente otro punto de partida y contraponiendo los resultados. Sin embargo a estas críticas *ex intra* y *ex extra* puede sumarse una tercera. Es la poco caballeresca y subrepticia incorporación de términos análogos o ambiguos que permitan una transgresión al sentido original del planteo, haciendo lo que Rorty llama la “máxima” de la deconstrucción: “Encuentre algo que pueda hacerse aparecer como autocontradictorio, plantee que esa contradicción es el mensaje central del texto y agote los significados al respecto”³. De algún modo intentaré emplear las tres estrategias en sendos apartados.

Vale una última aclaración. El problema político y el problema de la amistad *en* política es acuciante para nuestra situación actual. La tradición greco-latina no desconocía la autarquía como ideal, sin embargo la inspiración aristotélica de la ley natural (tanto en el iusnaturalismo medieval, como en los iusnaturalismos modernos⁴) respecto a la cual el hombre es un siervo, admite una legalidad interna ante la cual el hombre es moralmente heterónomo. Es un mandato que llega de fuera al sujeto, el cual por cierto la ve como ajena (a menos que con una visión organicista se vea como parte del todo que es la naturaleza), y por ende debe generar virtudes, o hábitos naturales de vida, para la vida comunitaria. “Estas son las llamadas virtudes y esto permite entender por qué en la cultura mediterránea lo más importante ha sido el establecimiento de hábitos de vida buena, como la importancia que la amistad tiene en las relaciones interpersonales. El hombre mediterráneo tiene más sensibilidad para la amistad que para la justicia”⁵. En la *Ética a Nicómaco* no es la justicia sino la amistad lo más importante de la vida. Es una moralidad del mandato-obediencia en la cual la libertad se vivencia en

³ Rorty, R., “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 38.

⁴ Entre los que Spinoza mismo se ubica, cfr. Bobbio, N., “El modelo iusnaturalista” en *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

⁵ Gracia Gullén, D., “Pasado, presente y futuro de la ética” *Memorias del 2º Congreso de Bioética de América Latina y del Caribe*, FES, 2000.

la excepción a la norma. En cambio la cultura anglosajona ha elaborado una moral de lo correcto y lo incorrecto, del derecho y del deber, nociones que nacen de la autonomía, la autolegislación de los sujetos que son fuente de su propia moralidad por medio de un contrato. Así expuesta, la diferencia parece clara, sin embargo en los pensadores concretos las tradiciones parecen mezclarse. No obstante, sirve esta aclaración a nuestro propósito, ya que la amistad en la justicia y la política tiñe el juicio. Es el gran riesgo de las instituciones no consolidadas.

El trayecto que pretendo realizar comienza indagando el sentido del *conatus essendi*, sus posibilidades y límites para la ética y la política. Rescatando la posibilidad de *afección* trataré de remitirla a un sentido alternativo, a una *pasividad* que no se sacia con la adecuación de una idea de razón. Por fin, en cuanto a la amistad, pretendo mostrar que no es de ella que trata la política. Como idea regulativa vale incluso como superadora de la política, como pre-política o post-política, pero nunca como im-política en el sentido de refugio de la política misma. La política tiene que ver con lo público, y con el poder para ordenar lo público. No es ella originaria, sino una afección y una responsabilidad inicial que puede convertirse en la desafección, el puro don de la amistad. La política debe venir después, como poder que da respuesta al mal que los hombres padecen. Nada más lejos de la amistad que el poder. Nuestra común compañía hoy lo demuestra. Da la prueba que no pertenece a la amistad la impostura, sino la desafección (al menos en el sentido pleno y no utilitarista de amistad), el placer de estar por estar, sin poder.

Conatus y afección

Una primera crítica a Spinoza podría ser de corte metafísico, a partir de sus nociones de naturaleza, sustancia y causalidad. Una postura esencialista parece difícil de sostener después de las filosofías relacionales que caracterizaron al s. XX. Sin embargo aún en ese nivel relacional es posible una discusión tomando en cuenta la noción de composición de potencias spinozista. Por ende es preciso comenzar por la potencia y el impulso a perseverar en el ser, a expandir esa potencia.

Para Victor Delbos el *conatus* spinozista es la generalización metafísica del moderno principio de inercia. Es una noción verdaderamente sugerente para pensar contraponiéndola a la nueva física post-relativis-

ta, en la "curvatura del espacio" intersubjetivo⁶. En Spinoza la ley del *conatus* expresa la identificación de "esencia" y "potencia", ley que intenta elaborar la identidad tanto de los sujetos como de la composición política e incluso de la mecánica misma. Esta uniformidad ambigua es compleja, puesto que por una parte, aplicada como principio psicológico y práctico a los individuos, parece ser el modelo de la individualidad, y por otra es un principio uniforme, trans-individual, al modo del intelecto agente aristotélico. Pero volviendo al *conatus*, este es "el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser", el cual "no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma" (*Ética* I, 7). De hecho, este deseo de perseverancia es lo más inherente al sujeto, y la comunidad es pensada en función al incremento de esa *vis existendi* individual por medio de la vida de la razón. La comunidad es el medio para un fin: la perseverancia individual en el ser. Así la liberación, progresiva composición de fuerzas y respuesta a lo que sirve y es de utilidad al sujeto, es "un proceso del *conatus* mediante el cual su capacidad de afectar y ser afectado se determina principalmente por ideas adecuadas, de las que se derivan afectos activos que se explican por sí mismos, esto es, que no son el efecto de una causa ignota e inaccesible a la imaginación, sino: o bien el efecto de una causa exterior comprendida en cuanto tal", "o bien, cuando los afectos se explican por nuestra sola actividad"⁷. Es una metafísica en la cual el poder es visto como punto de partida y telos.

La *razón afectiva* spinozista pretende articular la mutua afección de potencias como modelo ético. Partimos de un impulso poderoso e intentamos concordar. A diferencia de Hobbes, Spinoza no busca eliminar el conflicto, pero sí tender a la concordancia; concordancia que Hobbes mismo admiraba en las matemáticas, campo tan distinto de las discordias teológicas, opinión que Spinoza mismo adopta. En suma, ambos pretenden, asumida una premisa referente al poder, "demostrar con argumentos ciertos e indestructibles, o sea de deducir de la condición misma de la naturaleza humana, los principios que armonizan perfectamente con la práctica". Para ello ha de "proceder en esta investigación científica con la misma libertad de espíritu con la que acostumbramos

⁶ Moreno Márquez, C., "The curvature of intersubjective space: sociality and responsibility in the thought of Emmanuel Levinas", *Analecta Husserliana*, (A. T. Tymieniecka, ed. 1987 Reidel Publishing Company) Vol XXII.

⁷ Tatián, D., "Spinoza, impolítico y político", *Nombres*, Córdoba, IX, 13-14, septiembre de 1999, p. 165.

aplicarnos a las matemáticas" (*Tratado político* I, 4). Se trata de estar afectado por el poder en la concordancia de la razón, y no por las meras pasiones. ¿Es este el sentido de la ética? ¿Qué sucede con los im-potentes de cada sociedad, los que carecen de voz? Por supuesto, la metafísica spinozista nos da las respuestas. Pero sinceramente, preguntémonos: ¿Qué sucede con ellos?

Si se partiese no de la interioridad afectada del poder, la profundización en el ser (*inter-esse-ment*, diría Levinas), sino de la "experiencia" de la exterioridad, ¿qué sentidos aparecerían? Es interesante notar aquí dos cosas: el sentido de *infinito* y el sentido de *afección* en Spinoza y en Levinas. Dios, o la naturaleza, es para Spinoza a la vez autogenético (*causa sui*), y definible de modo genético (ya que en el *Tratado de la reforma del entendimiento* la definición auténtica expresa la causa eficiente de lo definido), correcto y adecuado, constanding Dios de atributos constituyentes. Uno de ellos debe ser la indeterminación y la infinitud, pues de otro modo sería determinado por algo externo. Así, definir a Dios sería no definirlo. Más allá de esta aporía, Spinoza resuelve que "El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios" (*Ética* II, 47). Esta esencia infinita está implicada en la idea de todo cuerpo o cosa, y su conocimiento puede ser adecuado y perfecto. La pregunta inmediata es si es así. ¿No es Dios, o para achicar el campo de la pregunta, no es cada sujeto esencialmente no-conceptualizable, presencia exterior que supera toda nivelación donante de sentido?

Para Levinas la alteridad es infinitud, y su huella es el deseo que el sujeto siente por el otro, deseo insaciable incluso en la presencia del otro. En Levinas hay un sentido radical del empirismo que supera la subsunción de datos bajo un concepto o una categoría. De Greef analiza la relación entre la afección empírica y la ética en Levinas. En un primer momento, Levinas aparecería como un pensador radicalmente alejado del empirismo, ya que a menudo afirma que hay una imposibilidad fuerte de manifestación y contacto con el infinito. Más aún, en la introducción a *Totalidad e Infinito* afirma que la relación con éste no se puede decir en términos de experiencia, ya que su infinidad desborda toda correlación. En un período posterior en su vida, Levinas aludirá a la "conciencia no intencional", a la pasividad de la pasividad, como elementos necesarios para esa correlación con lo no fenoménico del rostro del otro. Pero se da otro sentido de experiencia que desborda las categorías sujeto-objeto: "Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda

al pensamiento- la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia”⁸. La experiencia es la singularidad por excelencia de la sensación⁹. Es un desborde porque el infinito no puede pensarse en esa relación *ad intra* de la totalidad de la naturaleza, sino que “es la relación con una excedencia siempre exterior a la totalidad”¹⁰.

La afección no es la de una idea adecuada o la de un poder que entra en conflicto con el mío y me impulsa a concordar. “La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad”¹¹. Este lenguaje varía en *De otro modo que ser*, pero la posición se mantiene ya que la filosofía del poder no puede cuestionar al mismo. El rostro conduce a un sentido anterior a mi *Sinngebung*, y por ello es independiente de mi iniciativa y mi poder. Es una expresión, una mirada. “Esta mirada que suplica y exige –que sólo puede suplicar porque exige– privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar (como se ‘cuestionan las cosas al dar’), esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre”¹². Frente a esto no hay medida en la respuesta, en la responsabilidad. Luego sí, se elaboran medidas, límites, sobre todo con la aparición de los otros del otro. Luego sí viene la adecuación, la política, la organización incluso para la saciedad de esa hambre. Pero primero de todo está ahí esa hambre, no un compromiso libre y consciente, sino la pasividad de mi exposición vulnerable a esa proximidad, unicidad que se manifiesta en mi respuesta y, finalmente en mi reemplazo por él, substitución que desborda el *quid pro quo* de las potencias en su mutua utilidad¹³.

⁸ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 51.

⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰ *Ibid.*, p. 49. Sin dudas, siendo fieles a la hermenéutica que, como se verá luego, Levinas propone, es preciso comprender la epocalidad de las diversas metafísicas presentes en estos planteos. El “ser” (por llamarlo de algún modo) levinasiano se da como relacionalidad, no como una totalidad y una mismidad igualable con una conciencia representativa.

¹¹ *Ibid.*, p. 71.

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ Cfr. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 210 ss.

Pasiones y razón

Es erróneo creer que el racionalismo spinozista puede ser morigerado haciendo reiterada alusión a su visión de las pasiones. Para interpretar su axiomática deductiva, no basta reconocer que “Spinoza deduce la vida civil según un estricto realismo anti-intelectualista: no a partir de la razón sino de la pasionalidad humana; es decir a partir del derecho natural definido no por la razón –tal como la concibe Grocio siguiendo la tradición tomista, y, antes, aristotélica–, sino –en consonancia con Hobbes– por el deseo y el poder”¹⁴. Una lectura alternativa de la pasividad y la racionalidad puede ser dada desde otro punto de vista, no sólo teórico sino metodológico. Podemos comenzar por el último.

En un breve trabajo titulado “*L’arrière-plan de Spinoza*”, Levinas indaga la relación que Spinoza tuvo con el Talmud. Las críticas de Spinoza en el *Tratado teológico político*, amén de ser el punto de partida para los estudios escriturales histórico-críticos, carecen de toda referencia a lo que el judaísmo llamó “Ley oral”, e.d. las múltiples discusiones rabínicas sobre interpretaciones bíblicas, cuya recensión a menudo contradictoria de las explicaciones comenzó a consignarse por escrito a partir del s. VI. Spinoza no figura en la lista de los estudiantes del talmud en la escuela de Amsterdam, y la impresión de Levinas es que su contacto con esta obra no fue directo. La crítica que hace de los rabinos como fariseos apegados a la letra condice evidentemente con la afirmación según la cual estos “*plane delirant*” (TTP IX), “*fingunt*” (TTP II) cuando fuerzan explicaciones para salvar el texto. Es la obvia interpretación de un lógico que escucha una serie de “diálogos sin conclusión. Dialéctica abierta. Ella no se separa del estudio vivo del cual se vuelve tema; este estudio repercute y amplía el dinamismo enloquecedor del texto”¹⁵. Método homilético y hermenéutico que es ante todo una relación íntima con un texto, posibilidad exegética de sentido por el cual las letras de una época pueden tener sentido para otra, revelación y creación continua, polisemia exuberante y sentido que desfasa toda intencionalidad psicológica del escritor. Esta interpretación es más que la correcta percepción del significado, es una constitución de sentido. Si Spinoza viese esta “ontología” en permanente construcción no la reduciría,

¹⁴ Tatián, D., “Spinoza, impolítico y político”, p. 169.

