



Spinoza | Segundo Coloquio

Los textos que componen el presente volumen corresponden a los trabajos presentados durante el *Segundo Coloquio Spinoza* organizado por el Círculo spinociano de la Argentina, que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Córdoba los días 20 y 21 de octubre de 2005. En esta ocasión, además de participantes de diversas universidades argentinas, el encuentro contó con la presencia de investigadores brasileños del Grupo de Estudios Espinosanos de la Universidad de San Pablo, así como también de la Universidad de Ceará y de la Universidad Galatasaray de Turquía. Como podrá advertir el lector al recorrer las páginas del libro, el pensamiento de Spinoza es objeto de abordajes múltiples que se extienden desde su inscripción en la historia de la filosofía hasta su recepción contemporánea; desde la ética hasta la ontología; desde la religión hasta la teoría epistémica y la filosofía de las pasiones -en fin, podrán encontrarse aquí considerados los grandes motivos filosóficos que han impulsado a la actual reflexión spinozista acerca del hombre, la historia, la emancipación, la libertad y la felicidad.



TORIAL
AMIRA

LECCIÓN
NTO CRITICA

7-9017-58-7



Círculo Spinociano de la Argentina

Spinoza | Segundo Coloquio

EA
1°654°
Sp 758
2005

PENSAMIENTO CRITICA

Círculo Spinociano de la Argentina

Spinoza

Segundo Coloquio

Diego Tatián
compilador



ALTAMIRA

BIBLIOTECA FAC. FIL. Y HUMAN.
INVENTARIO N° 074989
FECHA 06.08.10

FACULTAD DE FILOSOFIA
BIBLIOTECA
Signatura EA
Topográfica 1"654"
5p + 58
2005
N° Inventario 074989



Spinoza

Segundo Coloquio

UNC. Facultad de Filosofía y Humanidades
Facultad de Filosofía
BIBLIOTECA "ELMA K. DE ESTRABOU"

Círculo Spinociano de la Argentina

<i>La dialéctica de las pasiones. Adorno lector de Spinoza</i> , Ezequiel Ipar	69
<i>Castoriadis-Negri: lecturas cruzadas</i> , César Marchesino	77
<i>Ciencia e ideología en Althusser: una lectura marxista de la obra de Spinoza</i> , Verónica Galfione	85
<i>Filosofía y Política: en torno a Spinoza y Arendt</i> , Paula Hunziker	95
<i>A união do Corpo e da Mente. Experiência e subjetividade em Espinosa e Merleau-Ponty</i> , Silvana de Souza Ramos	109
<i>El claro laberinto en la Ética de Spinoza</i> , Henrique Piccinato Xavier	121

RELIGIÓN Y POLÍTICA

<i>El liderazgo de Moisés: tragedia y necesidad en la teoría política de Spinoza</i> , Cecilia Abdo Ferez	133
<i>Profecía en Spinoza</i> , Marcos Santucho	149
<i>Del aburrimiento divino</i> , Axel Cherniavsky	155
<i>La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político</i> , Andrea Pac	163
<i>Contingencia y política en Spinoza</i> , Natalia Lerussi	175
<i>Tensão e coesão: relações entre tempo e imaginação no "Tratado político"</i> , Ericka Itokazu	187

VARIA

<i>Cuerpo e identidad</i> , Diana Cohen	205
<i>Ontologia e Método na Filosofia de Spinoza</i> , Daniel Santos da Silva	213
<i>Una aproximación al problema de la legitimidad en Spinoza</i> , Guillermo Sibilia	219
<i>Lo más absurdo de todo</i> , Carlos Balzi	227
<i>El significativo Dios en Spinoza. Una interrogación acerca de la violencia</i> , Tamara Pugliarello	235
<i>A relatividade do Bem e do Mal na Filosofia de Benedictus de Spinoza</i> , Emanuel da Rocha Fragoso	241
<i>El mal en Spinoza</i> , Nicolás Vainer	255

DESEO Y PASIONES

<i>Amor y temor</i> , Diana Sperling	267
<i>Obediencia: miedo, esperanza, razón</i> , Agustín Volco	277
<i>Securitem, inter metum et desperatio</i> , Gregorio Kaminsky	285
<i>Securitas: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana</i> , Sebastián Torres	295
<i>Spinoza: deseo, conatus y akrasia</i> , Rodrigo Braicovich	309
<i>Capitalismo, hedonismo y melancolía según la teoría de las pasiones de Spinoza</i> , Marcos Ferreira de Paula	317
<i>Spinoza hedonista</i> , Diego Tatián	325

Presentación

Los textos que componen el presente volumen corresponden a los trabajos presentados durante el *Segundo Coloquio Spinoza* organizado por el Círculo spinociano de la Argentina, que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Córdoba los días 20 y 21 de octubre de 2005. En esta ocasión, además de participantes de diversas universidades argentinas, el encuentro contó con la presencia de investigadores brasileños del Grupo de Estudios Espinosanos de la Universidad de San Pablo, así como también de la Universidad de Ceará y de la Universidad Galatasaray de Turquía.

Como podrá advertir el lector al recorrer las páginas del libro, el pensamiento de Spinoza es objeto de abordajes múltiples que se extienden desde su inscripción en la historia de la filosofía hasta su recepción contemporánea; desde la ética hasta la ontología; desde la religión hasta la teoría epistémica y la filosofía de las pasiones -en fin, podrán encontrarse aquí considerados los grandes motivos filosóficos que han impulsado a la actual reflexión spinozista acerca del hombre, la historia, la emancipación, la libertad y la felicidad.



Spinoza y los otros

Determinación y expresión.

El problema de las esencias singulares en una confrontación de Spinoza con Leibniz

Mariana Gainza

En una de sus clases sobre Leibniz, Gilles Deleuze nos presenta al Dios leibniziano como un ser al mismo tiempo lúdico y cruel.¹ Dios crea el mundo calculando, del mismo modo en que un jugador experto planifica sus movimientos. Y los juegos que este Dios prefiere exigen sutileza para la medida, idoneidad arquitectónica e inteligencia estratégica: el ajedrez sería el mejor representante de las preferencias recreativas divinas. Pero para comprender mejor la forma particular en que tal Dios se relaciona con su creación, resulta más ilustrativo considerar aquellos juegos de ingenio que consisten en cubrir una superficie dada combinando un conjunto de figuras diferentes. En esos juegos, el objetivo es conseguir la cobertura perfecta del plano, o lo que es lo mismo, reducir al mínimo el espacio vacío haciendo que las piezas de formas diversas se engarcen perfectamente entre sí. Así puede percibirse, según la imagen que nos propone el filósofo francés, cuál es el mejor de los mundos posibles para Leibniz: el mejor mundo es aquel que Dios elige por ser el más lleno, es decir, el que le permite realizar el objetivo del juego —lograr un máximo de continuidad entre sus elementos constitutivos.²

Ahora bien, ¿por qué Deleuze nos dice que ese Dios que crea el mundo jugando es un Dios cruel? ¿Por qué el adjetivo “lúdico” —que tenderíamos a asociar con ciertas propiedades o atributos divinos como la potencia libre y la inteligencia— no alcanza para caracterizarlo, y ha

¹ G. Deleuze, *Les Cours de Gilles Deleuze à Vincennes, Leibniz, 22/4/1980*, en <http://www.webdeleuze.com>.

² Para el caso del ajedrez, esta misma situación se expresaría, según Deleuze, de la manera siguiente: “El tablero es un espacio, las piezas son nociones (...) La mejor jugada o conjunto de jugadas es la que hace que un número determinado y con valores determinados de piezas mantengan u ocupen el máximo de espacio. Basta situar vuestros peones de manera que ellos comanden el máximo de espacio”. Ver Deleuze, *Ibidem*.

de adjuntarse crueldad a su ingenio? La crueldad deriva, precisamente, de la regla fundamental del juego, esto es, del criterio que orienta la elección de Dios: el mejor mundo entre los infinitos posibles es el más *continuo*, y no aquel donde no existe el dolor o donde el sufrimiento es menor. Si consideramos que la "continuidad", tal como Leibniz la concibe, se da necesariamente entre heterogéneos (pues el mundo perfectamente continuo está compuesto de una infinidad de entes individuales y de fenómenos singulares de una diversidad en principio irreductible), debemos preguntarnos por la forma en que la absoluta compatibilidad de seres y acontecimientos diferentes es garantizada. La continuidad, en efecto, exige disminuir al mínimo la distancia que separa lo que es realmente distinto o, en otras palabras, encontrar un procedimiento que permita volver conmensurable lo inconmensurable (y es en ese sentido que la invención del cálculo diferencial por Leibniz no podría, sin dudas, ser considerada de manera aislada de sus intereses metafísicos y teológicos). Gracias a esa operación homóloga se vuelve posible afirmar, por ejemplo, que el reposo es un caso límite del movimiento (o un movimiento infinitamente pequeño),³ o que un círculo resulta de la multiplicación infinita de los lados de un polígono. Cuando Deleuze, entonces, nos presenta al Dios leibniziano como un lúdico arquitecto, o un pertinaz matemático, que concibe el mejor mundo calculando las variaciones infinitamente pequeñas que se dan entre las cosas —para lograr que el pasaje de una a la otra, y a la subsiguiente, esté constituido por un movimiento hecho de modificaciones de minimísimos grados, perfectamente fluido e imperceptible—, y deriva de allí su crueldad, justamente se refiere a esto: "el círculo sufre cuando sólo es una afección del polígono, así como también sufre el reposo cuando no es más que una afección del movimiento".⁴

³ Como lo dice Leibniz en una carta a Varignon: "... podemos decir igualmente, que los infinitos e infinitamente pequeños están de tal manera fundados que todo sucede en la Geometría, e inclusive en la naturaleza, como si fueran perfectas realidades, de lo que da testimonio no solamente nuestro Análisis Geométrico de los Trascendentes, sino también mi ley de la continuidad, en virtud de la cual es lícito considerar al reposo como un movimiento infinitamente pequeño (es decir, como equivalente a una especie de su contradictorio), y a la coincidencia como una distancia infinitamente pequeña, y a la igualdad como la última de las desigualdades, etc." (G.W. Leibniz, Carta a Varignon, 2 de febrero de 1702, en *Mathematische Schriften*, ed. C. Gerhardt, Volume IV, Hildesheim, Georg Olms, 1962, p. 93).

⁴ G. Deleuze, *op. cit.*

Podemos sin embargo, en la búsqueda de otra concepción de Dios, contraponer a la "crueldad" leibniziana la "inocencia" spinoziana —inocencia una vez esgrimida como marca característica del esfuerzo del gran racionalismo del siglo XVII por pensar el infinito positivo. Y para proseguir la inspiradora senda abierta por el comentario de Deleuze, nos valdremos de la antropomorfización de figuras geométricas, y buscaremos en Spinoza ejemplos que podamos colocar junto a aquel del círculo atormentado por ser tratado con la vara del polígono. Según creemos, se juegan en tales ejemplos algunas cuestiones relevantes que remiten al problema de la determinación y al de la expresión, o a las posibilidades de pensar una determinación expresiva.