¹⁵ Levinas, E., “*L’arrière plan de Spinoza*”, en *L’au-delà du verset*, Les Editions de Minuit, Paris, 1982, p. 202.

según Levinas, a la mala fe de los fariseos. Por cierto, no pertenece a las ideas adecuadas, cuya más profunda indagación llega a un estudio genético y no exegético del texto. Pretende Spinoza explorar la Biblia como cualquier otro texto con el modelo exploratorio de las ciencias naturales. Por ello sólo ve como *divino* en las Escrituras lo que concuerda con las consecuencias prácticas de su *Ética*, sin ver la producción de sentido, el profetismo del lector.

La genealogía metódica de Spinoza es deudora de una axiomática deductiva, sin embargo su contenido material no sólo responde a una serie de problemáticas epocales, sino que rescata dos grandes tradiciones éticas helenizantes y en ocasiones contradictorias. Por una parte toma del epicureísmo nociones relativas a las pasiones y su rol en la comunidad, noción francamente contradictoria con la abstención estoica heredera de la antigua *ataraxia*. Sin embargo, de los estoicos toma la concepción de las aflicciones como resultado del amor excesivo e irracional a algo sujeto a la mutación. Más allá de esto, estoicos y epicúreos concuerdan en una retirada, ante la decadencia de la política, a un ámbito íntimo, al círculo de amigos, tema que abordaré en el último segmento. En Spinoza la pasividad desborda toda dicotomía entre pasión y razón, y "presupone un modo de socialización basado en la pasionalidad humana"¹⁶. No se trata de eliminar las pasiones ya que copertenecen a la propia existencia del hombre de modo originario, al igual que su *conatus*, son un dado presupuesto por la ética, la cual sin embargo "consiste en reducir la pasividad tanto como sea posible para colmar de manera activa la capacidad de afección por la que se singularizan y definen los hombres; esto es, consiste en hacer que las ideas adecuadas —connaturales a la finitud, a la vida pasional— ocupen sólo una pequeña parte de nuestra *Mens*"¹⁷.

Si la pasión y la capacidad de mutua afección de las potencias es el punto de partida, se comprende que la potencia se defina por el conocimiento y la pasión por su carencia. Toda afección puede subsumirse bajo un concepto claro y distinto. Al modo de Freud, se abre la caja de Pandora para correr luego por detrás de las pasiones sueltas buscando atraparlas con la misma jaula de la razón. De algún modo las pasiones serían el punto de partida, tanto de un poder que cobra conciencia con el tercer género de conocimiento, que sale de lo finito y mutable para

¹⁶ Tatián, D., *La cautela del salvaje*, p. 25.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

acceder a la conciencia de lo inmutable, como de las aflicciones que nacen de las pasiones que no superan el ámbito de lo mutable. A pesar de ser un planteo que pretende favorecer ciertas afecciones, rechazando toda ética del sufrimiento y la postergación de la *laetitia*, el epicureísmo de Spinoza no disuena con su estoicismo, ya que ambas filosofías proponen un tipo de asceticismo¹⁸ al menos en lo tocante al control racional. Esta actitud responde a una concepción platonizante, al proyecto de anábasis y de una visión de las cosas que supera la temporalidad. Es cierto que no se escinden los mundos, ya que "el proyecto moral de los estoicos y de Epicuro tiende a absorber la escisión platónica en un monismo y un naturalismo donde el hombre es librado de toda trascendencia, donde la vida virtuosa coincide con la vida natural"¹⁹, que a primera vista parece una afirmación antiplatónica, pero que, vista la cosa de cerca, parece la deducción obvia de una naturaleza a la que es inherente la inmanencia, la pasión y el poder. "La moral no es una ruptura con la naturaleza, sino un recurso a la naturaleza, un recurso a la espontaneidad natural que sería a la vez virtuosa y feliz"²⁰. En ambas éticas el ascetismo aparece como un regreso a una naturaleza no-desnaturalizada por las pasiones que producen la tristeza y en última instancia la esclavitud de los hombres. Es verdad que para los estoicos la pasión es, por definición, una desmesura, una *hybris*, que pretende apropiarse de lo que no puede ser apropiado. Sólo con la calma de esta pasión puede el hombre alcanzar su naturaleza. Algo similar sucede con los deseos "irreales" que Lucrecio quiere evidenciar. La regulación de estas tendencias se da por el uso de la razón vigilante, un exorcismo que, paradójicamente, quiere poseer las pasiones discriminándolas racionalmente. Así también Spinoza rescata las pasiones y placeres que concuerdan con la potencia del hombre sabio, mediante su "uso" regido por el orden superior del conocimiento y su visión *sub specie aeternitatis*. De allí que sea

¹⁸ Cfr. Escoubas, E., "Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien", *Les études philosophiques*, XXII, 2, 1967, pp. 163-172.

¹⁹ *Ibid.*, p. 163.

²⁰ *Ibid.*, p. 165. Tanto para Epicteto "es la más importante regla de la vida: hacer lo que se sigue de la naturaleza" (Diálogos I, 26), como para Séneca "no alejarse de la naturaleza, conformarse a su ley y a su modelo, en esto reside la sabiduría" (*De la vida feliz*, 3), y Epicuro lo advierte: "Si no refieres oportunamente cada una de tus acciones al fin según naturaleza, sino que, previamente, te has inclinado hacia otra cosa, sea por rechazo de la primera o por anhelo de otra, tus actos no estarán de acuerdo con tus palabras" (*Máximas capitales* XXV).

perfectamente comprensible que estas éticas, al encontrar limitada la expansión de su potencia y su *laetitia* en situaciones históricas “deca-dentes” (ayer como hoy), en situaciones en que lo público ha dejado de ser el espacio de construcción de subjetividades libres, huyan a un intimismo, constatable desde los amigos del jardín epicúreo hasta los neospinozismos y las éticas del cuidado de sí.

¿Qué sucedería si el punto de partida fuese otro, no sólo en lo metodológico sino en la concepción misma del sujeto y su relación ética? ¿Qué sucedería si el tiempo y la finitud no fuesen escollos sino la misma posibilidad de una subjetividad asumida desde la relación con el otro? Según Deleuze, se constata en Spinoza que el estilo tiende en filosofía a tres polos: “el concepto (nuevas maneras de pensar), el percepto (nuevas maneras de ver y escuchar) y el afecto (nuevas maneras de experimentar)”²¹. Aún cuando Levinas no adoptaría exactamente esta categorización, también él adopta un sentido nuevo para “infinito”, un sentido nuevo para la “percepción” de la sensibilidad, y un nuevo sentido para la afección, que acaba en el des-intereramiento, la desafección. Si el sujeto no es un impulso irrefrenable a perseverar en su ser, si no es originariamente una libertad que busca perseverar y ampliar el campo de su poder, sino una respuesta, una responsabilidad ante una herencia recibida sin ninguna acción previa o compromiso de su parte, aparece un privilegio a la alteridad y una solicitud por lo que afecta antes de un autointerés. Por cierto, no son pocas las críticas que pueden hacerse a este planteo de Levinas, fundamentalmente su “incapacidad de sostener una acción política”²², pero cabe indagar hasta dónde puede llegar una ética no naturalista, una ética *contra-natura*, *contra-conatus*, *contra-vis existendi*.

Si la subjetividad es una “pasividad más pasiva que toda pasividad”,

²¹ Deleuze, G., “Carta a Réda Bensmaïda sobre Spinoza”, *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 260.

²² Wingenbach, E., “Liberating Responsibility: The Levinasian Ethic of Being and Time”, *International Philosophical Quarterly*, XXXVI, N. 1, 141, March 1996, p. 29. La tesis del autor sostiene que la obra de Heidegger puede complementar el problema de la acción política que no abandone la responsabilidad ética, leyendo con una inflexión levinasiana al *Mitsein*. De ese modo el sino (*Schicksal*) y el destino (*Geschick*) se podrían leer como una responsabilidad actualizada. Por cierto, se podría elaborar aquí una conexión elegante para iniciar otro debate respecto a las tesis de Tatián en *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, (Alción, Córdoba, 1997), pero ello significaría exceder el espacio que la amistad me ha franqueado.

su *pathos*, su afección primera es vivida como una vulnerabilidad²³. Kant mismo vio que el yo no es la especificación del concepto más general del alma (*Crítica de la Razón Pura* A 354), pues para que un sujeto piense en un sujeto ha de ponerse en su lugar: “si queremos representarnos un ser pensante, debemos situarnos en el lugar del mismo y, consiguientemente, sustituir por el propio sujeto el objeto que se pretendía considerar”. Aunque el trasfondo de esta afirmación sea la concepción racionalista de que ha de asignarse *a priori* la validez de las condiciones bajo las cuales yo pienso a todo lo pensante, manteniéndose el hiato entre sensibilidad y razón, la afirmación es sugerente en otro sentido. Shakespeare lo pone en boca de Shylock cuando afirma no ya una racionalidad común sino una sensibilidad común, una comunidad de los cuerpos, que no hace imposible la sustitución del uno por el otro. Esta pasividad antecede y desborda toda donación de sentido que pueda darse a la afección. La inadecuación del infinito de las primeras obras se ve bajo el signo de lo que Merleau Ponty sugiere de *Ideen II*: que la reducción trascendental deja entrever lo *irreductible*. A diferencia de ciertos realismos, irreductibilidad no significa una permanencia de lo que huye de la conciencia, sino una proveniencia que no responde a una intencionalidad. “En la sensibilidad, la relación entre el yo y el otro del mundo no sería asimilación del mundo por el acto constituyente, sino *expresión* de un interior en un exterior, vida como cultura: la verdad del saber equivaldría a un modo particular de la cultura”²⁴. Para Merleau Ponty, este acuerdo se establece en la carne, pero esta prioridad va en detrimento del otro que en cuanto otro no se dona a la representación, sino por una “proximidad al otro que, al negarse a la posesión, incumbe a mi responsabilidad, es decir que significa en toda la excelencia ética de la obligación hacia otro, en el temor por él y el amor”²⁵.

Esta pasión como *pathos* jamás a la altura de la praxis no huye de la razón. El error, según Levinas, es pensar que la razón puede autoconstituirse y constituir un mundo a su medida. La alusión a la cultura, nunca carente de críticas, es sin embargo la posibilidad de constituir un refugio donde el rostro del hombre pueda aparecer, donde se salga del anonimato del elemento o del ímpetu bestial²⁶. Levinas no trata demasiado

²³ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 59 ss.

²⁴ Levinas, E., “De la sensibilidad”, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987, p. 165.

²⁵ *Ibid.*, p. 171.

²⁶ Cfr. Levinas, E., “Qui joue le dernier”, en *L'au-delà du verset*, cit., pp. 71 ss.

el problema de la institución, pero cuando lo hace suena menos anarquista que lo habitual. A menudo la institución, la constitución de leyes igualitarias se asocia a Grecia o a Roma. La referencia es interesante porque alude, por un lado, a la necesidad de "Roma", la institución por antonomasia, para la venida del mesías, pero también a la caída de Persia, porque esta supone la ley de la pura violencia, de la animalidad, del "hombre lobo del hombre". "¿Cómo se impondría la ética al orden de la naturaleza indiferente y determinada, o arbitrariamente decidido por un Dios todopoderoso que se afirma en un *Sic volo, sic iubeo*?" Si la ética es algo a imponer, ¿cómo evitaría caer en el abismo inevitable en que cae todo aquel que quiere imponer la justicia, la inmoralidad (*summum ius, maxima iniuria*)?

La ética no niega la razón, sino que la antecede así como antecede la libertad. Al modo de un testamento, razón y ética pueden rechazar su heredad. Pero la experiencia de la inadecuación es lo que puede prevenir a toda estructuración racional del totalitarismo de la buena voluntad. En cambio si se piensa que la voluntad puede aspirar a la razón como razón que se busca, entramos al campo que "revela su verdadera esencia en Spinoza o en Hegel. A esta identificación de la voluntad y de la razón que apunta la última intención del idealismo, se opone toda la experiencia patética de la humanidad que el idealismo hegeliano o spinozista relegan a lo subjetivo o a lo imaginario"²⁷. En cambio, si se reconoce lo irreducible en la pasividad, "en el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón", "el paso a lo racional no es una suspensión de la individualidad precisamente porque es lenguaje, es decir, respuesta al ser que le habla en el rostro y que no tolera más que una respuesta personal, es decir, un acto ético"²⁸. Este espacio, no-lugar en el lenguaje es analizado en *De otro modo que ser* como la hiancia entre el decir y lo dicho, la mala conciencia de quien se debe al otro. La mala conciencia permite salir del ser, del propio impulso, *des-inter-esse-ment*, abandonar la impostura afectada y actuar. Esa desafección puede renovar la política, o la amistad, pero sin confundirlas.

Amistad y comunidad

La amistad excluye la política. Cuando entra la política en juego, entra en juego mucho más que la mera composición de libertades, libertades

²⁷ *Totalidad e infinito*, p. 231.