En la *Correspondencia* spinoziana encontramos algunos casos útiles para nuestro propósito. Veamos un primer ejemplo: En la carta 78 a Oldenburg, para graficar la posición errónea de quien se lamenta porque Dios no le ha otorgado ciertas propiedades que en realidad no pertenecen a su naturaleza, señala que tal pretensión resulta tan absurda como la del círculo si éste "*se quejara de que Dios no le haya dado las propiedades de la esfera*"; pues efectivamente, "*a la naturaleza de cada cosa no le corresponde nada más que lo que se sigue necesariamente de su causa dada*".⁵ Y un segundo ejemplo: En la carta 56 a Hugo Boxel, Spinoza rechaza la imagen de un Dios con características humanas en los siguientes términos:

"cuando usted dice ... que, si niego que se den en Dios eminentemente los actos de ver, oír, atender, querer, etc., no entiende usted qué Dios admito yo, sospecho que usted cree que no existe mayor perfección que la que puede expresarse con los mencionados atributos. No me extraña esto, porque creo que el triángulo, si tuviera la facultad de hablar, diría eso mismo, que Dios es eminentemente triangular, y que el círculo diría que la naturaleza divina es circular de modo eminente; y por el mismo motivo, todo el mundo atribuiría a Dios sus atributos y se haría similar a Dios y el resto le parecería deforme".⁶

¿Qué es lo que está en cuestión en estos absurdos que Spinoza intenta hacer ver a sus correspondientes, y cómo ha de definirse el problema aludido a partir del fondo contrastante que el caso leibniziano

⁵ Spinoza, *Correspondencia* (trad. de A. Domínguez), Madrid, Alianza, 1988, p. 403.

⁶ *Ibid.*, pp. 328-329.

no nos ofrece? Si hemos de identificar, en primer término, la cuestión fundamental que los tres recortes considerados —el leibniziano, y los dos spinozianos— tematizan, podemos formularla así: ¿Cuál es la relación entre Dios y las esencias singulares?, o bien, ¿cómo se determinan las cosas singulares a partir de cierta concepción de Dios?, o mejor aún, ¿cómo se definen la esencia divina y las esencias de las cosas existentes, y a partir de ello, qué podemos afirmar de sus relaciones? O finalmente, para eludir las resonancias teológicas: ¿qué relación existe entre una totalidad infinita y sus partes?

Pero empecemos, entonces, con el círculo leibniziano/deleuziano que sufre por ser tratado como un caso límite del polígono. Su naturaleza de círculo se ve violentada porque él es parte de un mundo concebido de cierta forma. Tal mundo ha atravesado la prueba selectiva de la perfección, la prueba divina que, para acabar considerándolo como el mejor (el más pleno, el más “lleno” —el dotado de más esencia) entre infinitos otros mundos posibles, lo ha evaluado en su totalidad según un principio simple regulador —la ley de la continuidad—,⁷ a partir del cual ha quedado establecido el papel específico que a toda parte le tocará jugar. La continuidad, en efecto, caracteriza a la máxima multiplicidad concebible ordenada del mejor modo posible; y ese orden, a su vez, encuentra su principio rector en la “armonía preestablecida”, manifestación del infinito poder y la inmensa sabiduría divina. La armonía perfecta, que garantiza que las diversas sustancias se acomoden perfectamente entre sí y que Dios no se disperse en una caótica heterogeneidad fenoménica, explica asimismo que el mundo actual, así como cada cuerpo y cada alma en su interior, sean *expresiones o espejos* de Dios. Si el hecho de que cada esencia exprese la totalidad del mundo —siendo Dios, su Autor, quien se expresa en última instancia en cada esencia— está rigurosamente articulado con la imperturbable armonía del conjunto de las relaciones que componen ese mundo, podemos afirmar que la violencia

⁷ La Ley de la Continuidad establece, precisamente, que *la naturaleza nunca salta*. No existen *hiatos* en la naturaleza, no existe en el mundo discontinuidad alguna ni vacío. O, como lo dice Leibniz en una carta a Varignon: todo en el universo está ligado en virtud de razones metafísicas, de manera tal que “reina una perfecta continuidad tanto en el orden de los sucesivos como en el orden de los simultáneos, la cual establece el pleno real y reenvía a regiones imaginarias los espacios vacíos.” (G.W. Leibniz, Carta a Varignon, 16 de octubre de 1707, citado en F. Burbage y N. Chouchan, *Leibniz et l’infini*, París, PUF, 1993, p. 123).

contra las esencias singulares resulta, en primer lugar y virtualmente, de la aplicación de un principio homogéneo y universal que las aúna en su ser expresiones de una Esencia infinita, simple e idéntica (siendo la absoluta y última simplicidad testimonio de la más soberana perfección). Pero adicionalmente, dado que el criterio de la continuidad *globalmente aplicado* expresa la esencia divina en el orden uniforme del tiempo y del espacio (que afecta no sólo a todo lo que es en este mundo, sino al conjunto de las posibilidades no realizadas), hemos de considerar, en segundo lugar y actualmente, la violencia específica que resulta de su *aplicación determinada* a los existentes. Una singularidad es considerada como el caso límite de una singularidad diferente, o sea, de su heterogéneo inmediato (“equivalente a una especie de su contradictorio”, dice Leibniz): se localiza en el pasaje de un algo determinado hacia un otro indeterminado, o en lo que a veces se denomina un “pasaje al límite”. La determinación del círculo se realiza a través del pasaje desde la determinación de un polígono a la indeterminación de un cuasi círculo de una infinidad de lados. De ahí el sufrimiento del círculo que, como decía Deleuze, sólo es una afección del polígono.

En el mundo del *Deus sive Natura* spinoziano podemos encontrar también círculos sufrientes, pero las tristezas aquí no están ligadas a la propio ser de las esencias, ni a la decisión de una voluntad todopoderosa, sino a las relaciones que se dan entre las cosas existentes que, en tanto finitas, son externamente determinadas. Si consideramos la carta 78 a Oldenburg, percibimos que es precisamente la realidad de tal determinación la que explica la constitución imaginaria del modo finito hombre y, entonces, el hecho de que nuestro segundo círculo antropomorfizado pueda quejarse porque Dios no le ha dado las propiedades de la esfera. Si la separación del círculo y su propia esencia era, en el caso anterior, ontológica, aquí se trata de una separación imaginaria, pues este círculo no sabe reconocer sus propiedades constitutivas ni las potencias que le pertenecen, y fuera de sí, contempla a la esfera como modelo de perfección, de la comparación resultando su tristeza y su queja. La base real del lamento circular, en todo caso, estaría dada por el hecho de que la potencia de la esfera efectivamente sobrepuya a la del círculo, pues está constituida por más dimensiones; o para decirlo de manera caricatural: la esfera, con su constitución tridimensional simplemente podría echarse a rodar y arrollar al círculo en su existencia plana. Sólo que esa even-

tualidad no está prediseñada por un intelecto infinito ni determinada por la providencia. Puede efectivizarse dentro de cierta articulación del orden común de los encuentros, pero incluso allí el círculo cuenta con sus capacidades de acción, y con la posibilidad de capitalizar su experiencia (que necesariamente ha de ser experiencia circular, nunca experiencia esférica) para una estrategia de la sobrevivencia (o de la perseverancia en su ser). Todo ser finito padece y actúa, y de la expansión de las capacidades activas resulta el otro aspecto ineludible de la determinación: la autodeterminación o determinación positiva, la afirmación de la propia potencia como causa adecuada de sus efectos necesarios.

Si la relación imaginaria del círculo envidioso con las otras cosas singulares era mediada por una relación igualmente imaginaria con Dios (aquel que hubiera podido agradecerlo con aquellas propiedades esféricas faltantes y, sin embargo, no lo hizo), en nuestro tercer ejemplo —el de la carta 56 a Hugo Boxel— es la relación imaginaria con Dios la que es directamente tematizada. El círculo piensa que Dios es eminentemente circular, y aquí encontramos el núcleo de toda imaginación referida a la naturaleza divina. Podemos ver, en efecto, que el círculo que pensaba que Dios podía voluntariamente otorgarle o retirarle propiedades, en verdad estaba hipostasiando en Dios la idea que se hacía de su propio ser como círculo pensante: un ser pensante con entendimiento y voluntad libre. Dios, como él, experimentaría deseos y ejercería voluntades basándose en su entendimiento de las cosas, sólo que no de un modo limitado y sujeto a restricciones, sino de manera eminente: ejerciendo los mismos sentidos y facultades, sólo que en una forma infinitamente perfecta. Un círculo que quiere ser esfera, es claro, no puede realizar su deseo. Dios, en cambio, por su voluntad libre infinita, podría si quisiera, realizar esa ínfima expectativa. Sólo que el motivo por el cual no la realiza permanece inexplicable para el limitado intelecto del círculo, que nunca podrá acceder a los designios de una voluntad inescrutable, ni comprender la verdadera naturaleza divina, inexpugnable.

Es tal concepción de un Dios antropomórfico y trascendente, asumida por teólogos y filósofos, la que Spinoza confronta y desmantea a través de todas sus obras. Si prestamos atención al contexto argumentativo en que utiliza las imaginaciones de los círculos pensantes, podremos reconstruir brevemente el contorno de las posiciones en pugna.

El tema común del intercambio con Boxel y con Oldenburg es la imposibilidad de ambos de comprender el Dios spinoziano, de cuya naturaleza absolutamente infinita todo lo existente se sigue con inevitable necesidad. Que el mundo sea efecto necesario de la naturaleza divina es inadmisibile para Boxel, que entiende que un Dios sin voluntad y libre elección, respondiendo a una necesidad ciega y bruta, más que un Dios soberano y perfecto, sería un monstruo.⁸ Tal monstruosidad spinoziana se completa con los argumentos que el filósofo le dio para intentar convencerlo del absurdo de la creencia en espectros: con tal fin, en efecto, Spinoza desarticuló, una por una, las ideas de belleza, perfección, armonía y orden universales, de la criatura como imagen de Dios, y de Dios conteniendo eminentemente atributos humanos.⁹ Tampoco Oldenburg, aunque menos horrorizado que Boxel, consigue entender la necesidad ontológica spinoziana, considerada por él como un fatalismo con consecuencias funestas para la moral: "*Si somos guiados por el destino —pregunta en la carta 74— y si todas las cosas siguen un curso seguro e inevitable, como si estuvieran bajo una mano inflexible... ¿qué lugar queda para la culpa y las penas?*"¹⁰

Y en la misma línea lo reencontramos a Leibniz, pues, precisamente, entre sus anotaciones al margen de los escritos póstumos de Spinoza, se encuentran comentarios sobre el intercambio que éste sostuvo con Oldenburg. Y alude, en particular, a la siguiente afirmación de Spinoza en la carta 75:

⁸ "Si usted atribuye a Dios la necesidad y lo priva de voluntad o libre elección, cabe dudar si usted no describe y representa al ser infinitamente perfecto a modo de un monstruo" (Carta 55 de Hugo Boxel a Spinoza, *Correspondencia*, op.cit., p. 324).

⁹ Sobre la belleza: "La belleza, distinguido señor, no es tanto una cualidad del objeto que se ve, cuanto un efecto en el sujeto que lo ve. Si nuestros ojos fueran más largos o más cortos, o si nuestro temperamento fuera diferente, las cosas que ahora nos parecen bellas, nos parecerían deformes, y las que ahora nos parecen deformes, nos parecerían bellas (...) De suerte que las cosas, consideradas en sí mismas o en relación a Dios, no son ni bellas ni deformes". Sobre la perfección: "La perfección y la imperfección son denominaciones que no difieren mucho de las denominaciones de belleza y deformidad". Sobre la armonía y orden universales: "...entre lo finito y lo infinito no existe proporción alguna, de suerte que la diferencia entre la creatura superior y más digna y Dios no es distinta de la que hay entre Dios y la creatura ínfima"; "...yo no sé que son esos *grados superiores e inferiores* que usted concibe en la materia infinita, a menos que crea que la Tierra es el centro del universo" (Carta 54, *Ibid.*, pp. 319-321) (Las afirmaciones de Spinoza sobre el antropomorfismo y la eminencia divina, ya las hemos considerado).

¹⁰ *Ibid.*, p. 389.

"Yo no someto a Dios, de ningún modo, a la fatalidad (*fatum*), pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo; pues, nadie en absoluto niega que esto se siga necesariamente de la naturaleza divina y, sin embargo, no por eso concibe nadie que Dios sea coaccionado por alguna fatalidad, sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente".¹¹

Leibniz reinterpreta la afirmación spinoziana en el sentido de que el mundo no podría haber sido producido de otra manera, pues Dios sólo puede actuar con suma perfección, ya que, "*siendo el más sabio, escoge lo mejor*". El verdadero error de Spinoza, en cambio, está en suponer que Dios se conoce y produce todo sin intervención de la voluntad, pues eso sí es abandonar las cosas a la bruta y ciega necesidad, por la cual se asume que todos los posibles existen. Si todos los posibles existen, sin la mediación de la elección divina que selecciona al mejor entre ellos, tanto los buenos como los malos —equiparados en la existencia— recibirán un trato injusto, llegándose al resultado que Oldenburg teme: la filosofía moral es destruida. ¿Cómo se atribuirán entonces con justicia las faltas y se castigará a quien lo merece?¹²

Contrastante con estas posiciones, entonces, ha de ser situada la "inocencia" spinoziana a la que nos referíamos más arriba: la inocencia del que, por fuera de toda normatividad moral, desea conocer la constitución diversificada de la existencia real sin violentar sus contornos. La búsqueda exigente de un conocimiento de la totalidad o, lo que es lo mismo, la tentativa de determinar la absoluta infinitud de la naturaleza en su movimiento necesario y espontáneo como infinito positivo, nada tiene que ver con la pretensión de que las cosas se acomoden a un orden, y en verdad sólo puede realizarse como crítica efectiva del espíritu antropocéntrico con el que la imaginación tiende espontáneamente a organizar el conjunto de lo existente. Más allá de los diversos dogmas teológicos, es cierta forma del pensamiento, que descansa

¹¹ *Ibid.*, pp. 391-392.

¹² "Si todo se sigue de la naturaleza divina con una especie de necesidad y si todos los posibles existen, entonces buenos y malos serán tratados muy mal, y arruináis la filosofía moral". Comentario de Leibniz a la carta 75, en G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1962. Citado por Marilena Chauí, en *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. Volume I: Imanência*, São Paulo, Companhia Das Letras, 1999, p. 139.

sobre la tranquilizadora concepción de un principio universal organizador, la que tiene que ser necesariamente sometida a lo que hoy llamaríamos una "crítica de las ideologías", y que probablemente fue Spinoza el primero en realizar de forma intransigente y sistemática.

Para decirlo en los términos metafóricos que hemos aquí privilegiado: es perfectamente natural que un círculo piense que la estructura que lo soporta o el universo que lo contiene o el mismo Ser deba ser el Gran Círculo por antonomasia, cuyo centro, garantizando la consistencia y la articulación del conjunto, y siendo a la vez el mismo para cada una de las perspectivas particulares, sea la referencia unitaria para la comunidad identitaria de todas ellas (concebibles así como círculos menores convergentes). Sin embargo, lo que es natural para la imaginación ha de ser comprendido de otro modo por el entendimiento: quien piensa adecuadamente sabe que el orden nada es en la naturaleza, y que sólo existe para la imaginación que lo prefiere a la confusión.¹³ Un círculo que imagina un Dios circular escapa de la "monstruosa deformidad" que significaría para él una naturaleza no circular, y del abismamiento que implicaría el saberse incluido en un vasto mundo sin forma ni dirección. Por el contrario, el Spinoza crítico de las ideologías afirmaría la necesidad de la experiencia de tal abismamiento para la expansión del conocer, resultando de allí el monstruoso entendimiento spinoziano hermanado con la deformidad.

Retomemos entonces nuestro hilo argumentativo: si la naturaleza de un ser absolutamente infinito no puede ser imaginada, sino que debe ser entendida,¹⁴ tal comprensión no puede abstenerse de considerar los modos en que la imaginación opera, sino que envuelve como momento necesario la explicación de las relaciones imaginarias que los hombres mantienen con sus condiciones de existencia: con los otros hombres, con las cosas y, en general, con un mundo que los excede. Y tal emprendimiento desmitificador incluiría, precisamente, lo que

¹³ "Puesto que las cosas que más nos agradan son las que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, como si, en la naturaleza, el orden fuese algo independiente de nuestra imaginación; y dicen que Dios ha creado todo según un orden, atribuyendo de ese modo, sin darse cuenta, imaginación a Dios" (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 95).

¹⁴ "A su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le respondo afirmativamente; pero, si me pregunta si tengo de Dios una imagen tan clara como del triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo" (Carta 56, *Correspondencia*, op.cit, p. 330).

Althusser ha considerado una crítica de la "causalidad expresiva". Althusser se refiere, en efecto, a aquellas formas del pensamiento que proceden como si la realidad se organizara en torno de un principio expresivo único, esto es, la espiritual "*unidad de una totalidad expresiva, es decir, de una totalidad en la cual todas las partes sean otras tantas 'partes totales' expresivas las unas de las otras y expresivas cada una de la totalidad social que las contiene, porque cada una contiene en sí, en la forma inmediata de su expresión, la esencia misma de la totalidad*".¹⁵ Encontramos aquí, entonces, una teoría de la expresión tal como Leibniz la ha desarrollado paradigmáticamente (Dios se expresa en una multiplicidad infinita de mónadas, cada una de ellas siendo como un "espejo" de Dios). Modelo que, sin embargo, va más allá del estricto contexto leibniziano de enunciación, pudiendo ser considerado de forma más amplia como el *modus operandi* de cierto estilo habitual de lectura de la realidad: una lectura espontánea que pretende encontrar la expresión directa de la esencia en la existencia, la Verdad última del Ser en cada manifestación fenoménica, en cada ente o acontecimiento. Por más laica que tal lectura sea (y aquí vale recordar que el objetivo de la crítica de Althusser es el hegelianismo presente en ciertas formas del marxismo, en especial cuando se pretende identificar la contradicción fundamental explicativa de cualquier configuración histórica), puede sin embargo percibirse su raigambre religiosa: cada parcialidad está "llena" de la presencia de la Totalidad que la habita, del mismo modo en que se dice que "Dios está en todas las cosas".

Ahora bien, ¿por qué podemos afirmar que tal concepción es incompatible con la de Spinoza, cuando desde otra posición se diría, en cambio, que esa totalidad expresiva se parece bastante al así llamado panteísmo spinozista?

En realidad, debemos diferenciar dos teorías de la expresión. Una de ellas se encuentra efectivamente presente en la ontología spinoziana. La otra, en cambio, no forma parte de su ontología, sino que es objeto de lo que hemos considerado su crítica de las ideologías, y sería justamente aquella modalidad religiosa correctamente identificada por Althusser como causalidad expresiva. Una cosa, en efecto, es considerar a Dios como una esencia simple y espiritual que se expresa inmediatamente en todas las esencias individuales igualmente simples, y en todos los fenómenos existentes. Y otra cosa completamente distinta es consi-

derarlo como una esencia absolutamente compleja que existe necesariamente como potencia infinita y causa immanente de todas las cosas. Si en Spinoza todo lo que existe expresa de un modo cierto y determinado la esencia de Dios,¹⁶ esto quiere decir que las esencias singulares son igualmente complejas, y que existen asimismo como potencias o *conatus*, fuerzas de perseverar en la existencia y de producir efectos, de ninguna manera reductibles a meras espiritualidades. Y sin embargo, tampoco alcanza con reconocer el ser complejo y productivo de las cosas singulares, si continuamos pensándolas como reflejos de Dios o idénticas a Él, pues en tal caso se conservaría una imagen eminente de su naturaleza, sólo que substituyendo la marca de la simplicidad por la de la complejidad. Ocurre que, en efecto, Spinoza nos desautoriza a hablar de lo que llamaríamos, para recuperar los términos de Althusser, una "expresión inmediata" de la esencia de la totalidad en cada una de sus partes. Y aquí es necesario recordar la importancia fundamental de los atributos en la ontología spinoziana.¹⁷ Sólo que si los atributos no nos permiten asumir una concepción inmediatista de la expresión productiva del ser, tampoco podemos sacar la conclusión contraria de que operarían como mediadores. Los atributos no median la producción divina sino que la condicionan en su absoluta diferenciación cualitativa: son las condiciones de la producción infinitamente diversificada de lo real.

De esta manera, si una teoría de la expresión idealista implicaba cierta relación entre el todo y sus partes, en virtud de la cual podíamos comprender la expresión de la totalidad como la voz trascendente de un Sujeto cuya identidad compacta sería discernible en las distintas formas de su discurso, esto es, en la multiplicidad de sus expresiones, la concepción de una causalidad estructural immanente cambia por completo el contexto y la forma en que la cuestión se coloca. Si acompañamos

¹⁶ El, P 16 y P 36, dem.

¹⁷ Los atributos (campo de la "expresividad") son formas de ser infinitas (ilimitadas, últimas, irreductibles) comunes a Dios (constituyendo su esencia) y a los modos (que las implican en sus esencias). Permiten justamente afirmar una identidad de forma (comunidad) entre la sustancia y los modos, sin confundir sus esencias (distinción). Si constituyen la esencia de la sustancia, por el contrario, no constituyen las esencias de los modos, que sin embargo implican los atributos divinos en su esencia y existencia. De esta manera, los mismos atributos se afirman de Dios, que se explica en ellos, y de los modos, que los implican bajo la misma forma que conviene a Dios (univocidad). Son formas dinámicas y activas, atribuidores (cada uno expresa una esencia infinita —es decir, una cualidad ilimitada— y la atribuye a la sustancia) y no atribuidos. Ver Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Éditions de Minuit, 1968.