²⁸ *Ibid.*, p. 232.

que no son originarias, si se acepta una constitución original pasiva y heteronómica del sujeto, sino que anuncian las diversas respuestas posibles a la heteronomía primera. La política debe preservar la vida de los sujetos, y —digo esto a sabiendas del peligro paternalista que corren mis palabras— velar por la responsabilidad de la responsabilidad. El Talmud de Babilonia (Tratado Sota 37b) afirma que se trata de "la diferencia que hay entre la responsabilidad y la responsabilidad de la responsabilidad". La política habla de la igualdad y la justicia, y la forja de las condiciones para que tal igualdad se produzca, e.d. la hoy tan atacada biopolítica, la respuesta a la inmediata necesidad de preservación de los cuerpos para que pueda darse cualquier otro sentido de libertad, e incluso para que sea posible la entrega de la propia corporalidad en sustitución por la del otro. La amistad es una deuda jamás contraída, nunca contractual, inasumible, como toda relación con el otro. Más allá de reconocer los diversos tipos de amistad (nunca en estado puro, en la experiencia cotidiana) marcados por Aristóteles, la amistad como marco regulatorio excluye el poder sobre el amigo. Y no desconoce la tragedia cuando ese poder aparece.

MacBeth es una obra genial en varios sentidos. Ante todo invierte la problemática maquiavélica fines buenos-medios malos, en una justificación del uso de medios buenos para fines malos, de modo que la confusión instaurada por las brujas en la primera escena penetra toda la obra. *MacBeth* ya ha cometido el tiranicidio que le permitió ser rey, pero aún queda la profecía por la cual el hijo de su amigo Baquo le sucedería en el trono. Encuentra necesario deshacerse de ambos. Y su esquizofrenia llega a tal punto que afirma "Yo podría sin cargo de conciencia deshacerme de él, pero tiene amigos que también lo son míos, y no quiero perderlos" (Acto III, 1). Levinas afirma que la mirada del rostro que despierta esa relación que llamamos ética y que comanda no matar, también es la que orienta el golpe certero del asesino. Y la única forma de limpiar el crimen es obnubilar la mala conciencia con la costumbre: "Mi terror, nacido de la falta de costumbre, me quita el sueño" (III, 4). La tranquilidad del sueño huye cuando se ha constituido al sujeto desde un poder que siempre corre el riesgo de perderse. En esa situación es obvio que piense "Ya no puedo confiar en amigos, ni vivir de esperanzas" (V, III).

La filosofía ha significado para el hombre un primer despertar, la superación de las apariencias. Pero la ética es un despertar del despertar, el reconocimiento de la ambigüedad del rostro aún cuando este se

convierte en máscara. "Oculte, con traidora máscara, nuestro semblante lo que maquina el alma" (I, 4); "es preciso lavar nuestra honra en el río de la adulación, y convertir nuestros semblantes en hipócrita máscara" (II,2); "¿Quién adivina el alma por el semblante?" (I,1). La traición a ese rostro puede producir una "mala conciencia" en sentido levinasiano, el reconocimiento de mi tardanza habitual para responder al otro. Si el sujeto es receptividad del otro, si todo asesinato es fraticidio, es porque "yo debo una doble fidelidad", "Primero, por pariente y vasallo. Segundo, porque le doy hospitalidad" (I,7). La hospitalidad es esta extraña dialéctica entre la posesión de un lugar para recibir y la desposesión al entregarlo a quien llega, la receptividad absoluta y el derecho que la ordena y limita²⁹. Posesión y orden que responden a una demanda de justicia política, de derecho; y desposesión y absoluto que heredan el llamado de la primera relación intersubjetiva en la que el sujeto se constituyó como tal.

Esta respuesta primera, relación ética constitutiva de la subjetividad como tal no puede esperar la construcción de la amistad. Sin embargo hay que reconocer que la "Sociedad de Amigos" de Epicuro no tenía un fin religioso o social, ni estrictamente político, sino que expresa una relación ética de un comportamiento libre entre los hombres que se reconocen iguales, fundada en la aceptación de que "el placer del vientre es la fuente y raíz de todo bien en el mundo"³⁰. Sería interesante comparar aquí esta elaboración de la subjetividad con la primera que propone Levinas como salida del sujeto del "hay" anónimo por medio de la posesión de los alimentos, del gozo tanto en *El tiempo y el otro* como en *Totalidad e Infinito*. Pero volviendo a Epicuro en vistas de Spinoza, aquel reconoce como cada relación humana nace de la utilidad y de allí nacen justicia e injusticia. "Toda amistad es en sí misma deseable; pero ha tenido su origen en el provecho"³¹. Por ello, a pesar de que tomamos aquí una postura que radicaliza una respuesta a un Epicuro radical, este es más moderado: "No es un buen amigo ni el que busca la utilidad por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad"³². Lo útil es respecto a lo objetivo lo que el placer es en lo subjeti-

²⁹ Cfr. Derrida, J., *La hospitalidad*, Eds. de la Flor, Buenos Aires 2000, pp. 31; 56.

³⁰ Cit. en Diano, C., "Epicure: la philosophie du plaisir et la société des amis", *Les Etudes Philosophiques*, XXII, N. 2, 1967 p. 12.

³¹ Epicuro, *Exhortaciones* 23.

³² *Ibid.*, 39.

vo, principios ambos que permiten que se de el acuerdo. "Así lo útil, que en el plano objetivo de los bienes es el estadio del yo, se sublima a causa de ese mismo yo y muta en amor. Es un amor que, en el griego de Epicuro, tiene el nombre de *charis*, término que quiere decir a la vez "don", "gratitud", "alegría", "belleza", lo que resplandece como "la flor de la juventud" con la cual Aristóteles comparaba el placer"³³. ¿La amistad es útil? Quiero creer que no. No sólo respecto a la política, respuesta segunda a la llamada del otro, sino respecto a la inter-relación entre los amigos. La amistad es el campo de lo radicalmente inútil, del puro estar. En este sentido, así como Kant afirmaba que si se considera su perspectiva moral probablemente nada haya jamás actuado moralmente en el mundo, también la amistad como fin en sí parece una *avis rara*. Pero su rareza no nos impide reconocer su excelsitud, porque "todo lo excelso es tan difícil como raro".

Epicuro en su jardín reúne al grupo de sus discípulos y amigos, ampliando su círculo en una vida simple de ayuda mutua. En un mundo de violenta decadencia esta suerte de monasticismo protegía con sus murallas el embate externo. Se trata de la propuesta de Spinoza adaptada por Tatián: una sociedad común que "prepara la más libre forma de existencia humana, que llamamos aquí estado de comunidad"³⁴. Se trata de un lugar donde pueda darse la libre composición de fuerzas, pasiones y nociones comunes, de la afección mutua y los afectos. Por supuesto que, ante una situación como la contemporánea, esta visión es atractiva por dos motivos: atractiva en su *posibilidad* y atractiva en su *honestidad*. Ante todo es una ética factible, una ética de mínimos que no apela —a pesar de ser un tipo de racionalismo de nociones comunes— al minimalismo formalista sino comunitario. También es una ética de la amistad a la que es inherente la "honestidad"³⁵, palabra tan esgrimida contra las políticas actuales. Es un deseo de comunidad, de expansión, práctica de concordancia de los cuerpos y las ideas, custodiada por la cautela.

Pero la política habitualmente no alude a amigos. Al referir a la amistad como refugio último de la política a la luz de un conocimiento adecuado, cuyo principio rector es el esfuerzo por ser, es difícil ignorar las consecuencias posibles de la evidente descomposición de las potencias. En cuanto la *Ética* sea equiparable a la amistad, y esta a la política, pare-

³³ Diano, C., *cit.* p. 183.

³⁴ Tatián, D., *La cautela del salvaje*, p. 195.

³⁵ *Ibid.*, p. 202.

ce difícil encontrar una distancia que disocie ética de política permitiendo así encontrar las fisuras de la injusticia en esta última. Si se toma como principio la libertad del sujeto autárquico, es imposible reconocer que se trata de un naturalismo, una ontología de la libertad que, "como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el Estado y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del estado"³⁶. Spinoza y Tatián presentan una política extra-estatal, pero por el hecho de que el estado le ha retirado a la libertad ese espacio, no por el hecho de que el estado sea esencialmente secundario. La libertad debe plantearse como "invertida", relación *a posteriori*, indispensable pero secundaria, con algo que ella no puede abarcar, la presencia del otro. Ir contra el primado de la libertad no es abandonar su ideal, "no se está contra la libertad si se le busca una justificación". "Abordar al otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi dominio sobre las cosas"³⁷. Antes de la libertad hay una "exposición previa al consentimiento, más antigua que toda espontaneidad ingenua", por ello se trata de una "libertad finita"³⁸. De reconocerse tal finitud, tiene sentido el escepticismo que debe estar presente siempre que aparezca la racionalidad y las estructuras. "La filosofía occidental y el Estado, surgidos no obstante de la proximidad, refutan el escepticismo en un discurso absorbido en lo *dicho* y en el *ser*, en la ontología"³⁹. El estado y la libertad corren siempre el riesgo de olvidar la *proximidad* de su origen, la afección originaria del otro, y desafectarse volviéndose mecanismos ciegos.

Esta respuesta levinasiana no carece de problemas. A pesar de recuperar el rol de estado⁴⁰ parece difícil componer tales afirmaciones con su anarquismo primero. A veces parece más útil para nuestras decisiones el universalismo kantiano y la búsqueda hegeliana de mediatizaciones institucionales. Tampoco carece de problemas su noción de "elección". A pesar de todo vale como *cura sui*, cuidado atento del sujeto que no pretende hacer de su vida un despliegue narcisista de su poder. Del sujeto obsesionado por dar una respuesta a la obsesiva proximidad del otro que padece en su cuerpo el rigor de la vida. Es legítimo que este sujeto

³⁶ *Totalidad e Infinito*, p. 70.

³⁷ *Ibid.*, p. 306.

³⁸ *De otro modo que ser*, p. 193.

³⁹ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁰ Cfr. Levinas, E., "L'Etat de Cesar et l'Etat de David", en *L'au-delà du verset*, cit., pp. 209 ss.

cree instituciones. No sólo para evitar la locura, sino también porque entra en juego el tercero, aquel que simboliza la sociedad y desborda la relación cara a cara, exigiendo igualdad, organización, justicia. De entrada estoy en contacto con el prójimo que no necesariamente es mi amigo (¿no es el tiempo y el conocimiento condición *sine qua non* de la amistad?), y debo construir mediatizaciones que no privilegien sino a los más desvalidos, mediatizaciones ciegas a la amistad. Luego vendrá la amistad, como fin en sí.

A pesar de las diferencias expuestas, no toda relación ha de ser descartada de antemano. La visión de la carne y el dolor según Epicuro, a pesar de ser de algún modo reductiva, permite entender la "terapéutica" epicúrea y por qué "las mayores obras de caridad, de esa caridad que los romanos llamaban *caritas generis humani* y los griegos *philantropia* son aquellas que tienen por objeto la carne"⁴¹. Aún cuando deba ser purificada el alma del deseo y el temor (lo que según C. Diano muestra que "teniendo en cuenta todo esto, el epicúreo está obligado a vivir como un estoico"), fundamentalmente el temor referente a la propia mortalidad, ese deseo y temor pueden transformarse en una fuerza activa, cinética⁴², para preservar la vida del otro cuando se lo desea y se teme por su finitud. De allí que pueda darse entre ambas perspectivas un contacto, bajo la condición de aceptar una ética de la insatisfacción. "Quiero decir —afirma Levinas— que una vida verdaderamente humana no puede permanecer satisfecha en su igualdad con el ser, vida de quietud, que debe desembriagarse pues el ser no es jamás —contrariamente a lo que afirman tantas tradiciones tranquilizadoras— su propia razón de ser, que el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido"⁴³.

Hoy la vida privada ha desaparecido, haciendo imposible el intimismo del pequeño grupo. Es sorprendente observar cómo en los momentos de mayor "democratización" y "publicidad" en la historia de la humanidad aparecen exactamente grupos que se consideran portadores de un saber especial. Quizás la clave esté en que estos momentos de apertura dejaban insatisfechas necesidades humanas fundamentales. Órficos, gnósti-

⁴¹ Diano, C., *cit.*, p. 178.

⁴² Para Epicuro hay que distinguir dos formas de placer: placer en reposo o *katatematico*, que se da en el placer del equilibrio o *eutatheia*, y el placer cinético o en movimiento "favorable" (*prosenés*) y "conforme" (*oikeía*) a la naturaleza.

⁴³ Levinas, E., *Ethique et Infini*, Fayard, Paris, 1982, p. 121.

cos, masones, *new age*, crecieron en épocas que requerían de posicionamientos claros, optando por la retirada. En una época que las posiciones fuertes no logran convencer, parece adoptar un nuevo sentido el "profetismo" del sujeto propuesto por Levinas.

Entre amigos no puede haber la postura afectada, sino la afección de lo que afecta al otro. Es posible que la ambigüedad y la polisemia de las palabras sean la misma posibilidad del diálogo. Quizás Tatián tenga razón, y este sea nuestro refugio. Y quizás yo tenga razón, porque esto no es política.

La virtud de los impíos

Hacia una interpretación materialista del sistema de la Sustancia

Mariano Pérez Carrasco
(UBA/CIF)

A. Introducción

En esta ponencia pretendo trabajar el problema del mal, y las múltiples consecuencias que se desprenden de la posición que Spinoza sostiene al respecto, con el propósito de exponer la relación de subordinación en que se encuentra la reflexión moral respecto de la física y la metafísica.

La razón de esta elección no obedece a causas de índole personal, sino que es el mismo Spinoza quien afirma que la ética y la moral deben tratarse exclusivamente desde un punto de vista científico. Este punto de vista conduce a la negación de la autonomía de la ética, que se ve enlazada con la teoría física.

Spinoza analiza el problema del mal en la *Ética* (especialmente en las Partes III y IV), donde establece los fundamentos de los cuales se deriva su posición, es decir, la relación de la noción de mal con los encuentros de los cuerpos. Con más detalle desarrolla el problema del mal, desde un punto de vista que podríamos llamar más específicamente ético, en las ocho cartas que intercambia con Blijenbergh entre diciembre de 1664 y junio de 1665. En ellas Spinoza considera el problema del mal en sí mismo "y arriesga análisis y fórmulas que no tienen equivalente en sus otros escritos"¹. Pero hacer una referencia a ellas, desarrollando aunque sea superficialmente esa discusión, excedería los límites de este trabajo.

B. Relación de la metafísica y la física con el problema del mal

La necesidad de exponer, en un primer lugar, la física y la metafísica, la expresa el mismo Spinoza, en la Carta XXVII a Blijengergh: "La *Ética*, como todos saben, debe fundarse en la metafísica y en la física"². Siguiendo ese orden, desarrollo brevemente los fundamentos sobre los cuales se desarrolla la discusión del problema del mal.

¹ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.

² Spinoza, *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

Lo primero que es necesario consignar es que, propiamente, sólo puede decirse que existe la Sustancia. En ella pueden concebirse infinitos atributos, de los cuales al hombre sólo le es dado conocer dos: la Extensión y el Pensamiento, que son, como todo atributo, infinitos y eternos. Lo que comúnmente se entiende por "mundo", es concebido según una jerarquía determinada de modos.

Esta jerarquía Spinoza la ofrece, con cierto detalle, hacia el final de la epístola LXIV a Schuller³. Allí, distribuye los modos en dos sistemas, que se corresponden a los atributos Extensión y Pensamiento, y los clasifica en modos infinitos y finitos, dividiendo los infinitos en mediatos e inmediatos. En la Extensión, el modo infinito inmediato es el *movimiento y el reposo*, el mediatos es la *faz de todo el universo*, los modos finitos, por último, son los cuerpos. En el atributo Pensamiento, el modo infinito inmediato es el *entendimiento absolutamente infinito*, el modo finito son las *ideas particulares* (incluso las falsas y los afectos). En la carta citada, Spinoza deja sin completar el modo infinito mediatos de este atributo⁴, lo cual, de todas formas, no es de importancia para nuestro problema.

Cada uno de estos modos (los que nos interesan, y a los que nos referiremos exclusivamente de aquí en adelante son los que corresponden a la Extensión, que, puesto que existe un paralelismo con el atributo Pensamiento, lo que ocurra en uno acaecerá en el otro) son la expresión de un atributo, y se clasifican de la siguiente manera: a) modo infinito inmediato: expresión del atributo en su naturaleza absoluta; b) modo infinito mediatos: expresión del atributo en tanto modificado; c) modo finito existente: expresión del atributo de una *cierta y determinada* manera.

Los modos infinitos pueden ser considerados en tanto expresión eterna de esencias de modos, o en tanto subsumen partes extensivas temporalmente. Para el problema que aquí nos interesa, es relevante este último punto de vista, que determina las condiciones bajo las que los modos pasan a la existencia. La forma de un individuo existente es una determinada relación efectuada, es decir, una subsunción de partes extensivas bajo una determinada relación. Asimismo, toda relación se compone con otras relaciones, formando una tercera relación, proceso que se sigue al infinito, y da como resultado la concepción del universo como un único individuo, cuya definición es la proporción total de movimiento y reposo, y que comprende el conjunto de todos los conjuntos bajo todas sus

³ Spinoza, *op. cit.*, p. 221.

⁴ Cfr. la nota 15 de la traducción de Vidal Peña de la *Ética*, Madrid, Alianza, 1999.

relaciones. Así es que el perpetuo cambio de la *facies totius universi* encuentra su mismidad en la infinitud del cambio, que no cambia⁵; en otras palabras, la variabilidad del mundo tiene su constancia, precisamente, en que es invariable en su variabilidad, y, su identidad, en su diferencia⁶.

Para poder comprender el origen de la noción spinoziana de mal, es necesario, ante todo, entender cómo se componen las relaciones entre las partes.

La composición de las relaciones se realiza según leyes específicas contenidas en el modo infinito mediatos (la faz de todo el universo); son leyes tanto de composición como de descomposición, puesto que, como analizaremos en seguida, toda descomposición es tal sólo desde el punto de vista del modo finito, pero, *sub specie aeternitatis*, no hay tal cosa, sino un incesante proceso de composiciones sucesivas, donde la destrucción se identifica *inmediatamente* con la generación de una nueva relación. Considerando el orden de relaciones en sí mismo, todo es composición. Pero sucede que los cuerpos se encuentran con relaciones que no se componen con la propia. En este encuentro, un cuerpo puede ver descompuesta su relación, cuyas partes pasan a estar subsumidas en una nueva, junto con las del otro cuerpo. La descomposición sólo es tal para la relación que ya no subsume partes extensivas, pero, considerando el conjunto de conjuntos de relaciones, ha acaecido una subsunción nueva; ha habido, por lo tanto, composición.

Los cuerpos se encuentran —y al encontrarse modifican sus composiciones— de distintas maneras. Pueden distinguirse, básicamente, dos tipos de composición. Un cuerpo puede encontrarse con otros que se compongan —es decir, que posean una cierta armonía— consigo mismo, y, de ese modo, lo potencien, le den más fuerza para perseverar en su ser, es decir, potencien su *conatus*⁷. Ahora bien, esta conveniencia de un cuerpo con

⁵ "La faz de todo el universo, aunque varíe de infinitos modos, permanece siempre la misma", Spinoza, *op. cit.*, Epístola LXIV.

⁶ Esta última frase, propiamente, va contra el pensamiento de Spinoza. En E, IV, 32, esc. afirma que "las cosas que concuerdan sólo en algo negativo, es decir, en algo que no tienen, no concuerdan realmente en nada". Sin embargo, creo que esto se refiere a los modos infinitos, pero entiendo que no se puede aplicar a la *facies totius universi*, que no es un particular, sino la suma de todos los particulares, y es, por definición, infinita.

⁷ El *conatus* es la tendencia de cada cosa a perseverar indefinidamente en su ser. Esto se aplica tanto a los seres humanos como a los animales y las demás cosas. Es,

mi naturaleza es *pasiva*, puesto que se explica por el cuerpo exterior que me afecta. Por lo tanto, la idea de una afección de este tipo, es un sentimiento pasivo, un sentimiento que es *dicha* (*titillatio*), puesto que el cuerpo que me afecta se conviene con el mío, y, por esa razón, digo que es bueno; es decir, digo que *es bueno porque me es útil*—y la utilidad se define, gracias a la noción de *conatus*, en términos puramente físicos, que permiten la elucidación científica y desapasionada, indiferente a los prejuicios de sentido común propios de la reflexión teológica o moral⁸.

Pero, puesto que este tipo de dicha es una pasión —es decir, es un sentimiento pasivo, del cual somos causa inadecuada—, aunque produzca un crecimiento de nuestra potencia de actuar, nunca llega a ser activo: toda pasión implica una separación de nuestra potencia de actuar, y, por eso, “mientras nuestro poder de ser afectado esté colmado de pasiones, estamos separados de aquello que podemos”⁹.

Pasemos ahora al segundo tipo de encuentro: es aquel en el que la relación del cuerpo que se encuentra con el propio no se compone con la relación del propio cuerpo. Dado que no hay conveniencia, ese cuerpo es considerado malo para mi naturaleza. Esto es así porque produce un sentimiento pasivo de tristeza, que viene definido, al contrario que en el sentimiento de dicha, como la disminución de la propia potencia de actuar. Esta incompatibilidad entre las relaciones puede ser tal que destruya a una de ellas.

Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que los encuentros de los cuerpos existentes se dan poco a poco, paulatinamente, y no están definidos solamente por sus relaciones globales. Por esa razón puede darse que un cuerpo cuya potencia sea menor que la de otro cuerpo con el que se encuentra, destruya a este último, puesto que, tal vez, la *parte* que se encuentra con la *parte* del otro cuerpo, sea lo suficientemente fuerte como para destruirlo, y eso puede bastar para destruir la relación entera.

sin lugar a dudas, si no el principal concepto de Spinoza, uno de los centrales de su sistema, y uno de los más polémicos y característicos.

Al tratar, *infra*, el concepto spinoziano de virtud volveremos sobre el conato.

⁸ Vale la pena notar que ya en este punto se pone de relieve la relatividad de los conceptos “bueno” y “malo”, que son todo lo que quedará de la noción de “bien” y “mal”. Dado que las nociones de bueno y malo son, según lo dicho, meramente subjetivas, es que la congruibilidad de las mismas depende de la afección de dicha o tristeza que sienta el sujeto, y es independiente (aclararemos este punto *infra*) de una evaluación objetiva.

⁹ Deleuze, *op. cit.*, p. 231.

Dicho de otro modo: no hay lucha entre esencias, sino solamente entre modos existentes, y, aunque la esencia de un cuerpo sea más potente que la de otro cuerpo puede darse que este último destruya al otro en virtud de que no es la esencia la que se encuentra en lucha, sino los cuerpos poco a poco, es decir, parte por parte, y son éstas las que, al verse destruidas por otras partes, pueden, eventualmente, llegar a destruir al cuerpo entero, es decir, deshacer la relación toda.

Esto último es de capital importancia: entiendo que no puede desprenderse de las palabras de Spinoza una ética del más fuerte, ya que lo que es más potente “en absoluto” son las esencias, que no luchan entre sí, mientras que lo que se encuentran son los cuerpos existentes, que, dado que lo hacen “poco a poco”, pueden ser destruidos aun poseyendo una esencia más potente que la de la relación que los destruye y subsume en sí sus partes.

¿Pero cómo es que sabemos que un cuerpo no se compone con el propio? Con las relaciones de descomposición ocurre lo mismo que con las relaciones de composición: el conocimiento de la incompatibilidad de un cuerpo con el mío, se da por medio de un sentimiento de tristeza, así como la compatibilidad era conocida mediante el sentimiento de alegría. Aquello que nos afecta de modo tal que nos produce tristeza lo consideramos malo, y buscamos, por todos los medios, apartarlo, puesto que disminuye nuestro *conatus*.

Podría preguntarse si hay necesidad de que nos apartemos siempre de lo que nos produce tristeza. Para responder a esto, hay que tener en cuenta que en el sistema de Spinoza el hombre no posee libre voluntad. Todo lo que hace está determinado por la necesidad de las leyes que rigen la Sustancia. Justamente esta legalidad de la Naturaleza es la base sobre la cual Spinoza puede sostener la premisa de que aun al hombre hay que conocerlo científicamente, como a una cosa más dentro de las relaciones en que se halla inscripto en su entorno. Por eso, no puede siquiera plantearse la hipótesis de que al hombre le sea dado decidir libremente acerca de si desea o no alejarse de lo que le produce tristeza: el hombre está determinado a ello, como, por lo demás, cualquier cosa está determinada, por su *conatus*, a perseverar indefinidamente en su ser.

La tristeza —producto de los malos encuentros— determina negativamente, tanto como la dicha lo hace positivamente, y aunque sólo sea producida por el recuerdo, nuestro *conatus*. Y dado que la libertad es sólo una ilusión de los modos finitos que son concientes de sus actos, pero no de las causas de los mismos, los hombres están determinados a

hacer todo lo posible para alejar de sí la tristeza y el sentimiento que es su causa. Buscamos la destrucción del objeto cuya relación no se compone con la nuestra, y esa destrucción es, en realidad, una composición de una nueva relación que se componga con la nuestra, y que, de ese modo, nos afecte de dicha. Aunque esta dicha es, siempre y al mismo tiempo, acompañada de tristeza, puesto que la destrucción de un cuerpo, si es semejante al nuestro, nos causa, indefectiblemente, tristeza; así, la dicha producida por la destrucción del objeto odiado se ve empañada siempre por la tristeza que produce su destrucción.

Puede objetarse a esto que el hombre es capaz de decidir, por propia voluntad, su propia destrucción.

Para Spinoza esto es, solamente, un caso extremo de incompatibilidad de relaciones. Es la incompatibilidad de un modo existente consigo mismo, la que conduce, en última instancia, al suicidio¹⁰. Spinoza afirma que los hombres, sometidos a sentimientos que superan en mucho la potencia humana, suelen verse arrastrados por fuerzas que los superan, y son, por esa razón, contrarios unos a otros¹¹. Son, según imagen de Spinoza, como las olas de océano que son balanceadas, y que no son dueñas de sus destinos. Un hombre puede verse arrastrado de tal modo que se vuelva contrario a sí mismo; puede adquirir una naturaleza contraria a la primera y que lo determine a suprimir la primera. Adviene, cuando esto sucede, el suicidio.