¹⁵ L. Althusser, E. Balibar, *Para leer El capital*, Siglo veintiuno, México, 1990, p. 105.

el planteo de Deleuze, ha de considerarse al problema de la expresión como el nodal punto teórico que condensa tanto las dificultades como la posibilidad de entender simultáneamente la unicidad de la sustancia spinoziana y la absoluta diversidad de sus manifestaciones. (Y tal es, efectivamente, la dificultad mayúscula referida por los corresponsales de Spinoza que más atrás hemos considerado: ¿cómo puede pensarse el mundo como efecto necesario de la naturaleza divina?). Es entonces la idea de expresión, nos dice Deleuze, la que determina la relación existente entre sustancia, atributos y esencia, cuando de lo que se trata es de la realidad de una sustancia absolutamente infinita. Spinoza ha realizado la tentativa sin precedentes de llevar al absoluto la realidad de las distinciones, y en esto ha consistido, justamente, su inocente búsqueda del infinito positivo. La sustancia spinoziana es la concepción de la naturaleza positiva del infinito en su absoluta diversidad interna, o la realidad descubierta en su fundamental diferenciación. Y justamente porque las diferencias entre el conjunto de sus múltiples aspectos son reales y efectivas, es imposible la cancelación de tal distancia irreductible en una unidad de principio. Tal pretensión es la que implica violentar la naturaleza de las cosas singulares, como quisimos mostrar con el ejemplo del torturado círculo leibniziano, y no el supuesto determinismo spinozista, que las sofocaría en su cárcel substancial. Precisamente, y de manera inversa, es el absoluto spinoziano, causa de todas las cosas en tanto causa de sí, el que expresándose productivamente, diferenciándose en una multiplicidad de modos realmente diversos, permite pensar la apertura infinita del ser como potencia de una infinitud de seres. Si la causalidad inmanente explica la realidad de la determinación externa, esto es, la efectiva presencia tanto de conveniencias como de contrapositiones en el mundo de las cosas naturales (y con ello, la completa imposibilidad de suponer un orden armonioso del todo), explica asimismo la determinación positiva de las esencias singulares o su definición a partir de la identidad de sus esencias y potencias. Las cosas singulares, por ser los modos o expresiones determinadas de una potencia infinita, o lo que es lo mismo, por ser "determinaciones expresivas", se expanden hasta donde sus potencias se lo permiten, ni más ni menos... Y ahí radica la otra dimensión de la inocencia spinoziana, su realismo, que trata de aprehender las cosas tal como ellas son en el mundo, respetando sus afinidades y sus distancias, y en definitiva, la irreductibilidad de modos de ser que hace de los círculos sólo círculos, y de los polígonos ni más ni menos que polígonos.

Del derecho de comunicación al derecho a la ciudadanía universal (de Vitoria a Spinoza)



Cemal Bali Akal

Al comienzo de los tiempos modernos, en el momento de la conquista de América Latina, y en el marco de la guerra "justa", se opusieron dos pensamientos que se pueden calificar uno de universal y otro de nacional. Y lo más interesante reside en el hecho de que cada uno se consideraba el portavoz de los indígenas.

Para proteger a los autóctonos, Vitoria sostendrá que la obligación de no matar inocentes procede de una ley de la naturaleza. Para este autor, el concepto de inocencia presenta una característica universal: todo individuo sin defensa (a excepción de los guerreros), sea indígena o no, es inocente y debe ser protegido. Cuando este principio no es respetado, no puede haber allí una guerra "justa". En oposición a esto, De Las Casas da un sentido muy particular y restringido a la noción de inocencia, en cuanto habla de hombres de religión indefensos asesinados por los indígenas. Por ello, se opone completamente al enfoque de Vitoria relativo a la protección de los inocentes. Según De Las Casas, los religiosos asesinados por los indígenas eran claramente inocentes, pero la conquista no tenía lugar en una época de inocencia. Los autóctonos hacían una guerra justa contra la instauración de la esclavitud en sus propias tierras. Mientras que luchaban para protegerse en un contexto de destrucción masiva, no disponían del lujo de poder preguntarse si los extranjeros que se encontraban en su país eran inocentes o culpables. Por otra parte, los inocentes normalmente no deben cruzar las fronteras del territorio indígena. Si lo hacen, es posible que sean asesinados por los indígenas en estado de legítima defensa. Es este, de ahora en más, el nuevo principio de guerra «justa». Con la modernidad, los límites nacionales impiden la circulación de los hombres, bienes e ideas y prohíben una comunicación sin reserva.

De Las Casas, partidario de una posición realista y positivista, protegerá a los indígenas volviéndose él mismo un nacionalista autócto-

no. Pero más allá de esta elección personal, su posición general será la de considerar el mundo bajo los lentes del nacionalismo y sólo buscar su propio interés.

Suárez va a aportar una base teórica perfecta a esta corriente. Como positivista, Suárez tiene un objetivo claro: rechazar toda institución susceptible de colocarse por encima del Estado. En el marco de la redefinición constitucional de las relaciones entre pueblo y Estado, instituir una clausura que tiene como principal referencia el principio de soberanía.

Suárez ubica al Estado fuera del territorio de dominación tradicional —sea la Iglesia o el Imperio— proporcionándole ante todo la potencia de una jurisdicción independiente. De este modo, si se legaliza esta una nueva institución basándose en la Nación, surgida bajo el espíritu del contrato social, se la priva de otras fuentes de legitimidad que habrían podido unirla. La independencia en cuestión es la independencia y la soledad de los Estados, pequeñas unidades que se distinguen por su aspecto coercitivo.

Esta situación debe pensarse en dos niveles distintos, por una lado dentro de las fronteras nacionales, por otro lado en el contexto internacional. Dentro de las fronteras nacionales, la soberanía va a significar una dominación rígida que no tiene en cuenta la diversidad de voluntades personales. En el plano internacional, la soberanía corresponde a una voluntad estatal de independencia absoluta.

Mientras que dentro de las fronteras nacionales el Estado buscará la pacificación, en el plano internacional cada Estado pretenderá defender sus intereses por la fuerza. Esto implica una lógica de "guerra y paz" que corresponde al nuevo tipo de poder político. Por este motivo Suárez considerará con reserva el "Derecho de comunicación" de Vitoria. Según este teórico, quien considera el orden internacional desde la posición de un estadista, los intereses nacionales pueden impedir la utilización de un derecho natural como el *ius communicationis*. Para él, "...un estado debe también poder vivir de manera aislada, y prohibir su territorio a los extranjeros que vienen a comerciar." Suárez fundamenta los intereses del Estado frente a los intereses universales...

En la arena internacional, los Estados que librarán una guerra sin piedad en función de sus propios intereses, transformarán el universalismo en una utopía. Suárez no es el único, pensadores como Menchaca, Molina, Vasquez, Banez, Arriaga tampoco creen en la posibilidad de crear una institución jurídica universal que se coloque por

encima de las naciones. La modernidad va a dar un peso particular a la independencia de los Estados y oponerse a la paz y a la constitución de una colectividad internacional.

En cuanto al *ius communicationis* de Vitoria, que aparece en el umbral del pensamiento moderno y que es previo a Suárez, atraviesa la época moderna y adquiere todo su sentido en la actualidad. Vitoria va a discutir los problemas surgidos con la conquista de América Latina enumerando las razones alegadas por los conquistadores para justificarla. Según Vitoria, las razones presentadas para justificar la conquista no corresponden a los criterios de una guerra justa. Por este motivo es necesario encontrar otras razones que justifiquen la presencia de los españoles en América Latina y que correspondan a los criterios de una guerra justa.

La innovadora teoría de este pensador, que ubica el universalismo por encima de todas las formas de reivindicaciones étnicas o religiosas, es el Derecho de comunicación. Este derecho también incluye el derecho de libre circulación y permanencia, el de comerciar y el de hacer proselitismo. No es posible negar estos derechos desde el momento en que se utilizan sin perjudicar a nadie y sin la utilización de la fuerza. Es evidente que este «derecho de comercio» se ajusta al mundo en vías de modernización. Este pensamiento, que reemplaza la mentalidad escolástica tradicional, y que en el mundo integra la igualdad universal de los bienes intercambiados y la lógica de la libre circulación, corresponde a una nueva comprensión del derecho mundial.¹

Además del aspecto comercial y de libre circulación, la tercera dimensión del Derecho de comunicación de Vitoria, y que será definido claramente, es el principio de difusión del cristianismo. Los españoles podrán, en el territorio indígena y a condición de no perjudicarlos, desplazarse, comerciar e incluso hacer proselitismo. Aunque en este pensamiento la libertad de difundir una creencia parece ser de menor importancia en relación con las dos libertades restantes, el *ius communicationis* adquiere una nueva dimensión cuando se considera el derecho de propagar una creencia. El hecho de pensar este último como parte de la libertad de expresión da otra dimensión al Derecho de comunicación. La libertad de discusión desde diversas perspectivas, sin límites y de manera recíproca... Aprender de las

¹ Vitoria, "De Jure Belli", 243-247, Jean Baurnel, *Les leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, Imprimerie de la Presse, Montpellier 1936.

maneras de pensar del otro y aceptarlo para poder conocerlo, poder ponerse en su lugar, dejarlo ponerse en nuestro lugar. Esto, no es ya reflexionar solamente sobre los derechos, sino también pensar el Otro, con su espíritu y su cuerpo, intelectual y físicamente.

Sin embargo, más allá de esto, hay otra relación importante. Se trata de la relación que aparecerá en Vitoria durante su búsqueda de un modelo diferente para su nueva teoría jurídica. El pensamiento moderno hasta ahora no ha añadido un cuarto modelo a los tres fundamentales sobre las fuentes de los derechos humanos, aunque algunos pudieron añadir subtítulos y producir así subdivisiones. Desde este punto de vista, Vitoria puede pretender, con su *ius communicationis*, el título de pensador que presentó un cuarto modelo.

Es necesario apresurarse a añadir que Vitoria y Spinoza se encontraron ante el mismo problema en su búsqueda de un nuevo modelo. Naturalmente, Vitoria permaneció fuera de la problemática de los Modernos al estar fuera de esta época. Del mismo modo, su teoría basada en el derecho de comunicación no convenía a un mundo dividido por fronteras nacionales y dominado por una mentalidad moderna. Para que el enfoque universalista de Vitoria salga de la utopía y se convierta en un modelo susceptible de aplicarse, sería necesario un mundo verdaderamente igualitario desde el punto de vista económico, social y político, una gran familia autónoma sin centro. En ausencia de esto, en un mundo dividido por fronteras nacionales, donde existen grupos separados por diferencias económicas y políticas, y donde además se expulsa obligatoriamente a los rezagados hacia ciertos centros dominantes, un sistema jurídico aplicado de manera igualitaria correría el riesgo de crear graves problemas. De este modo el pensamiento de Vitoria aparece como un medio para cuestionar la modernidad y sus modelos jurídicos.