Pero es importante destacar que no ha habido decisión de parte del hombre. Sobre él han actuado causas exteriores ocultas que dispusieron su imaginación y afectaron su cuerpo "de tal modo que este se revistiese de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía", y cuya idea no puede darse en el alma. "Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo"¹².

En la idea de suicidio Spinoza ve como subyacente, una interioridad hipostasiada, que él se esfuerza en negar, demostrando que al suicida lo impelen causas exteriores, que disponen su cuerpo de cierto modo. Si el hombre pudiera quitarse voluntariamente la existencia, sería sustancia, es decir, *causa sui*, lo cual no sólo sería incoherente dentro del sistema, sino que, como la *creatio ex nihilo*, sería un sinsentido.

¹⁰ Cfr. *Ética*, IV, 20, esc.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, IV, 37, esc. 2.

¹² *Ibid.*, IV, 20, esc.

Además, hablar de "voluntad" humana, lo único que demuestra es la ignorancia de quien habla. Al hablar de ese modo no se especifican las causas de las disposiciones de una persona, sino que, por el contrario, lo que se hace es negar esas causas. Atribuir al hombre intencionalidad es solamente una confesión de ignorancia porque (y considero que este argumento es aún válido en nuestro tiempo) "Nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo *en virtud de las solas leyes de su naturaleza*, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones". Este Escolio es un programa de investigación científica, en el cual se basa la exigencia de tratar todos los problemas relativos al hombre, considerándolo como parte de un sistema que lo determina, y no como si fuera causa libre.

Volviendo al tema de los encuentros, parece difícil no llegar a la conclusión de que, dada la enorme cantidad de factores externos que intervienen en ellos, suelen ser malos encuentros, que disminuyen la potencia de actuar del hombre. Se concatenan hartos más seguidos las tristezas y los odios, y sólo unas pocas dichas alcanzan a disminuir esa presión negativa ejercida sobre nuestra potencia de actuar. En las raras ocasiones en que tenemos un buen encuentro, la dicha es apenas un cosquilleo, una *titillatio*. Pero el hecho de que los buenos encuentros sean hartos escasos no debe sorprendernos, puesto que, de acuerdo con la doctrina de Spinoza, la naturaleza no está hecha para la utilidad del hombre, sino que el hombre es quien pertenece a un orden al cual está sometido y que no puede modificar.

Hasta aquí hemos desarrollado los argumentos por los cuales Spinoza sostiene que lo que llamamos mal no es otra cosa que la disminución de nuestra potencia de actuar, causada por la descomposición de una relación. Las cosas no son malas, entonces, en sí mismas, sino cuando son concebidas desde el punto de vista de la relación que se descompone, o desde el punto de vista del modo cuya potencia disminuye. Como hemos visto, el desarrollo del problema es, en un primer momento, llevado a cabo desde el punto de vista de la metafísica y la física.

El resultado al que se llega es, como ya se ha dicho, que la disminución de nuestra potencia de actuar es un mal porque "erosiona" la rela-

ción que nos constituye; hecha esta reducción, queda que solamente es un mal aquello que descompone la relación de un modo finito.

Así, Spinoza llega a una afirmación que ha hecho larga escuela hasta nuestros días: *La naturaleza es indiferente a cuestiones morales*; en ella, por consiguiente, no hay ni se puede hablar, en sentido propio, de mal. El mal sólo tiene existencia para el modo particular existente. De aquí se deriva que *el mal*, en tanto mal, no existe. Sólo existe *lo bueno y lo malo*, que es, propiamente, aquello que es *útil o perjudicial* para el modo finito existente. Es el hombre, entonces, quien establece la medida de lo malo, y la establece en relación consigo mismo, es decir, en virtud de la utilidad para sí de aquello de lo cual predique la bondad o la maldad.

C. Breve reseña histórica sobre el problema del mal

Antes de desarrollar las conclusiones sobre los puntos específicos de la concepción spinoziana del mal tratados en este trabajo, cabe esbozar, en breves trazos, la tradición de interpretación de ese problema en la que, según mi opinión, si bien con fuertes rasgos característicos, Spinoza se inscribe.

Pueden distinguirse dos interpretaciones fundamentales del problema del mal: 1) una noción metafísica del mal según la cual éste es no-ser; 2) una noción subjetivista según la cual es el objeto de un apetito negativo (una noción, según Tomás, *S. Th.*, II, 1, q. 8, a. 1).

La primera interpretación corresponde, eminentemente, a los estoicos y los neoplatónicos. Por ejemplo, Crisipo consideraba que los males no son tales, puesto que son necesarios al orden y a la economía del universo. Por eso los estoicos consideraron que todo lo existente era bueno, y redujeron el mal al no-ser. Plotino expresa un punto de vista similar en la primera *Enéada*, aunque levemente diferente, puesto que identifica el mal con la materia, que no tiene siquiera el ser que le haría participar del bien.

La negación del mal es común también en la filosofía cristiana. Clemente, Orígenes, Agustín y Boecio suscriben esta tesis. Y es muy probable que Spinoza haya leído una versión de la misma en la escolástica judía, especialmente en Maimónides.

En la segunda interpretación del mal, inscripta dentro de la llamada "teoría subjetivista del bien", pueden incluirse a Locke, Hobbes, Kant y, también (aunque, tal vez, con ciertas reservas que serán tratadas *infra*),

Spinoza. La influencia de Hobbes sobre Spinoza es enorme y puede compararse solamente con la ejercida por Descartes¹³.

Considero de utilidad hacer en este punto un breve excursus y citar un pasaje de Hobbes que es altamente significativo, y que, seguramente, no pasó desapercibido a Spinoza: "*But whatsoever is the object of any man's appetite or desire; that is it, which he for his part calleth good: and the object of his hate, and aversion, evil; and of his contempt, vile and inconsiderable. For these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good or evil, to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man*"¹⁴.

Podemos comparar este texto con *Ética* III, 9, esc.: "nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos". Así pues, la estimación del "bien" nace del deseo del objeto, deseo que puede ser irracional, y aun contrario a nuestra naturaleza¹⁵, es decir, a la preservación de la misma.

Asimismo, el Prefacio a *Ética*, IV, coincide con la cita de Hobbes: "Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas —consideradas éstas en sí mismas—, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí".

En estos dos textos se manifiesta la gran influencia que ha ejercido Hobbes sobre Spinoza, y queda dicho lo esencial sobre la posición de éste sobre la noción de mal. Entiendo que la diferencia fundamental es el desarrollo considerable que Spinoza hace de esa tesis, desarrollo que en Hobbes no se encuentra.

¹³ Cf. Hampshire, S., *Spinoza* (especialmente, cap. 3), Madrid, Alianza, 1998.

¹⁴ Hobbes, Th., *Leviathan*, London, Oxford University Press, 1998, Ch. VI, 7, p. 35.

¹⁵ Con esto no quiero decir, desde ya, ni que el hombre tiene una libre voluntad, ni que se derive de su naturaleza la negación de la misma, lo cual es imposible, porque la esencia del hombre es, justamente, su deseo de perseverar en su ser, de lo cual hemos hablado *supra*. Simplemente me refiero a que ciertos placeres, que son considerados buenos, pueden tener exceso, y, por lo tanto, causar daño.

Conclusiones

Como he procurado demostrar en el desarrollo del presente trabajo, que la ética se base en la física, no es un dato que pueda soslayarse. En esto, justamente, podría sostenerse una interpretación materialista de la doctrina de Spinoza.

He buscado exponer con cierto detalle por qué razones, y de qué modo, es que nociones centrales de la ética, que suelen ser fundamentadas acudiendo a recursos de especulación filosófica, a determinaciones de índole históricas o ideológicas, en Spinoza, por el contrario, son elididas del campo del pensamiento teórico-científico y relegadas a la categoría, ciertamente poco estimable, de supersticiones¹⁶.

Alguien podría objetar que, si lo que se busca es probar que Spinoza hace un llamado a tratar los problemas morales desde un punto de vista científico, y entiende por éste una reducción de la moral a la física, en la que niega cualquier legitimidad a la ética entendida como ciencia filosófica, en realidad, Spinoza fracasa, puesto que, a su vez, reduce la física a la metafísica y, por cierto, toda su teoría física tiene asiento en su sistema metafísico que, desde ya, para quienes esto objetaran, no sería científico.

Para responder a esto, considero que hay que dar por sentado, y debe ser tomado como una petición de principio, que no hay teoría, no hay pensamiento sin metafísica, y que incluso los conceptos con los que se mueve, verbigracia, la física contemporánea, tales como quarks, *splitn*, *black holes*, neutrinos, etc. (sin mencionar conceptos tales como "energía", "fuerza", "masa", etc., analizados con agudeza admirable por Hume), son conceptos de orden estrictamente metafísico. De modo que la cientificidad de una teoría no se puede medir en virtud de si sus términos centrales son o no metafísicos.

Dicho esto, y aceptado que es posible basar en el subordinación de la moral a la física una interpretación materialista de Spinoza, es dado plantear dos puntos cardinales que con esto se relacionan.

Si lo tratado en esta monografía es correcto, entonces puede afirmarse que Spinoza está en la línea del pensamiento amoralista. Este pensamiento (que tuvo su apogeo en la Francia prerrevolucionaria) ha estado tradicionalmente relacionado con posiciones materialistas. Spinoza, al negar que pueda decirse que en el hombre hay acciones buenas o malas

¹⁶ Cfr. *Ética*, IV, prefacio.

y, más aún, al negar que exista mal, o incluso privación, en el universo, niega la pertinencia del pensamiento moral, que es producto del primer género del conocimiento, la imaginación y, por lo tanto, no puede aspirar a grado alguno de verdad.

Relacionado con esto se encuentra el problema del ateísmo de Spinoza. Si se acepta, en base a lo expuesto, que es posible una interpretación materialista de Spinoza, entonces es lícito preguntarse qué lugar ocupa Dios —si es que ocupa alguno— en su doctrina.

Entiendo que hay dos formas de interpretar correctamente el pensamiento de Spinoza al respecto: o bien se sostiene que, en realidad Spinoza utiliza al nombre "Dios" sin el significado que se le suele atribuir a ese término, sino como sinónimo de naturaleza; o bien puede entenderse que Spinoza utiliza el término "Naturaleza" como sinónimo de Dios, y que, en realidad, lo que se ve negado no es la idea de dios, sino la idea de mundo natural, con lo cual no es que no hay Dios sin naturaleza: por el contrario, lo único que habría sería Dios. La primera posición interpreta a Spinoza como ateo, la segunda como acósmico¹⁷.

Sea de estos problemas lo que fuere, lo que he procurado desarrollar en este trabajo, es la tesis de que es posible, en base al tratamiento que Spinoza hace del problema del mal, una interpretación materialista de su sistema. A su vez, en base a esa interpretación, sería posible entender a Spinoza como ateo y amoral (tal fue el uso que del filósofo hicieron los ilustrados, especialmente Donatien Alphonse Francois¹⁸).

Entiendo que para un materialismo que pretenda ser coherente, la doctrina spinoziana puede ser de gran importancia, y que, para poder hacer un uso adecuado de ella, es necesario, primeramente, establecer en forma consistente si es posible o no una interpretación materialista de la misma. Este trabajo pretendió aportar algún argumento al respecto.

¹⁷ De este modo lo entiende Hegel. Cfr. *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, Primera Parte, "La ciencia de la lógica", parágrafo 50, nota.

¹⁸ Cfr. Sade, Marqués de, *Justine*, Madrid, Fundamentos, 1988.

La eternidad de los peces

Diego Tatán
(UNC)

Existe una amplia zoología spinozista compuesta de serpientes, abejas, elefantes, asnos, ratones, pájaros, caballos, leones, papagayos, perros, ovejas, vacas, peces, moscas, arañas, palomas, gusanos... El variado bestiario que circula por la obra de Spinoza lo hace a veces de manera incidental y otras veces no. Un pasaje en el relato biográfico de Colerus refiere que Spinoza se procuraba arañas para hacerlas pelear entre sí, o arrojaba moscas en sus telas "hasta que se echaba a reír"¹. ¿Qué aprende el hombre en la contemplación de los animales? ¿Qué tipo de relación media entre ambos? Tras una reseña de la posición cartesiana respecto de la condición animal, este trabajo se propone examinar de cerca los pasajes más significativos en los que Spinoza, por diferentes motivos, invoca animales –y ello sucede en todos sus escritos.

En las últimas páginas de la quinta parte del *Discurso del método* se encuentra el pasaje más conocido de la reflexión cartesiana acerca de los animales. No hay, escribía Descartes, ningún elemento que nos permita distinguir un animal de un autómeta: "si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales"². Por el contrario, los hombres jamás podrán reducirse a una máquina, por más perfecta y semejante que ésta fuese, y esto por dos motivos: el primero es que una máquina semejante no podría nunca componer palabras u otros signos de una manera no mecánica, es decir un lenguaje independiente de estímulos –lo que Chomsky, en un ensayo célebre llamó el "aspecto creador del uso del lenguaje corriente"³. En segundo término, por más perfecta que sea en una máquina la capacidad para realizar cier-

¹ Colerus, "Biografía de Spinoza" (1705), en Atilano Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, p. 114.

² Descartes, "Discours de la Méthode", en *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1957, p. 164. Utilizo la traducción de Manuel García Morente en *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, p. 81.

³ Noam Chomsky, *Lingüística cartesiana*, Gredos, Madrid, 1984, pp. 17 y ss.

tas cosas, jamás habrá conocimiento en ella sino sólo un mecanismo que depende de la disposición de sus piezas.

De manera que existe una diferencia absoluta entre los hombres por una parte (incluyendo los locos, los estúpidos, los mudos) y los animales y las máquinas por otro, a su vez indistinguibles entre sí. La incapacidad de lenguaje en los animales no se debe a una carencia de órganos, "pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir, como nosotros, palabras, y, sin embargo, no pueden, como nosotros, hablar, es decir, dar fe de que piensan lo que dicen; en cambio los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos, están privados de los órganos que a los otros les sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos unos signos, por donde se declaran a los que, viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua"⁴. La presencia de órganos adecuados no permitirá nunca a los animales el acceso al lenguaje, puesto que carecen de pensamiento; a la inversa, la carencia de esos órganos no impide a ningún hombre el lenguaje, puesto que ser hombre es estar dotado de pensamiento.

Así, la perfección de los relojes, la exactitud de las golondrinas al llegar con la primavera, el orden de las grullas cuando vuelan, el instinto de los monos para sepultar a sus muertos o de los perros y gatos para enterrar sus huesos obedecen a lo mismo: a un conjunto de razones mecánicas que hacen actuar a las bestias y a los mecanismos "naturalmente y por resortes".

Por lo demás —y tal vez sea este el argumento decisivo— si creyéramos que la actividad de los órganos en los animales está acompañada, como en nuestro caso, por el pensamiento, por lógica cartesiana deberíamos igualmente sostener que están dotados de un alma inmortal, y no sólo los animales en los que creemos encontrar alguna analogía con nuestro

⁴ Descartes, *op. cit.*, p. 165; trad., p. 82. En los mismos términos se expresa Descartes en la importante carta al Marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646: "nunca se ha encontrado una bestia tan perfecta, que haya empleado algún signo para hacer entender a otros animales algo que no tenga que ver con sus pasiones; y no existe en absoluto hombre tan imperfecto que no lo use; de modo que los sordos y los mudos inventan signos particulares por los que expresan sus pensamientos" (*Oeuvres et Lettres*, pp. 1255-1257). Cfr. también la carta a Moro del 15 de abril de 1649, donde se refiere a si el caso de los niños es el mismo que es de las bestias: "El caso de los niños es diferente que el de las bestias: no juzgaría que los niños están dotados de espíritu si no viese que son de la misma naturaleza que los adultos; en cuanto a las bestias, nunca crecen lo suficiente como para que puedan reconocerse en ellas signos ciertos de pensamiento" (*ibid.*, p. 1336).

propio cuerpo sino también todos los demás, "y hay muchos demasiado imperfectos como para poder creer esto de ellos, como las ostras, las esponjas de mar, etc..."⁵.

Pero no sólo, según Descartes, no cabe adjudicar a las bestias pensamiento, sino tampoco sentimiento: "Con respecto a las bestias brutas, estamos tan acostumbrados a persuadirnos que ellas sienten como nosotros (*nous sommes si accoutumés à nous persuader qu'elles sentent ainsi que nous*) que nos resulta imposible deshacernos de esta opinión. Pero si también estuviéramos acostumbrados a ver autómatas que imitasen perfectamente nuestras acciones..."⁶, etc. ¿Significa esto que Descartes despoja a los animales de sentimientos de placer o de dolor y que marca, otra vez un límite absoluto entre hombres y animales en virtud no sólo de la ausencia de pensamiento sino también de la ausencia de sentimiento? ¿Que "no sienten como nosotros" significa que no sienten en absoluto? ¿Qué sería sentir de un modo diferente respecto al que se acompaña de pensamiento?

El prejuicio de un pensamiento animal —le escribe Descartes a Moro el 5 de febrero de 1649— se contrae en la infancia⁷; en efecto, son los niños quienes inventan la analogía de animales y hombres considerándolos criaturas pensantes y sufrientes —o gratas, animadas de sentimientos— y estableciendo con ellos relaciones de amistad, de amor o de piedad. En esa misma carta Descartes parece adoptar una posición más prudente que en los otros textos: "Si bien creo demostrado —dice— que no es posible probar la existencia de un pensamiento en las bestias, no creo, sin embargo, que sea posible demostrar que carezcan de él (*Bien que je tiens pour démontré qu'on ne peut prouver qu'il y a une pensée chez les bêtes, je ne crois pas cependant qu'on puisse démontrer qu'il n'y en a pas*), puesto que el espíritu humano no penetra en su corazón"⁸.

Pero inmediatamente formulada esta preceptiva de prudencia, reaparece, bajo la forma de un cálculo de probabilidades, el argumento que sostiene la imposible inmortalidad de los animales. En efecto, examinando "lo que resulta más probable" en este asunto, tenemos por una parte el argumento —"que ha penetrado el espíritu de los hombres desde siempre", tal vez porque han sido niños alguna vez—, en virtud del cual el pensamiento se deriva del hecho de que las bestias tienen ojos, len-

⁵ *Ibid.*, p. 1257.

⁶ Carta a Mersenne del 30 de julio de 1640, en *ibid.*, p. 1076.

⁷ *Ibid.*, p. 1318.

⁸ *Ibid.*, p. 1319.

gua, orejas y otros órganos sensoriales como los nuestros; puesto que el pensamiento está implicado en nuestra manera de sentir, si las bestias sienten, piensan. Contra este único argumento ("sólo uno"), Descartes alega la existencia de otros "mucho más numerosos y más fuertes -aunque menos familiares para el conjunto de los hombres-", entre los cuales "no es menor el que sostiene que hay menos probabilidades de que todos los gusanos, los mosquitos, la orugas y el resto de los animales estén dotados de un alma inmortal, que probabilidades de que se muevan como lo hacen las máquinas"⁹.

Al igual que el arte de los hombres, la naturaleza produce sus autómatas -queda borrado el límite entre lo natural y lo artificial: las bestias han de concebirse como artefactos y los relojes como mecanismos naturales¹⁰; pero autómata no significa sin vida ("que consiste sólo en el calor del corazón") o sin sensibilidad, sino únicamente sin pensamiento. Y esta sola carencia desvanece -o debería hacerlo- la superstición de los pitagóricos y "toda sospecha de crimen cada vez que [los hombres] comen o matan a los animales"¹¹.

En la obra de Spinoza no existe un desarrollo de esta temática tal y como está planteada, de manera tan recurrente y central, en la filosofía cartesiana; los animales intervienen allí de otro modo. Sin embargo, cuando la *Ética* afirma que el hombre "no es un imperio dentro de otro imperio" lo está despojando de toda excepcionalidad para incluirlo y comprenderlo, en cuanto *pars naturae*, en el orden inmanente de todas las cosas -lo que significa ya un tácito posicionamiento respecto de Descartes.

Asimismo, un escolio de la parte III de la *Ética* explicita la ruptura con el automatismo atribuido a las bestias por el autor de las *Regulae...*, afirmando que los animales "sienten". En efecto, "los afectos de los animales que son llamados irracionales (supuesto que no podamos en absoluto dudar que los animales sienten [*bruta enim sentire nequaquam dubi-*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ "...no reconozco ninguna diferencia entre las máquinas que hacen los artesanos y los diversos cuerpos que compone la naturaleza sola... Y es cierto que todas las reglas de la mecánica pertenecen a la física, de manera que todas las cosas que son artificiales, son a la vez naturales. Pues, por ejemplo, cuando un reloj marca las horas por medio de las ruedas con las que está hecho, esto no es menos natural que lo es para un árbol producir sus frutos" ("Les principes de la philosophie", IV, § 203, en *ibid.*, p. 666).

¹¹ *Ibid.*, p. 1320.

tare possumus], una vez que conocemos el origen del alma) difieren de los afectos humanos tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Tanto el caballo como el hombre son, sin duda, impelidos a procrear por lujuria, pero uno por una lujuria equina y el otro por una lujuria humana. De igual manera, la lujuria y los apetitos de los insectos, los peces y las aves, deben ser distintos"¹². Este texto es importante no sólo por la restitución del sentimiento a los animales, sino también para una comprensión de la diversidad de las naturalezas que presenta una forma diferente a la división trazada por Descartes entre las sustancias pensantes por una parte, y el automatismo animal -que se extiende en cuanto tal a todas las especies- por otra. La lujuria y el apetito de los hombres es diferente de la lujuria y el apetito del caballo, pero también son diferentes la lujuria del pez y la del ave, la del insecto y la del caballo.

Que el hombre comparta con todos los animales -con todos los modos existentes- un mismo reino y exprese como ellos una sustancia única no significa que haya una confusión de naturalezas: no la hay entre un hombre y un animal como tampoco la hay entre los distintos animales. Que todo cuanto existe -el ángel y el ratón, la alegría y la tristeza...- "fluya necesariamente de Dios", no implica que "puede el ratón ser una especie de ángel, ni la alegría una especie de tristeza"¹³.

Esta diversidad de las naturalezas remite a una relatividad de las perfecciones sobre la que Spinoza insiste en varios textos. Muchas cosas que entre los animales es expresión de una potencia y una perfección -como "los celos entre las palomas", "las peleas de las abejas", la guerra entre las arañas y las moscas o los peces grandes que se comen a los peces pequeños-, no son consideradas de la misma manera en la relación que los hombres deben establecer entre sí; asimismo, una indebida traslación de perfecciones se produce cuando imaginamos a Dios como dotado de perfecciones que sólo son tales en los hombres: "cuando hablamos en cuanto filósofos no debemos usar expresiones de la teología... [pues] atribuir a Dios aquellos atributos que hacen al hombre perfecto es tan impropio como si atribuyéramos al hombre aquellos que hacen más perfecto a un elefante o a un asno"¹⁴.

¹² Spinoza, *Opera*, edición de Carl Gebhardt (G.), Heildelberg, 1925, vol. II, p. 187; empleo la traducción de Vidal Peña, *Ética*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 240.

¹³ Carta 23 a Willen van Blijenbergh, G., vol. IV, pp. 148-149; utilizo la traducción de Atilano Domínguez, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, p. 211.

¹⁴ *Ibid.*

Considerados en sí mismos, el insecto, el asno, el hombre y Dios son perfectos, tanto como esencia expresan. Más aún, *cada* insecto, *cada* asno y *cada* hombre carecen absolutamente de imperfección –incluso *cada acto* de cada hombre, etc.¹⁵. La perfección o esencia o potencia de cada criatura equivale al derecho natural de afirmarse y conservarse a sí misma del que está dotada. Desde el punto de vista de los derechos –que es sin duda el punto de vista que Spinoza adopta– la diferencia entre el hombre y los animales es una diferencia de grados, pues según un realismo estricto “el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el deseo y el poder”¹⁶.

La razón enmienda e incrementa la potencia de conservación tal y como está inmediatamente dada, pero no todos los hombres articulan de este modo deseo y razón conforme un vínculo que no sea de exclusión mutua sino de cooperación. Su derecho natural, sin embargo, no por ello se cancela sino que se ejerce de otro modo –“según el impulso del apetito”–, y “no están [estos hombres] más obligados a vivir según las leyes de la mente sana que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león”¹⁷. De manera que cada hombre y cada animal obran en virtud de las solas leyes de su naturaleza. En el caso de los hombres, esas leyes no siempre están exploradas en su totalidad y muchas veces se hallan bloqueadas en sus posibilidades; el conocimiento y la política –la amistad, la composición de los hombres entre sí– son las dos grandes vías que llevan a extender la potencia humana de conservación y de afirmación.

“Los peces, por ejemplo, están determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan del agua y los grandes se comen a los más pequeños”, pues en cada ser singular “el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llegue su poder”¹⁸. Está claro que los peces no pueden vivir como hom-

¹⁵ “La decisión o voluntad determinada de Adán de comer el fruto prohibido... considerada por sí sola implica tanta perfección como esencia expresa. Lo cual se puede comprender porque en las cosas no podemos concebir ninguna imperfección, a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia. De ahí que, cuando se considera la decisión de Adán en sí misma, sin compararla con otras más perfectas, o que revelan un estado más perfecto, no se puede hallar en ella imperfección alguna” (Carta 19 a Willen van Blijenbergh, *ibid.*, pp. 89-90; trad. cit., pp. 168-169).

¹⁶ G., vol. III, p. 190; traducción de Atilano Domínguez, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, p. 333.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 189; trad. cit., pp. 331-332.

bres –e.d. sin devorarse entre sí, ética y políticamente– pero los hombres pueden vivir como peces en la medida en que su derecho natural esté regido sólo por el apetito y las relaciones que establecen entre sí no estén mediadas por una lógica de la composición, que incrementa el derecho natural de cada uno –sin anularse jamás como en Hobbes– en la vida política y la existencia racional –que es siempre colectiva.