Del mismo modo, si se busca un nuevo modelo en Spinoza también será necesario concentrarse en una crítica de la modernidad. En su pensamiento, y precisamente desde esta perspectiva, viene al orden del día una representación de la comunicación universal entre los individuos: en el lugar del rey que decretaba las leyes, el liberalismo ubica al pueblo como legislador. Spinoza hará otra propuesta: que sean los propios hombres quienes expresen su derecho intelectual y físico. Hombres que siempre hablarán colectivamente (*Multitudo*). La comunidad está constituida, no por quienes hacen hablar uno de ellos en nombre de un interés común abstracto para evitar entrar en conflic-

to con los intereses individuales, sino más bien por los que son capaces de formular todo lo que quieren con el fin de expresar intereses individuales concretos; es la Multitud, la comunidad en movimiento perpetuo; con la circulación corporal e intelectual o con la Comunicación... El sistema de Spinoza, superando la dicotomía tradicional, instauró el marco de una autonomía individual innovadora: una relación concreta, comunicacional,² de seres singulares cuyos derechos corporales e intelectuales o su propia fuerza basada en su

² "La forma misma bajo la cual se realiza la individualidad aparece como el resultado de un cierto modo de comunicación. Con esta noción, desembocamos en la que es, quizá, la idea más profunda de Spinoza (...). Pasión y razón son en última instancia modalidades de comunicación entre los cuerpos, y entre la idea de los cuerpos. Del mismo modo, los regímenes políticos deben concebirse como regímenes de comunicación (...). No siendo ningún individuo «parecido» a los otros, cada uno teniendo su propia «naturaleza», la multitud deviene entonces sinónimo de intercambio (en sentido amplio, el intercambio de propiedades es sólo un aspecto) y de libre comunicación entre singularidades irreductibles (...) la puesta en juego de una práctica —¿diremos nosotros de una lucha?— de la cual el momento decisivo es la transformación del modo mismo de comunicación. Spinoza define esta práctica como un esfuerzo de los individuos por determinar por la razón, representándose su necesidad, las acciones más frecuentemente determinadas por las pasiones (*Ética*, IV, 59). En efecto, la forma más eficaz de comunicación es aquella que se realiza en el conocimiento racional (...) Pero el conocimiento es un proceso de perfeccionamiento continuo de la comunicación. Multiplica la potencia de todos. Ciertos individuos, sin duda, conocen más que otros. Por lo tanto nos oponemos a la idea de un «filósofo-rey» (o a la atribución del poder a los detentadores del saber) como la idea de una salvación por el conocimiento concebida como una fortaleza especulativa (...) «la lengua es conservada a la vez por el vulgo y por los sabios» (TTP, 146). Lo que quiere decir que el sentido de las palabras está determinado por el uso común que hacen los «sabios» y los «ignorantes», en tanto que se comunican entre ellos (...) Porque la vida social es una actividad de comunicación el conocimiento es doblemente práctico: por sus condiciones y por sus efectos. Si admitimos con Spinoza —y en la medida en que lo admitimos— que la comunicación está estructurada por relaciones de ignorancia y de saber, de superstición, de antagonismo ideológico, en las que se compromete el deseo humano y expresan una actividad de los cuerpos mismos, debemos también admitir con él que el conocimiento es una práctica, y que la lucha por el conocimiento (la filosofía) es una práctica política (...) Comprendemos por esto porqué el aspecto esencial de la democracia spinozista es la libertad de comunicación. Comprendemos también en qué la teoría del «cuerpo político» no es ni una simple física del poder, ni una psicología de la sumisión de las masas, ni el medio de formalizar un orden jurídico, sino la búsqueda de una estrategia de liberación colectiva, de la cual la palabra de orden se enunciaría: ser lo más numeroso posible es pensar lo más posible". (Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1990, s. 113-118).

conatus, se establecieron creando una red de relaciones recíprocas ilimitadas...

De ahora en más, no se pasa simplemente de un Estado autoritario a un Estado liberal, sino también del Estado liberal a "la auto-organización" comunicacional de la Multitud. Ésta es una posibilidad ofrecida al individuo y supera la modernidad frente a la dominación absurda, sea de la minoría o sea de la mayoría, y predica la «autonomía» de todos los seres singulares. Inmediatamente después de Hobbes —y justo antes de Locke— una brecha asombrosa se abrió en la modernidad. La Multitud, pasando por encima de la realeza como del Estado, salva al sistema de la existencia de los dirigentes y vuelve totalmente insignificante el rol de la autoridad al banalizarlo. El primer signo de su aparición será el paso del círculo estéril y absolutista —en el seno del cual la única persona que se expresa es el poder y donde los individuos, aunque piensan, no pueden hablar (como es el caso de la teoría de Hobbes)—, a un nuevo orden comunicacional en el cual cada uno podrá expresarse.

Spinoza examina la cuestión desde el punto de vista de los intereses particulares y concretos de todos. La Multitud pasará a ser, con la democracia, una agrupación que puede autorregularse. En esta agrupación adquieren su eficacia las autonomías corporales e intelectuales pensadas como un conjunto de relaciones complejas. Un sistema comunicacional en el que ninguna forma de pensamiento prima sobre otra y en el que las ideas y los cuerpos pueden circular libremente. Spinoza se expresa a la vez dentro de la modernidad y más allá de la modernidad. Explica que la "autonomía" no puede adquirirse sino en sociedad y esto no es otra cosa que una situación relacional entre iguales que permite la desaparición de las diferencias entre las castas y la desaparición de la potencia de las instituciones intermedias.

Un interés que no es otra cosa que la suma de los intereses singulares nos transporta más allá del marco nacional y del individualismo. En Spinoza, se ve cómo la comprensión en el sentido rousseauiano del mito de la "voluntad general despótica", de "la ilusión del interés común", se transforma en una decisión real de la Multitud que no se pierde en absurdos... Spinoza, más que apoyar una revisión de los derechos, afirma que en la práctica, aunque los hombres intentan renunciar a su fuerza y por lo tanto a su derecho, nunca podrán salir de su condición humana, ni ser privados de su fuerza que descansa en el *conatus*. Esto significa que, concretamente, es neces-

rio aceptar que el derecho más importante que permanece en manos de los hombres es el de existir como ser humano.

Reconsiderar de nuevo los derechos humanos, en el marco de la relación entre la parte y el todo que no tiene ningún creador, sentido, ni principio ni fin, introduce una interpretación particular de la historia. En Spinoza, el Todo no tiene historia, ya que no puede ser de otro modo, no puede sufrir cambios, es inmóvil... Pero, en el interior de ese Todo los seres singulares, cuya autonomía corporal e intelectual ha sido garantizada, se encuentran en un estado de movimiento relacional ilimitado, crean una red comunicacional tejida de casualidades infinitas, bajo determinaciones innumerables... Por otra parte, la manera en que los seres singulares se agrupan abre la vía, en la medida de lo posible, a un movimiento que va del número más pequeño al más grande: en el interior del Todo, un proceso de reagrupamiento infinito, un movimiento (una suerte de historia de los regímenes) que, agrandándose de círculos en círculos, se extiende más allá del Estado...

Pero estos dos movimientos abren la vía en el pensamiento de Spinoza a una contradicción irresoluble: en este sistema, cada reagrupamiento va a limitar al mismo tiempo la autonomía de los individuos que se han convertido en iguales en sus diferencias y también sus posibilidades de comunicación. Ante todo, no hay lugar en este sistema para las reagrupaciones menos importantes que las del Estado debido a que son reagrupaciones opuestas a la autonomía individual. Como reagrupación, el Estado, en relación con las reagrupaciones menos importantes, estará más próximo a la razón universal. Pero según la misma lógica, las reagrupaciones más importantes que el Estado estarán aún más lejos de la dominación de lo absurdo. Pensar las autonomías singulares desde el punto de vista del cuerpo/espíritu como algo determinado por el Todo, permite introducir la necesidad de una mayor agrupación respecto al Estado. En Spinoza, la experimentación muestra que la creación de los campos de autonomía sólo es posible con la ampliación continua hacia un mayor número.

La razón por la cual el discurso de Spinoza no convenía completamente al modelo del Estado moderno, es que después de haber roto toda clase de relación con la estructura escolástica, dará al Estado una flexibilidad que lo apartará de las superestructuras. El Estado se distingue de las estructuras pre-estatales por su capacidad de asimilar las diferencias (individuales, étnicas, religiosas, etc.). Pero esta capacidad de asimilación va a colocarlo continuamente bajo la presión de luchas

internas. En la lógica de Spinoza esto no podrá hacerse más que en el sentido de una ampliación... Superando toda clase de reagrupación nacional, religiosa o étnica, su pensamiento es el de una totalidad que se pone constantemente por delante del ser individual, partícula del Todo universal con su fuerza física e intelectual y no su centro.

Si el período que se supone corresponde a demandas premodernas y es denominado a pesar de todo «post-modernismo», corresponde en realidad a una Nueva Edad Media o al «tiempo de las tribus», entonces el discurso de Spinoza relativo a los derechos no tendría ningún sentido. Un proyecto de una nueva unión de tribus no concordería en absoluto con la singularidad corporal e intelectual y con los derechos ligados a esta singularidad que intentó crear Spinoza. Toda unidad más limitada que el Estado significará el final de la autonomía y la individuación. Y es exactamente a este tipo de estructura que se opone Spinoza. Spinoza, en la estructuración política moderna va a oponerse en nombre de la autonomía corporal e intelectual de los seres singulares a la represión de toda comunidad, étnica o religiosa, hecha contra sus miembros. Por esto se puede decir que en la lógica de Spinoza la singularidad y los derechos que le están vinculados podrán ser defendidos en el marco de un conjunto cada vez más amplio. Por lo tanto en Spinoza, solamente en este sentido, se puede ver una puerta que se abre al post-modernismo (o al después de la modernidad).

Tomando un sólo ejemplo, si la democracia es un sistema comunicacional dentro del cual cada ser singular tiene la posibilidad de expresar su perspectiva sin ninguna restricción así como también realizar su autonomía corporal, entonces la democracia perfecta como unidad de derechos o fuerzas que tiende a integrar siempre el mayor número, se instituirá en el momento en que la Multitud se confunda completamente con el Todo. Por supuesto, en la lógica de Spinoza eso significa que es necesario que sea una agrupación «que no tenga centro». Por lo tanto, en el pensamiento a-histórico de Spinoza, incluso si ese Todo está limitado, existe una historia de autonomías inmanentes. Este movimiento, de nuevo y según la definición de Spinoza, va a traer un proceso de derechos que superan el derecho. El «derecho», que corresponde a las reglas humanas que separan unas de otras las entidades fragmentadas denominadas Estado, se encuentra en una oposición irreconciliable con los «derechos» que corresponden a la resistencia de los seres singulares para existir. Esto corresponde a la aparición de «la universalidad de los derechos» frente a la «territorialización del derecho» a mediados del siglo

XVII, y si se lee a Spinoza de esta forma, entonces se puede considerar que su pensamiento tiene una problemática realmente actual.

Los seres singulares que aparecen así con su campo corporal e intelectual autonomizado, van a entrar en relación entre ellos, fuera de toda limitación, sin perjudicar los derechos o fuerzas de otros, estando abiertos a posibilidades infinitas dentro del Todo. Un mundo, en el cual los daños causados por toda clase de exageraciones pasionales serán compensados por una fuerza moderadora -que sólo existe con este objetivo-, y en el cual las fuerzas que superan la «resistencia a existir» y que pueden ser utilizadas contra otros serán equilibradas, se volverá un mundo comunicacional dentro del cual los derechos/fuerzas se encontrarán de manera ilimitada. Como lo destaca tan a menudo Spinoza, «...un mundo en el cual la amistad habrá adquirido un nuevo sentido»...³ En particular va a insistir en *Ética* III y *Ética* IV sobre la importancia de una unión que se base en la amistad.

A partir de allí, si se examina de nuevo la obra de Vitoria, se podrá recordar una vez más el lado aún y siempre original de su pensamiento... Mientras el sabio sea sabio (libre), comprende que debe ser generoso, amigable, caritativo, solidario. Spinoza presenta muy claramente esta necesidad en la *Ética*...⁴ Como ya lo vimos, dado que la

³ «La dimensión política de la amistad en Spinoza se revela en toda su magnitud si se toma en consideración situaciones en las que «un hombre libre vive entre ignorantes» o bien en una sociedad donde la enemistad, el odio y la persecución resultan preponderantes (...) La ciudad spinozista es aquella en la que los hombres conservan su distinción sin no obstante alterar la naturaleza del todo, abierto a una incesante transformación» (Diego Tatián, «Una política de la cautela», *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, comp. Horacio González, Altamira, Buenos Aires 1999, s. 86, 87).