El grado más alto de esa manera de vivir es lo que Spinoza, en la parte V de la *Ética*, llama “*amor Dei intellectualis*”, expresión paradójica en cuanto alberga a la vez el intelecto y la pasión. Este amor es un amor del mundo que enseña a vivir en la inmanencia de lo real contra la alienación teológica que el *Tratado breve* había denunciado con ayuda de los peces: “...podemos considerar como un gran absurdo aquello que muchos, a quienes por lo demás se considera teólogos, dicen, a saber, que si del amor de Dios no se siguiera una vida eterna, ellos buscarían su mejor bien personal, como si fueran a descubrir algo que sea mejor que Dios. Es tan ingenuo como si un pez, para el que no hay vida fuera del agua, dijera: si a esta vida en el agua no va a seguir para mí una vida eterna, quiero salirme del agua a la tierra”¹⁹.

El programa spinozista es el de aprender a gozar del mundo como “los peces gozan del agua”; al igual que a ellos no les espera premio alguno por haber nadado, tampoco los hombres deben realizar su esencia y vivir bien absteniéndose de ciertas cosas por esperanza de una vida que no sea esta. No hay pues otro premio que la vida buena en sí misma, ni otro castigo que el mal vivir.

Las composiciones internas de las existencias se determinan no por un deber trascendente al juego de las implicaciones vitales entre las potencias sino por una estricta lógica de la utilidad, que en Spinoza nunca es un concepto intercambiable con un egoísmo motivado exclusivamente por el autointerés. No es un cálculo negativo ni una lógica del mal menor lo que establece la relación entre los hombres sino que, por el contrario, los otros están afirmativamente implicados en la constitución y la intensidad de cada una de las potencias singulares que forman parte de la naturaleza humana. Como antípoda de la existencia solitaria (que es consustancial a la superstición y la tiranía), la *utilitas* spinozista designa la calidad que puede adoptar el hecho de ser con otros, como

¹⁹ G., vol. I, p. 109; versión de Atilano Domínguez, *Tratado breve*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 163-164.

conjugación de los derechos naturales en la común *potentia democratica* de una república libre. Aquí la utilidad redundaba en comunidad entre los hombres, una comunidad de algún modo ya dada por la naturaleza y llevada a su forma más elevada por la existencia política. En otros términos: la concordancia política y la formación de una potencia pública es el estado más inteligente que puede encontrar el derecho natural de una pluralidad humana; es el derecho natural que ha accedido a su propia lucidez.

No obstante, el derecho natural que determina las relaciones con los animales con quienes no compartimos una común naturaleza se da de un modo diferente. Cuando su naturaleza no conviene con la nuestra, la utilidad no redundaba en concordancia con lo que podría destruirnos: “¿por qué se ven los hombres forzados a exterminar las serpientes venenosas? Pues sólo pecan por su naturaleza, sin que puedan obrar de otro modo”²⁰. El derecho natural de la serpiente y el derecho natural del hombre se autoexcluyen y cada uno tiene, respecto del otro, derecho a lo que puede.

Como Descartes, Spinoza califica de superstición a toda prohibición de matar animales, no debido a un ejercicio de crueldad sino en atención estricta de nuestra utilidad. Así, “es evidente que leyes como la que prohibiera matar animales están fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que estos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerden con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los nuestros (*quandoquidem nobiscum naturâ non conveniunt, & eorum affectûs ab affectibus humanis sunt naturâ diversi*)”²¹.

²⁰ G., I, p. 265; versión de Atilano Domínguez, *Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988, p. 267.

²¹ G., II, pp. 236-237; *Ética*, trad. cit., IV, 37, esc. 1, pp. 302-303.

Los animales no son autómatas sino criaturas vivientes como nosotros y dotados, como nosotros, de un derecho natural. Spinoza insiste aquí en que los animales sienten; asimismo, comparten con los hombres el estatuto de ser modos finitos de la naturaleza y el de obrar por sus propias leyes. No se trata aquí de restablecer una jerarquía: ni son los hombres el centro de la creación, ni los animales existen *para que* los hombres se sirvan de ellos. Simplemente —“supuesto que no concuerden con nosotros en naturaleza”, como en el caso de las serpientes venenosas—, nuestro derecho respecto de ellos se extiende hasta donde se extiende nuestro poder; a la inversa, el derecho de los animales sobre los hombres coincide con su poder. Spinoza dice que el poder de los hombres sobre los animales es “mucho mayor” que el de los animales sobre los hombres; sin embargo, esto no es necesariamente así, ni se corrobora en todos los casos. Tampoco debemos interpretar que seguir la utilidad humana respecto de los animales significa matarlos —en la medida en que sea posible hacerlo—, sino sólo que es natural hacerlo cuando su existencia es incompatible con la nuestra.

Como las abejas, el hombre busca realizar su esencia; como ellas, el hombre no es el fin de la creación sino sólo una *pars naturae*; y así como es de exclusión mutua la relación con aquellos animales cuya perseverancia en la existencia es incompatible con la de los hombres, no lo es en otros casos, cuando sus naturalezas no son opuestas y cabe por tanto no sólo la coexistencia sino también la cooperación. “Y así —escribe Spinoza en el *Tratado breve*—, aunque las abejas, con su trabajo y el orden adecuado que mantienen bajo una (de ellas), no miran a otro objetivo que procurarse ciertas provisiones para el invierno, el hombre, en cambio, por estar encima de ellas, tiene otro fin, al mantenerlas y cuidarlas, a saber, obtener miel para él. Por eso también, el hombre, dado que es una cosa particular, no pone su objetivo más allá de poder realizar su esencia determinada; pero, dado que también es una parte y un instrumento de toda la naturaleza, este fin del hombre no puede ser el fin último de la naturaleza, puesto que esta es infinita y debe servirse de aquél, junto con todo lo demás, como de un instrumento suyo”²².

Todo sucede como en la tela donde cae la mosca. La tela expresa el derecho natural de la araña sobre el insecto, que morirá porque el poder de una causa externa incompatible con su existencia es superior a su

²² G., I, p. 105; *Tratado breve*, trad. cit., p. 158.

propio poder de perseverar en ella. Así sucede también con los peces en el agua y con los hombres en el mundo: se apropian —descomponiéndolo— de lo que les resulta útil; se componen —agregándose— con lo que les resulta útil; y acabarán siendo incompatibles con la naturaleza —o una parte suya. El juego de los derechos y las potencias es inocente y trágico. La vía ética de Spinoza redundará en una experiencia de la eternidad (E, V, 23, esc.), en la que ya están los animales sin tener experiencia de ella. No hay, sin duda, un alma inmortal de los gusanos y de las ostras, como decía Descartes. Pero hay en ellos algo eterno, una eternidad de sus composiciones y sus destrucciones necesarias. No serán los animales quienes “sientan y experimenten” su propia eternidad; es el amor intelectual de los hombres hacia la singularidad de sus existencias —un amor intelectual por la mosca en la tela de la araña, y por el pez grande que se come al pequeño, y por las abejas haciendo la miel— lo que al cabo revela su eternidad —la de las moscas, las arañas, los peces, los caballos, las serpientes, las abejas, los pájaros— más allá de la imaginación, nuestra imaginación, del tiempo.

Un libro sobre Spinoza

Horacio González
(UBA)

¿Cómo va apareciendo un autor ante nosotros? A veces nos parece que se trata de una aparición gradual, donde una palabra escuchada por azar o la mención casual de un libro poco a poco van creando un clima de familiaridad. También pudimos haber leído una cita de tal o cual autor en otro libro que lo invoca, y quizás nos sentimos aguijoneados de tal manera que fuimos a buscar a ese otro libro nombrado. Recurrentes referencias de ciertos temas en círculos de amigos, en esos difusos climas de conversación que a la larga es nuestra vida, pueden asimismo llevarnos al deseo de ser de la partida, y nosotros mismos nos sorprendemos un buen día diciendo el nombre de un autor y su obra de un modo que nos habilitan para ser un aportante más de la cofradía de conocimientos de la que ese nombre es centro y aureola.

Así, un autor acaba siendo un implícito en nuestras vidas y si al comienzo apenas fue un insignia que nos permitía seguir tomando de la sortija que todo grupo deja suelta como distraída invitación a los oficiantes candidatos y reciénvenidos, luego se torna una heráldica. Decimos ese nombre y decimos su obra y de alguna manera nos decimos a nosotros mismos. Y cuando eso ocurre el silencioso acatamiento de los circunstantes nos hará pensar que ese autor, más que ser necesariamente bien conocido por nosotros, renovó la posibilidad que el conocimiento siga siendo un futuro que se mantendrá abierto para mí.

Otras veces, nos parece que siempre convivimos con él, al punto que sus palabras son nuestras palabras sin que pudiéramos decir cuándo ese mimetismo se habría producido. Fabuloso parentesco sin tiempo que nos sumerge en la emoción de un conocimiento que podría haber nacido con nosotros, haciendo maravillosamente inútil todo lo que entraña la pedagogía como descubrimiento, como una primera vez que luego adquiriría modulaciones y etapas. En el fondo, todo conocimiento deseaba que esas etapas fueran inútiles en la medida en que siempre yacía a nuestra disposición, siempre estuvo adherido en nosotros. Para decir en él que éramos nosotros.

Pero en realidad son siempre las lenguas de varios autores las que luchan en nuestra conversación, de un modo que nos hace creer que los lectores no son otra cosa que indecisos y otras veces infieles guardado-

res de lo que creen que les pertenece y están dispuestos a soltar demasiado pronto. ¿No cambian nuestros programas de lectura por temor, nostalgia o avidez de novedades? ¿Y no estamos dispuestos a mandar a la inmolación inminente toda página cuyo uso descoloque un estar en el mundo o un estar en reunión? Nuestra conciencia lectora levanta numerosas piras incendiarias en su período anual.

Por eso, el verdadero lector suele no precaverse del modo en que las habladerías más diversas habitan su afán de conversación. Muchas veces, cuando ese lector conversa, el espectáculo que nos ofrece es singular. Nos deja el privilegio de escuchar cómo en él conviven formas vitales de todos los mundos conocidos, bajo un envoltorio de palabras que ni perdieron el sello originario de donde provienen ni dejan de hablarse en el descanso de cierta ritualización. El origen lleva a la fidelidad con la ilusión de poner joyas en la mesa de los conversadores, el rito nos deja las manos libres para poder seguir la búsqueda mientras mantenemos una vez más las construcciones conocidas. Hablar es un hecho que parece casual. Quizás nunca lo sea, por estar moldeado en piedras graníticas de todo lo conversado antes. Pero si por asomo esa ilusión de casualidad se perdiera, todos comenzaríamos a hablar con vigorosos sentidos. Sin embargo, allí la conversación sucumbiría. De ahí el peligro de la fidelidad y el rito. Si existen, que sea al modo de hechos causales, despreocupados.

Es que esa clase de lectores puede llegar a pagar un precio honroso por su divino eclecticismo y su lealtad al mundo diverso del que ha extraído sus alhajas. Ellos nos hacen confiar en que si memorias enteras desapareciesen de la convivencia común, sólo revisando sus reservas de léxico y oración en los subsuelos en los que pacientemente aguardaban esos vocablos y otros recientemente incorporados, se podría reconstruir todo lo perdido.

Esos lectores a veces son archivos, a veces son museos, a veces son eximias bauleras celosas de lo que custodian sin dejar de brindarlo en los momentos que consideran que deben prevenimos sobre una cita errónea o un párrafo olvidado. Es imposible no ser de alguna manera esa clase de lectores y nadie sabe muy bien si en ellos un tema se apaga para siempre o perdura lejanamente deformado. O si la adquisición de un material nuevo relega las inflexiones anteriores al desván de las palabras desaconsejadas, enterradas o perdidas. ¿Pero hay definitiva amnesia en el lector, que comprueba ese momento terrible cuando encuentra subrayados hecho por él en lecturas antiguas que ya nada le significan?

No seamos desconfiados con estas posibilidades que parecerían desaconsejar la indulgencia si creyésemos estar ante dúctiles pero inconsistentes sacerdotes de programas que piden atención por su carácter novedoso, con su frágil presencia pero sabidamente absorbente. Quizás no hay otra forma de leer que aquella que convierte el lazo de actualidad que nos captura en una razón más profunda que de pronto nos revela que siempre habíamos estado en el mismo lugar o que todos los lugares van descendiendo hacia una napa común de significaciones.

¿Podría decirse que cada vez que hablamos invocamos una porción perdida del lenguaje que sin nosotros hubiese agonizado? ¿Podría decirse que cada vez que hablamos hay un conjunto astillado de palabras, un anónimo cardumen que se sacude alrededor para ser alzado a su oportunidad de recidiva, uno entre un millón de términos que jamás serán pescados? En todo caso, el hablante pescador tiene un arte que nada le debe a su voluntad sino a su memoria oscura y derrotada, en la que súbitamente quedan rescatados grandes o pequeños lienzos de sonidos que salen a luz todo nuevos, como si no hubiesen esperado un tiempo inusitado en un sórdido desván. La habilidad del pescador tiene la contrapartida de una gran abundancia de ejemplares, por lo que su red siempre queda satisfecha.

Pero los pescadores que nunca dejan de confiar en el azar, deben abandonarse también a la persistencia del minero y si se quiere a la destreza del agricultor. Una vieja frase aún en uso indica sin duda que en solfa, que tal o cual aspecto de un argumento son "de nuestra cosecha". Dicho de ese modo deliberadamente ramplón, no deja de advertir sobre lo que ansiamos respecto a nuestra improbable originalidad y lo que vacilamos en reconocer si ese esquivo don nos ha contemplado con su dádiva extraordinaria.