⁴ *Ética* III, Proposición 59, Escolio: «Por «generosidad» entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad.» *Ética* IV Proposición 35, Demostración: «...resulta que sólo en la medida en que los hombres viven según la guía de la razón obran necesariamente lo que necesariamente es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre...»; Proposición 36: «El supremo bien de los que siguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar de él igualmente»; Proposición 37: «El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios»; Proposición 37, De otra manera: «El hombre amará con más constancia el bien que ama y apetece para sí si ve que otros aman eso mismo...»; Proposición 46: «Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene.»; Proposición 70, Demostración: «...un hombre libre procura unirse a los demás hombres por amistad...» (Traducción de Vidal Peña)

amistad va a funcionar de manera recíproca en las relaciones establecidas entre gente instruida y libre, no hay problema. Pero en realidad las relaciones más importantes son las relaciones humanas —las cuestiones humanas o concernientes al humano— que ocurren entre un sabio y otro que no lo es; aquél que se libera porque entendió la Necesidad⁵ desarrollará la comprensión, la generosidad y el amor que invertarán el odio, la burla, la intolerancia.

Con el Derecho de comunicación, Vitoria y Spinoza van a ir más allá de la modernidad; ellos no tienen lugar en la lógica nacional de la modernidad... La territorialidad moderna impidió la concreción de una comunicación universal (la libre circulación de bienes, pensamientos y hombres). Una comunicación en términos spinozianos o vitorianos (que no es una información de un sentido único) será actualizada en el momento y lugar en que se comience a interrogar la modernidad. Sobre el camino de la Multitud, en el paso de la territorialidad a una verdadera universalidad, quitando todo su sentido al concepto del Otro, se constituiría el camino que puede llevar a la vez a una lucha contra la desigualdad social universal y contra una mentalidad comunitaria. El desarrollo de la Multitud, disminuyendo el control sobre los campos autónomos corporales e intelectuales, va poco a poco a volver imperceptible la identidad moderna del hombre —como negro o blanco; hombre o mujer; incluso como ser humano. Los obstáculos que será necesario superar en este camino serán, por un lado, la diferencia

⁵ "Spinoza no es un intelectualista ni en cuanto a la definición de la vida ética ni en cuanto a la definición de los medios capaces de establecer esta vida" (Robert Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Syntélabo, Le plessis-Robinson, 1988, s. 115); "Para Spinoza, el ignorante es aquel que no es guiado por la razón, sino por el deseo ciego, y que espera que los otros se conformen a su naturaleza, y vivan a su modo. No se trata necesariamente de alguien que no tiene estudios literarios o científicos (Spinoza no se preocupa de eso), sino de una persona arrogante, despótica. (Paolo Cristofolini, *Spinoza. Chemins dans l'Éthique*, PUF, Paris 1998, s. 46); "El sabio spinozista, viviendo en la sociedad y tomando todos los beneficios del hecho de vivir entre los hombre que le ahorran miseria y soledad, se preocupa de la sociedad en la cual vive, participa en su vida pública y contribuye a su mejor organización, escribiendo, por ejemplo, tratados políticos." (Paolo Cristofolini, "La peur de la solitude", *Quel avenir pour Spinoza?* Dier. Lorenzo Vinciguerra, Kimé, Paris 2001, s. 90); "La paradoja del spinozismo es presentarse como una sabiduría, volviendo imposible la idea de sabiduría. Su fuerza es destruir toda visión moral del mundo, obligándonos a pensar el concepto de una necesidad inmanente y obligándonos a salir del criticismo." (Jean-Marie Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris, 1994, s. 154).

y la territorialidad creados a la vez por el globalismo central y actual; y, por otro lado, el racismo y toda forma de discriminación que crea enemigos imaginarios.

En resumen, según Vitoria, las fronteras nacionales se dibujaron para obligaciones secundarias y no deben suponer un obstáculo al derecho universal de comunicación. Este derecho implica que los hombres puedan viajar donde quieren, emigrar e instalarse donde quieren, comerciar donde quieren y hacer proselitismo. El derecho de comunicación supera todos los obstáculos del «derecho de libre circulación», tanto para los bienes y los hombres como para los pensamientos.

Después de Vitoria, los modernos pensaron el mundo dividiéndolo en naciones. Esto constituye un obstáculo al Derecho universal de circulación de Vitoria. Por esta razón, Vitoria permaneció fuera de la modernidad, pero es también por esto que se vuelve de nuevo actual en el momento en que comienzan a discutirse las fronteras modernas. Hace quinientos años, ya planteaba esta cuestión:

Con el fin de garantizar la circulación ilimitada del pensamiento en un plano universal que cree una red comunicacional, ¿es necesario superar la estructuración de la modernidad? O bien, ¿no se puede garantizar una verdadera libertad de expresión sin ir más allá de la estructuración moderna?

En cuanto a Spinoza, ubicó la libertad de expresión en la base de la democracia considerada como un régimen que no tiene ninguna alternativa. Además, según esta visión de la democracia, la autonomía intelectual y corporal puede estar garantizada en el marco de reagrupaciones cada vez más importantes, a partir del momento en que las divisiones étnicas y religiosas habrán sido eliminadas. La teoría de Spinoza, quien considera las relaciones intelectuales y corporales como infinitas dentro del conjunto democrático que llama Multitud y cuyo ejemplo más limitado es el Estado, es una teoría de la comunicación. En este pensamiento, el cuerpo se coloca en el centro y la distinción clásica entre cuerpo y espíritu se vuelve caduca. El intelecto es el pensamiento del cuerpo con el cuerpo y el derecho equivale a la fuerza (*conatus*). Esto significa que la libertad de expresión es al mismo tiempo una libertad corporal. El cuerpo es en cualquier circunstancia una forma y un medio de expresión. Por eso Spinoza propondrá a los Modernos, aproximadamente ciento cincuenta años después de Vitoria, esta cuestión de actualidad:

En el marco del derecho de comunicación universal de Vitoria, ¿los dos derechos presentados como diferentes, la circulación ilimitada de los cuerpos y de las ideas, no son una sola y la misma cosa?

En *Imperio*, Hardt y Negri afirman que otra forma de globalización sustituirá la que existe actualmente y que ellos califican de negativa insistiendo en la ineluctibilidad de la globalización como fin de la Modernidad. Ellos presentan una serie de propuestas especulativas que pueden acentuar este proceso. Una de estas recomendaciones es otorgar sin ninguna condición el derecho de entrada y permanencia a los que quieren instalarse en un país, cualquiera que sea el modo de entrar en ese país...

Dado que la libertad de expresión, -si corresponde a la libre circulación de ideas-, sólo puede existir a condición de que los cuerpos puedan circular libremente; y si esto resulta posible, entonces se puede plantear esta tercera cuestión:

El derecho de ciudadanía universal, que se confunde con la circulación ilimitada de los cuerpos e ideas y que se origina por una parte en el derecho de comunicación de Vitoria y por otra parte en la teoría comunicacional de Spinoza, ¿este derecho no cuestiona el marco moderno de la libertad de expresión?

Traducción de Emmanuel Biset

Herder en la Querella del Panteísmo: interpretación y defensa de Spinoza



María Jimena Solé

"Las concepciones ortodoxas de la divinidad ya no son para mí, no me complacen. *En kai pan!* No conozco otra cosa".¹ Esta confesión escandalosa pertenece a Lessing. Así, el mayor exponente de la Ilustración alemana reconoce, frente a Jacobi, su total acuerdo con la filosofía spinozista y desencadena, sin sospecharlo, una acalorada controversia que sin duda haría cambiar el rumbo de la filosofía alemana. La publicación, en 1785, de las cartas que Jacobi escribe Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza inauguró la llamada *Querella del Panteísmo* (*Pantheismusstreit*) que redefinió la discusión teórica del momento al poner a Spinoza y a su Dios en el centro del debate y tuvo importantes consecuencias respecto del rumbo de la filosofía alemana —provocando, entre otras cosas, el fin de la *Aufklärung*—.

En efecto, el hecho biográfico del spinozismo de Lessing encubría el problema exegético de la correcta interpretación de Spinoza; pero el verdadero núcleo del debate apuntaba, sin duda, al problema de la autoridad de la razón. Jacobi utiliza a Spinoza para desacreditar al racionalismo en su conjunto, argumentando que el monismo determinista de Spinoza es la única posición que un racionalista puede sostener coherentemente. Jacobi pretende mostrar que la razón, llevada a sus límites, conduce indefectiblemente al ateísmo, al fatalismo, al *nihilismo*. Por tanto, para evitar el spinozismo y salvar su fe, Jacobi propone realizar un *salto mortal*: abandonar la razón por el sentimiento.

Mendelssohn responde a la acusación que Jacobi arrojaba contra el ya difunto Lessing —que no podía sino interpretar como una injuria a la memoria amigo— y al ataque contra el racionalismo, con su

¹ "Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *En kai pan*. Ich weiß nichts anders", Jacobi, F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Hamburg, Meiner Verlag, 2000, p. 21.

escrito *Moses Mendelssohn a los amigos de Lessing* (M.M. an die Freunde Lessings). Pero la muerte sorprende a Mendelssohn y el escrito se publica póstumamente en 1786. Pero la desaparición de su contrincante no hace callar a Jacobi, quien responde ese mismo año, con su *F.H. Jacobi contra las acusaciones de Mendelssohn* (J. wider M. Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings). Ciertamente, Jacobi sabía que no faltarían opositores. Y efectivamente, Kant, reticente a entrar en el debate, pero comprometido por el uso que Jacobi hace de su filosofía para argumentar contra el racionalismo, arremete tanto contra Jacobi como contra Mendelssohn y, por supuesto, contra Spinoza, en su escrito titulado *Qué significa orientarse en el pensamiento* (Wass heisst: sich im Denken orientieren), que aparece en octubre de 1786.

De este modo, Spinoza, conocido como el filósofo maldito, el príncipe de los ateos —gracias, entre otros, al célebre artículo de Pierre Bayle y al escrito de Kortholt que no exponen su doctrina sino difamarla— resurge de su tumba y se transforma en el campo de batalla en que se juega nada menos que el destino de la filosofía alemana.

En este contexto, aparece el pequeño escrito que Herder publica en 1787 con el título “Gott” (Dios) y el subtítulo “*Einige Gespräche*” (algunas conversaciones).² En el prefacio a esta primer edición, Herder declara que desde hacía diez o doce años tenía la idea de escribir un pequeño ensayo que se titularía “Spinoza-Shaftesbury-Leibniz” que, a pesar de estar listo en su pensamiento, otras ocupaciones le habían impedido realizar. Sin embargo, Herder señala que “nuevas circunstancias” (*neue Zeitumstände*) lo llevaron a escribir este texto que, en la segunda edición, de 1800, lleva el más que elocuente subtítulo de “*Algunas conversaciones sobre el sistema de Spinoza*” (*Einige Gespräche über Spinoza's System*). Estas nuevas circunstancias no son otras que la publicación de las cartas de Jacobi, en las que se califica al spinozismo como ateísmo —identificación con la que Herder estaba en total desacuerdo—.³

² Herder, J.G., *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993. vol. V. Cito el texto alemán a partir de esta edición, indicando el número de página. La traducción al español es mía en todos los casos.

³ Si bien en un primer momento Herder pudo haber pensado que Jacobi sería un aliado en la difusión de una nueva interpretación de la filosofía spinozista, un intercambio epistolar sostenido entre febrero de 1784 y septiembre de 1785, había patentizado sus diferencias al respecto. Con Lessing, Herder sostenía que únicamente la filosofía spinozista es coherente consigo misma.

Con Gott, Herder interviene directamente en la Querella del panteísmo, poniendo en juego una nueva estrategia: preguntarse por qué no aceptar el spinozismo y ofrece al lector una nueva interpretación de esta filosofía —interpretación en total consonancia con su filosofía natural vitalista—. Evidentemente, desde hacía ya muchos años, para Herder, *Maledictus* se había transformado en *Benedictus* y su obra resplandecía como una verdadera fuente de verdad en la que Herder encontró reflejadas sus propias convicciones.⁴

La interpretación herderiana de la filosofía de Spinoza, a la que dedicaremos las siguientes páginas, va claramente en contra de la que todos —excepto Lessing— aceptaban. Así pues, Herder ataca las interpretaciones tradicionales de Spinoza que lo presentaban como ateo y como panteísta, ofreciendo una versión de la filosofía spinoziana que presenta algunos elementos metafísicos del sistema leibniziano.⁵

Gott. Einige Gespräche está compuesto por cinco diálogos mantenidos entre dos personajes: *Theophron*, que representa la postura herderiana, y *Philolaus*, el “amante del pueblo”, portavoz de las opiniones comunes de la época, que Herder resume elocuentemente en su parlamento inicial: “Observa, amigo, el buen tiempo que ha seguido a la horrible tormenta. Se habían apilado nubes sulfurosas, que escondían el sol y hacían difícil respirar en la Tierra. Ahora se han dispersado, y nuevamente todo respira fácilmente y feliz. Así, me imagino, era el estado de la sabiduría cuando Spinoza y sus pares intentaron despojar al mundo de la visión de Dios con pesadas neblinas”.⁶ A estas duras palabras *Theophron* responde con una provocadora pregunta:

⁴ En efecto, durante los años 70 Herder había leído la *Ética* manifestando, en diferentes obras y cartas, su acuerdo con la concepción spinoziana de Dios y su admiración por su teoría ética. Ver, por ejemplo, Carta a Gleim de finales de febrero de 1775; también escrito sobre Shakespeare, donde Herder cita el concepto de Dios spinoziano como metáfora para la obra dramática del británico (“das Ganze mag jener Riesengott des Spinoza Pan! Universum! heissen”).

⁵ Tal como lo presenta la *Monadología* menos la teoría de la armonía preestablecida, y los *Nuevos Ensayos*, pero no la *Teodicea*.

⁶ “Sehen Sie, mein Freund, die erquickende Stunde, die nach dem schrecklichen Ungewitter folgt. Schwefelwolken türmten sich auf, die uns den Anblick der Spnne benahmen und alles Irdische in schweren Othem setzten; sie sind zertrümmert und alles haucht wieder leicht und fröhlich. So stelle ich mir den Zustand der Weisheit vor, da Spinoza und seines gleichen der Welt den Anblick Gottes mit ihrer schweren düstern rauben wollten” (Herder, *op.cit.*, p. 682).

“¿Ha usted leído a Spinoza?”. A esta provocación, Philolaus responde que no, *no ha leído a Spinoza*.

Esta será pues, la propuesta de Theophron: no conformarse con la exposición tendenciosa del sistema spinoziano que Bayle y Korthold han hecho, sino ir a las fuentes en busca del verdadero *espíritu* de Spinoza —aquello que Lessing había confesado admirar—. ⁷ Así, en la primera conversación, Theophron persuade a Philolaus de leer el texto de Colerus sobre la vida del filósofo holandés y los primeros párrafos del *Tratado de la reforma del entendimiento* —que se reproducen completos en el texto—.

Luego de haber leído todo esto, Philolaus admite que, creyendo que iba a encontrar un ateo insolente [*einen frechen Atheisten*], ha encontrado un hombre de espíritu apacible y taciturno [*es herrscht ein sanftmütiger, stiller Geist in dieses Mannes Leben*], a un entusiasta de la metafísica y la moral [*metaphysisch-moralischen Schwärmer*]. Reconoce, entonces, que se había equivocado respecto de Spinoza [*ich sehe, ich habe mich an Spinoza geirret*]. ⁸

Desterrados los prejuicios de la mente de Philolaus y del lector, Theophron propone examinar críticamente esta filosofía, buscando sus errores y aciertos. Esto permite a Herder ofrecer su propia interpretación del Dios spinoziano en clave de *fuerzas sustanciales* y denunciar, a su vez, algunas dificultades del sistema —dificultades que Herder atribuye ya a la herencia cartesiana, ya al pobre avance de las Ciencias Naturales en la época en que Spinoza escribe—.

Philolaus y Theophron abordan, entonces, el núcleo de la metafísica spinozista: la noción de una única sustancia que produce infinitos *modos*. Según Herder, las dificultades que pueden encontrarse en este punto resultan del hecho de que Spinoza toma la palabra *sustancia* en su sentido puro, esto es, como un ente que depende de sí mismo y que posee en sí la causa de su propia existencia. En sentido estricto, admite Herder a través de Theophron, nada en el mundo es una sustancia, ya que todo depende de todo lo demás y, finalmente, de Dios, quien, en consecuencia, es la única sustancia.

Spinoza tenía razón: únicamente Dios es causa de su propia existencia y no necesita de ninguna otra cosa para existir. Todo lo demás, los entes particulares que habitan el universo, dependen tanto del

⁷ Ver Jacobi, *op.cit.*, p. 24.

⁸ Ver Herder, *op.cit.* pp. 689 y 697

poder de Dios como de la acción de los otros seres finitos con los que conviven. Así pues, Theophron explica que las sustancias del mundo [*die Substanzen der Welt*] reciben su existencia del poder divino y son conservadas por ese poder, y, por tanto, puede decirse que “constituyen apariciones del poder divino, cada una modificada según el lugar, el tiempo y los órganos en y con los que aparece”. ⁹

Herder y abandona el sentido puro del término sustancia que el filósofo holandés había adoptado y denomina *sustancias particulares* a los entes del mundo. “Con su sustancia única, escribe Herder, Spinoza utilizaba una fórmula breve, que ciertamente confiere coherencia al sistema, pero que a nuestros oídos suena extraña”. ¹⁰ Sin embargo, a pesar de sonar mal, Herder admite que prefiere la explicación metafísica de Spinoza en términos de sustancia y modos, a la teoría cartesiana de las Causas Ocasionales e incluso a la teoría leibniziana de la Armonía Preestablecida.

Superado el primer obstáculo del sistema de Spinoza, esto es, la imposibilidad de sus contemporáneos para aceptar la ofensa de ser meras modificaciones, Herder pasa a examinar lo que él considera la principal dificultad de la metafísica de Spinoza: la atribución de extensión a Dios como uno de sus atributos y la distinción entre extensión y pensamiento como dos cosas absolutamente heterogéneas.

La objeción de Philolaus es la siguiente. ¿Cómo puede ser que, habiendo distinguido tan correctamente entre las nociones de tiempo y eternidad, Spinoza haya establecido que la extensión es un atributo de Dios? Pues, lo que se aplica al tiempo se aplica igualmente al espacio, y si el tiempo es inconmensurable con la idea de eternidad, entonces el espacio es igualmente inconmensurable con la idea de una sustancia simple, indivisible, tal como Spinoza la concibe.

Theophron señala que la raíz de este punto oscuro en el sistema spinoziano proviene de una confusión de Descartes. En efecto, Descartes había establecido una distinción absoluta entre el pensamiento y la extensión, y había definido a ésta última en términos de materia. Según Herder, es claro que Spinoza intentó desembarazarse de esta separa-

⁹ “Sie [Substanzen der Welt] bilden also, wenn man will, modifizierte Erscheinungen göttlicher Kräfte, jede nach der Stelle, nach der Zeit, nach den Organen, in und mit welchen sie erscheinen” (Herder, *op.cit.*, p. 703).

¹⁰ “Spinoza nahm also mit seiner einzigen Substanz eine kurze Formel, die seinem System allerdings viel Zusammenhang gibt, unserm Ohr aber fremde klingt” (Herder, *op.cit.*, p. 703).

ción entre el espíritu y la materia. Sin embargo, no contaba con una *concepción intermedia* que le permitiera superar el dualismo de su maestro. Así, la *Ética* presenta la extensión como algo absolutamente distinto y separado del pensamiento, y postula a ambos como atributos de la divinidad.

Queda, entonces, una sola dificultad a resolver. En efecto, la verdadera dificultad de la filosofía spinoziana es, para Herder, el sinsentido de sostener que la extensión sea un atributo de Dios, que lo Absolutamente Infinito se revele como extenso. “¿Qué clase de realidad hay en la extensión, incluso considerada como no teniendo fin (*Endlos*), es decir, tan indeterminadamente continua como una duración sin fin?”¹¹ Este es, pues, el problema: que la materia es algo *inerte*. “Sin esencia, sin fuerzas activas, explica Herder, la extensión es vacía; es sólo la condición de un mundo, de la coexistencia de varias criaturas”.¹² La extensión, la materia, el espacio, no pueden expresar la infinitud absoluta de un ser cuya existencia no ocupa lugar ni tiempo —ni siquiera un espacio o un tiempo sin fin—.

Los esfuerzos de Spinoza, que Philolaus reconoce, de evitar la divisibilidad de su Dios infinitamente extenso y simple a la vez, mediante el concepto matemático de espacio, no fueron suficientes: es imposible obtener cuerpos físicos a partir de líneas y planos. Y, dado que el espacio matemático es una mera abstracción de la imaginación, considerado como un atributo de Dios, no brinda ninguna solución para explicar la existencia de cuerpos físicos.

Pero Theophrastus pide a su interlocutor, nuevamente, que no culpe a Spinoza por no haber logrado subsanar el error de sus maestros, por no haber podido escapar a la paradoja de postular una sustancia simple y extensa a la vez. “La verdad avanza silenciosamente. Los tiempos de Spinoza fueron la niñez de las Ciencias Naturales, sin las que la metafísica construye castillos en el aire o anda a tientas”.¹³ Los aportes de Leibniz y Boskovich —matemático que había introducido

¹¹ “Was ist in die Ausdehnung für Realität, wenn Sie solche auch Endlos d.i. so unbestimmt-fortgesetzt, wie eine immerhin fortwährende Dauer annehmen wollen?” (Herder, *op.cit.*, p. 708).

¹² “Ohne Wesen, ohne wirkende Kräfte ist nichts in ihr; sie ist nur die Bedingung einer Welt, eines Neben-Einanderseins mehrer Geschöpfe” (Herder, *op.cit.*, p. 708).

¹³ “Die Wahrheit hat ihren stillen Fortschritt. Spinoza's Zeiten waren die Kinderheit der Naturkunde, ohne welche die Metaphysik Luftschlösser baut oder im Finstern tappet” (Herder, *op.cit.*, p. 708).

recientemente la noción de “puntos de fuerza” o “átomos inmateriales” en la Física—¹⁴ permiten a Herder reconocer en las fuerzas sustanciales (*Substantielle Kräfte*) este intermedio entre espíritu y materia que Spinoza y sus contemporáneos desconocían.