Bien vistas las cosas, aquello que es de "mi cosecha" olvida que nuestra cosecha sólo puede ocurrir con la condescendencia del minero que apartó el mineral adecuado de la lengua y la del pescador que más arriba observábamos ante la tragedia de que lo que trae no deja de confesar todo lo incontable que se le escapa.

Y ahora, teniendo en cuenta lo dicho, es momento de recordar que Diego Tatián es un escritor filosófico que procede como quien está dispuesto a darle forma austera y precisa a las facultades del lector asediado por oscuras manchas indiferenciadas que poco a poco, si los burilamos, vamos reconociendo como nuestros textos. Un escrito final de Diego Tatián siempre parece surgir luego de un labrado justo en que fue-

ron dejados atrás esos manchones más o menos amorfos que se apilaban en nuestra perpleja voracidad lectora.

La cautela del salvaje es así una obra de composición exacta y esbelta, con sus tensiones raramente equilibradas. También lo había sido *Desde la línea*, aunque Heidegger y Spinoza tienen tan poco que ver entre sí como lo comprueba específicamente la página 222 de *La cautela del salvaje*. Pero por imperio del estilo de Tatián, ambos filósofos tan dispares vienen aquí a conjugarse. Llamamos estilo precisamente a una fuerza dada, suplementaria y autónoma, que por un breve momento ilusorio —y esa es su potencia— nos lleva a tomar en común lo que es diverso.

Siempre que un tercero toque las diademas bifurcadas de una realidad equis, hay posibilidad de que algunos destellos dispares se avengan a una compatibilidad de la que en principio no había razón. ¿No es el estilo la creación de esa ilusión de lo compatible? El estilo es lo que iguala por una ráfaga de tiempo a la razón y a la ilusión.

En *La cautela del salvaje* notamos en primer lugar la cuidadosa prosa del filósofo guiada por la cautela del expositor. La superficie del texto, como si ahora lo leyésemos en braille, aunque en vez de puntitos ante la yema del dedo tuviésemos distintos dialectos como distintos granos idiomáticos, deja cercar su castellano diáfano con el latín spinoziano y con sus idiomas herederos, ese francés, italiano o inglés en que están escritas las innumerables obras que son citadas al pie de página de *La cautela del salvaje*. Y este pie nos interesa. Mientras el cuerpo del texto se halla entregado a la voz que emerge de Spinoza, el pie de página es moderno, contemporáneo, referido al combate y al debate que hallamos en el rastro del filósofo de Amsterdam.

Son escolios, sí, pero en primer término acatan la norma de tener un texto principal y sus fuentes echadas en el zócalo de la página, como pedestal o peana, modestas en sostener la pertinencia del cuerpo esencial del escrito o secretamente ligadas a problemas que sin desdoro deben compartir igual relevancia con lo que tienen arriba.

Amsterdam está lejos de nosotros y aquellos idiomas referidos, qué decir del latín, son también lejanías apenas sospechadas en nuestro tráfico cultural diario. Tatián opera con esas lejanías para dejarnos intuir lo que pertenece a este horizonte cercano de actualidades y cita los filósofos de nuestro mismo dominio temporal para mostrarnos que los temas son nuevos *mientras* no caigan nuevamente barranca abajo y de espaldas hacia siglos ya transcurridos. ¡Y caen!

¿Y qué decir de las expresiones que imperceptiblemente van cayendo al desgaire, como *koina ta philon*? Nos recuerdan el sabor helénico del que Tatián no nos hace avergonzar por no poseerlo de otra manera que como escuchas atentos. Es que si se recuerda que el idioma griego está calmo y no furioso a nuestras espaldas, no es para hacernos ver que estamos en mora con él, sino que son acuarelas que aquí y en todos lados ponen a punto un texto, tal como un buen motor de motocicleta debe ser afinado.

Y si en la misma página en que escuchamos el idioma de Aristóteles —la página 26— leemos en nota al pie una ampliación del escuchado fonema que acude a nosotros bajo el nombre de *biopolítica*, entendemos que Tatián juega con la precisión evocativa de un habla sumergida, al mismo tiempo que abre a terrenos más abarcadores una palabra de actualidad que se pudo haber trivializado en las fábricas montadoras de tesis universitarias.

Pero hay algo más, pues cuando se recuerda la recomendación del *caute* spinoziano, hablar según la capacidad del vulgo —*ad captum vulgi loqui*— se nos remite a un pie de página esta vez sin Hannah Arendt, sin Roberto Espósito o sin René Girard. Se trata ahora de Séneca que en las *Epistulae* dice: “no hagas algo que en tu comportamiento sea chocante...pues ¿qué será de nosotros si comenzamos a salirnos de las costumbres de la gente?”. Acabamos de ver esto en la página 59 y debemos acudir prestos a la página 177, donde se nos lleva hacia las *Diatribas* de Epicteto, en las que se lee que en relación a las promesas de la filosofía quizás podemos obtener una *techne perí bión*. Otra vez la tintura extraña de ese idioma, en el que se lo lee como “arte de la vida”, distraídamente traducido, como sinónimo del spinoziano “liberarse del miedo de la muerte”.

Las formas plásticas del texto de *La cautela del salvaje* y de su contratexto, esos escolios que actúan desde abajo pero también desde antes y desde después, mantienen activa la fe perceptiva del lector poniendo en su plan imaginario tréadas y rapsodias: primero una cifra spinozista, luego otra estoica y por añadidura, otra más, ésta de índole moderna. Pues en este caso, ¿no es el mismo Georges Bataille, desde esa misma página 177, que complementa el trío de hombres y de idiomas haciéndonos saber gracias a Tatián que también él interviene en el debate, pero él como voz discordante, para decir que no hay que abandonar los vínculos que atan el pensar a cierta fascinación por la muerte?

Quizás se nos ocurra, levantando la vista del texto, esbozar cierto des-acuerdo con Séneca, quizás con el mismo Spinoza, y si alcanza el aliento, otorgarle credibilidad a nuestro cercano Bataille. Bien que nos sintamos tentados. ¿Acaso no participamos una y mil veces en discusiones cuyo norte era salirse precisamente de lo que aquí se ha llamado “costumbres de la gente”? Entonces, se presenta un plan de discusión: ¿con quién? ¿con la cautela de Spinoza?, ¿con las *Epistulae ad Lucilium* de Séneca?, ¿con el propio Tatián? Tentación inútil. El libro *La cautela del salvaje* nos invita a cada paso a toda clase de discordancias que son el complemento de sus proporciones armónicas. Y poco a poco volvemos complacidos, luego de nuestro adverso *conato*, a entregarnos a estas voces que parecen tan poco dispuestas a aceptar para sí mismas lo que Leo Strauss indica como lógica escritural esotérica con la que los grandes perseguidos protegen sus descubrimientos (y por eso mismo son perseguidos).

¿Pero es así realmente? Leo Strauss aparece tres veces en *La cautela del salvaje*, que dicho al pasar, es un libro que nunca declara explícitamente los alcances de su título aunque siempre lo deja en estado de sospechárselo, en la lucidez del lector invitado precisamente a tenerla. La primera vez, encontramos a Strauss en la página 63. Atisbando por los ventiletes del pie de página nos dice que aquellas formas de encubrimiento del texto son para fortalecer precisamente a la comunidad de amigos lectores, en este caso apoyado a la distancia por un Deleuze también convocado por Tatián. Luego en la página 81 aparece nuevamente el severo Leo Strauss solicitándose nuestra atención hacia *De la tiranía*, donde Strauss estudia el *Hierón* de Jenofonte, “única pieza de la Antigüedad dedicada a la tiranía”, y luego de diversas estaciones en las que tema va deslizándose suavemente entre libros, pasamos por el *Banquete* platónico, la *Ética a Nicómaco*, el *Laelius de Amicitia* de Cicerón, y el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de la Boétie, que componen una larga tradición en la que se investiga la contradicción política decisiva que separa en sus extremos la idea de tiranía con la idea de amistad.

¿Es necesario decir algo más? Los autores, sus nombres, se han hecho presentes bajo el delicado régimen del asomo, se trata de asomarse por la ventana como esas figurillas de los relojes antiguos que a determinadas horas dan su vuelta, sólo que aquí, en *La cautela del salvaje* no vemos una aparición rutinaria y circular, sino a través de largas curvas irregulares, aerolitos perdidos que decenas de páginas después hacen

otra visita indispensable que ilumina también la anterior. Como ahora Leo Strauss, en su tercera y última colaboración, cuando nos dice, como autorizado vocero de la página 172, que hay que insistir en la comprensión del *Tratado teológico-político* como una introducción en lengua reservada a la verdadera filosofía. Solo que Leo Strauss está aquí flanqueado por una polémica entre Tosel y Laux, dos tratadistas desconocidos por el lector, por *este* lector, tomados entre los muchos que cita Tatián que son como un batallón de arcabuceros que en guardia nocturna rembrandtiana escoltan el eterno inicio de marcha de los escritos spinozianos.

Y ya se ve, en nuestra lectura el libro de Tatián sufre el modesto martirio del crítico pero el crítico que es un lector en actividad. Precisamente, como parte de una experiencia donde la lectura, así lo cree, lleva a acciones adecuadas. ¿Existen libros así? El de Tatián es un libro de conocimiento de sí a partir de la autocreación de la conciencia lectora, por eso soporta una crítica que cita páginas dispersas y lo desvalija como si se tratara de un juego cabalístico, algo quizás explicable por no haber el crítico cincelado adecuadamente sus pasiones melancólicas.

Quizás *La cautela del salvaje* deba su fuerza a una serena meditación sobre el cauto acatamiento a las artes genealógicas del lector. Un ejemplo de la página 201, ya cuando el volumen nos va entregando sus últimas primicias, nos da a saber las trasfiguraciones de la frase de Spinoza “pienso que entre amigos todas las cosas, sobre todo las espirituales, deben ser comunes”, dicha en carta a Oldenburg, y que en latín se lee “*amicorum omnia ...debere esse communia*”. La frase es atribuida a Tales por el propio Spinoza. Pero también está la genealogía que nos pone a mano Tatián. Se le adjudica entonces a Pitágoras la máxima “los amigos tienen todo en común”, la ya conocida *koinà tà tôn philon*, aludida por Aristóteles y que será retomada por Terencio y por Cicerón, en cuyo caso ahora sonará como “*unde illa pythagorica vox tà philon koinà phillan isóteta*”. Y hay más: en Séneca los amigos *saben que tienen todas las cosas en común, especialmente las adversas*. Y luego la polémica recogida en un libro de Luigi Pizzolato, entre Pitágoras y Epicuro, sobre si los amigos deben o no tener cosas en común.

Esta amistosa filosofía (voz secreta de la filosofía) hace de *La cautela del salvaje* un ensayo de discusión entre libros de la memoria del lector filosófico, que nos prepara para un elogio de la política, un despliegue de la potencia del existir y para una apología de lo impolítico, donde libertad, comunidad y amistad componen un panorama de *oikiosis*, de

copertenencia de todos los mundos humanos y naturales al mismo problema del existir.

Frente a ello, podemos decir, como se dice en la lengua habitual de nuestros días políticos, que nos sentimos "convocados". No sabríamos decir si nuestra lengua *antica* está conforme con las potencias spinozianas, pues aún usamos como balbuceo o como minucia melancólica, la dicción dialéctica hace largos años ingresada a nuestras almadras. Tampoco sabemos si quedamos conformes con la perspectiva de lo impolítico o con el régimen de relaciones entre pasiones y razón. Pero eso poco importa, pues sería nuestra lengua la que no queda conforme, la que no termina de acomodarse. En cambio, nuestra disposición de lectores queda cumplidamente satisfecha. Estamos ante un libro político que nos llama a emancipar nuestra capacidad de lectura, que es a la vez una capacidad de escuchar el vocerío mal sepultado de idiomas antepasados que llamaron cautela a su valentía.

Al contrario, pues, el incauto vive de su doble acepción de ingenuo y de desreglado. No sabríamos ser más cautos que incautos y ello lo atestiguan estos días que vivimos, pero sabemos muy bien entender las maneras de *fratellanza* que involucran los distintos idiomas que van hablando en la reunión a la que llama este libro. Tiene su geometría, su regla calculista y sutil, su balance reservado de signos y su vara sentimental para contraponer lo que enuncia cada orador convocado. Diego Tatián se luce en la administración de estas delicadas pótimas en las que se contrastan civilización y barbarie de un modo conjugado por las paradojas con que se avistan mutuamente la razón y la pasión, que no otra cosa debe significar la cautela del salvaje. Al leer el libro con ese mismo título, sentimos que algo entra a nuestro umbral de lectura, algo que a la vez ya lo sabíamos familiar.

Si es así, ya era hora que los tonos nuestros, de nuestra comunidad problemática e inconstante, comunidad intelectual quiero decir, se sumaran a estas viejas proclamas visibles y secretas. Acaban de hacerlo filosóficamente a gracias a Diego Tatián, nuestro amigo Diego, cuyo libro está compuesto con una regla moral e intelectual que es su tema, su método y el título mismo de su libro.

BIBLIOTECA "Elma K. de Estrabou"

Facultad de Filosofía y Humanidades

Facultad de Psicología. UNC

La presente edición de

CUADERNOS DE NOMBRES

se terminó de imprimir en
noviembre de 2002

Córdoba - Argentina