Philolaus acepta la explicación de su amigo y señala que este elemento —los puntos fuerza— brinda al sistema spinoziano una unidad aún más bella: “Si su deidad comprende en sí infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, entonces ya no necesitamos postular dos atributos, pensamiento y extensión, que nada tienen en común. Nos deshacemos de la ofensiva e inapropiada palabra ‘atributo’ y establecemos, en cambio, *que la Deidad se revela a sí misma en infinitas fuerzas según infinitos modos*”.¹⁵

Según la interpretación herderiana, el Dios de Spinoza se manifiesta a través de fuerzas —no a través de modos extensos y modos pensantes—. Cada una de estas fuerzas sustanciales expresa la perfección y la infinitud divinas. “En todos los mundos se revela mediante fuerzas; por tanto, la infinitud de fuerzas que expresan la esencia de Dios no tiene límites, aunque revelan al mismo Dios en todas partes”.¹⁶ Sólo las fuerzas orgánicas pueden ser activas; sólo las fuerzas expresan el ser de Dios y mantienen la unidad del mundo desde su interior mismo.

De esta interpretación, Herder deriva consecuencias positivas. En primer lugar, el hecho de que el mundo posee una unidad no mera-

¹⁴ Boskovich, Ruder Josip (1711-1787). Influido por Newton y por Leibniz, desarrolló una filosofía natural en la que intentó solucionar el problema de cómo los cuerpos y las fuerzas pueden influirse recíprocamente sin necesidad de entrar en contacto directo. Para eso postuló la existencia de “átomos inmateriales”. A diferencia de las mónadas de Leibniz, los puntos de fuerza de Boskovich no poseen facultades de representación y, por tanto, no son entidades psíquicas. Los puntos de fuerza ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias, según las leyes newtonianas.

¹⁵ “Wenn seine Gottheit unendlich Eigenschaften in sich faßt, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt: so haben wir nicht mehr zwei Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung zu setzen, die nichts mit einander gemein hätten: wir lassen das anstößige, unpassende Wort Eigenschaft (Attribut) überhaupt gar weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen offenbare” (Herder, *op.cit.*, p. 709).

¹⁶ “In allen Welten offenbart sie sich durch Kräfte; mithin hat diese Wesen-ausdrückende Unendlichkeit der Kräfte Gottes durchaus keine Grenzen, obwohl sie allenthalben denselben Gott offenbaret”. (Herder, *op.cit.*, p. 710).

mente exterior aportada por el espacio y el tiempo, sino interior: Dios, entendido como fuerza, unifica todos los rincones del universo, viviéndolo intrínsecamente. Además, esta concepción de las fuerzas sustanciales orgánicas excluye el problema de cómo Dios moldeó la materia inerte, ya que la materia se revela como viva. "Mientras más sabemos acerca de la naturaleza, más fuerzas descubrimos", dice Philolaus.

Así pues, Herder identifica al Dios de Spinoza con una fuerza originaria de todas las fuerzas [*die Urkraft aller Kräfte*]. Dios es el alma de todas las almas [*die Seele allen Seelen*]. "Sin Él, declara Herder, ninguna de ellas surgió, sin Él ninguna es activa, y todas, en su íntima conexión, expresan en cada limitación, forma y aparición, Su naturaleza auto-dependiente, a través de la cual ellas mismas existen y actúan".¹⁷

Herder ve, en cada una de las abundantes fuerzas y funciones vitales de los seres vivos, una revelación de la potencia divina. En lo que usualmente llamamos materia muerta convergen infinitas fuerzas divinas. "Estamos rodeados de omnipotencia; nadamos en un océano de omnipotencia"¹⁸ declara Theophron.

No sabemos, admite Herder, en qué consiste este poder ni cómo actúa. Pero ninguna mente coherente puede negar que la existencia, las relaciones y la expresión misma de todas las cosas debe depender de algo que no dependa más que de sí. Este ser independiente —que Spinoza denomina sustancia— es, pues, la causa inmanente de todas las cosas que existen en él y por él. Herder abraza el concepto de la causalidad inmanente de Dios, mostrando los problemas de concebir un *afuera* del mundo, y la distinción spinoziana entre la eternidad y el tiempo, entre lo infinito en sí y lo indefinido. Herder remarca la distinción que establece Spinoza entre el ser de Dios —eterno, absolutamente infinito, indivisible— y el ser de los entes que, a pesar de ser efectos del poder divino, no comparten sus características. El tiempo infinito y el espacio infinito no son expresiones de la verdadera infinitud divina. La esencia divina no puede ser medida y en cada momento de su actividad, lleva consigo toda su infinitud.

¹⁷ "Ohn' ihn entstand keine derselben, ohn' ihn wirkt keine derselben und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung, Form und Erscheinung sein selbstständiges Wesen aus, durch welches auch sie bestehen und wirken" (Herder, *op.cit.*, p. 710).

¹⁸ "Wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ozean der Allmacht" (Herder, *op.cit.*, pp. 712-713).

La lectura que hace Herder de la filosofía spinoziana es, claramente, contraria a la de Jacobi. Su interpretación lo lleva a negar rotundamente la acusación de panteísmo contra Spinoza. En efecto, según Herder lo comprende —y lo comprende correctamente, según mi opinión personal— Spinoza establece una diferencia entre el infinito en sí [*sich selbst Unendlichen*] y lo sin fin o indeterminado que la imaginación concibe en términos de espacio y tiempo [*des durch Raum und Zeit in der Einbildungskraft gedachten Endlosen*]. En tanto seres limitados, vivimos inmersos en el espacio y el tiempo, a través de los que medimos y contamos todo lo real. Así pues, difícilmente podemos deshacernos de estos conceptos y elevarnos a la idea de un ser que excluye toda cantidad temporal y toda medida espacial. Si se hubiera comprendido esta distinción, señala Herder, Spinoza nunca hubiera sido acusado de encerrar [*einschliessen*] a Dios en el mundo e identificarlo [*identifizieren*] con él. "Su ser infinito y máximamente real es tan poco el mundo mismo, como son una la razón infinita y la imaginación sin fin"¹⁹. Ninguna parte del mundo puede ser una parte de Dios, pues la Esencia simple no tiene partes. Las cosas singulares, que Spinoza llama modificaciones y que Herder prefiere llamar expresiones de la fuerza divina, son producto de la actividad inmanente y eterna de Dios en el mundo; sin embargo, no son partes separables de un ser indivisible y simple. "Si Spinoza hubiera elegido los conceptos de fuerza y actividad, todo le habría sido más fácil y su sistema habría resultado mucho más claro y unificado"²⁰, concluye Theophron.

Gott. Einige Gespräche es la primera defensa pública de Spinoza en el marco de la Querrela del Panteísmo y constituye la expresión más acabada de una tendencia extremadamente ecléctica caracterizada por la recuperación y revalorización de Spinoza, denominada *neo-spinozismo*²¹, que nucleó a Lessing, Herder y Goethe. Negándose a aceptar una concepción de la divinidad comparable a un hábil mecánico y negándose asimismo a aceptar la imposibilidad humana de conocer a Dios, estos hombres encontraron en la sustancia spinoziana una respuesta

¹⁹ "Sein unendliches höchstwirkliches Wesen ist so wenig die Welt selbst, als das Unendliche der Vernunft und das Endlose der Einbildungskraft Eins ist" (Herder, *op.cit.*, p. 713).

²⁰ "Hätte er den Begriff der Kraft und Wirkng gewählt: so wäre ihm alles leichter und sein System viel anschaulicher und zusammenhänger geworden" (Herder, *op.cit.*, p. 714).

²¹ Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, München, 1909.

a lo que podríamos llamar su *inclinación mística*. A mitad de camino entre una visión filosófica y una comprensión poética de la realidad, vieron en la filosofía de Spinoza una doctrina de la salvación²².

Con la publicación de *Gott*, el movimiento neo-spinozista emerge como una tercera alternativa en el horizonte filosófico alemán, oponiéndose tanto al Idealismo Trascendental de Kant como al sentimentalismo de Jacobi.

A pesar de no proyectarse como un sistema y permanecer como una visión teórica más bien vaga e indefinida, el neo-spinozismo tuvo gran difusión²³. Las obras de Goethe y Herder despertaban gran interés en el público contemporáneo y su postura se cristalizó como la antítesis de la filosofía crítica. El desenlace de esta oposición no fue, sin embargo, la victoria de una de las dos corrientes, sino algo mucho más interesante: la absorción de ambas tendencias en el Idealismo post-kantiano.

²² Ver Burkhardt, F.H., *Introduction en Herder, God. Some Conversations*, Veritas Press, New York, 1940. p.26

²³ Hamann escribió que Gott era "un búho que debería haberse escabullido y escondido en la oscuridad"; Lavater vio "muchas cosas significativas y verdaderas en la obra" pero confesó que echaba de menos al Dios bíblico; Jacobi escribió contra el escrito en el apéndice a la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, defendiendo su propia interpretación y acusando a Herder de antropomorfizar al Dios spinoziano. Kant elogió la refutación que hizo Jacobi de Herder, aunque tampoco estaba de acuerdo con Jacobi. El único que se declaró de acuerdo con Herder fue Goethe en una carta a su amigo escrita desde Italia. (Ver Burkhardt, *op.cit.*, p. 57).

La exposición del Absoluto y lo inefable. Hegel y su recepción de Spinoza



Ricardo Cattaneo

Reconstruir la recepción histórico-crítica que Hegel hace de la filosofía de Spinoza implica revisar buena parte de los escritos del pensador suabo.¹ Pues sólo a lo largo de toda su obra se pone de manifiesto la significación fundamental que, para su desarrollo, tuvo la filosofía spinoziana. Pero, para comprender adecuadamente tal significación, es preciso atender tanto al despliegue intrínseco de las ideas en la obra hegeliana a partir de la influencia de Spinoza (*Entwicklungsgeschichte*), como a la mediación que, entre uno y otro pensador, se estableciera a partir de otros desarrollos teóricos y acontecimientos relevantes (*Geistesgeschichte*). Reconstruir dicha relación exige, entonces, tener en cuenta: a) la mediación de Jacobi y Herder en las lecturas que desde su juventud hiciera Hegel, junto a sus amigos Hölderlin y Schelling en el seminario de Tübinga;² b) las conversaciones sostenidas en el círculo de amigos de Hölderlin en Frankfurt;³ c) la colaboración de Hegel en la primera edición completa de los trabajos de Spinoza;⁴ d) y la necesidad de Hegel de "hacerse un lugar" en la academia jenense, mediante la presentación de sus primeros escritos —cuya orientación crítica contribuyó a perfilar su propia concepción filosófica,

¹ A partir de la *Gesammelte Werke* (en adelante GW), editada por la *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* en coordinación con la *Deutschen Forschungsgemeinschaft* y el *Hegel-Archiv der Ruhr-Universität in Bochum*, Hamburg, desde 1968 hasta la fecha.

² Entre la lecturas preferidas de los amigos de Tübinga estaban, además de las obras de Platón y de Kant, las de Jacobi, Woldemar y Alwill, así como sus cartas *Sobre [la doctrina de] Spinoza*. K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Berlin 1844 (reimpr. en Damrstadt 1969), 40.

³ D. Henrich, *Hegel y Hölderlin en Hegel en su contexto*, Caracas 1971, 11-35; O. Pöggeler, "Sinclair, Hölderlin, Hegel" en *Hegel-Studien* 8 (1973), 9-53.

⁴ *Opera quae supersunt omnia*, 2 Bd., H. E.G. Paulus (hrsg.), Jena 1802-1803. Los resultados de dicha colaboración están documentados en GW 5. Cf. H. C. Lucas, "Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus" en *Cahiers Spinoza* 4, Paris 1983, 127-138.

plasmada luego en sus grandes obras (*Fenomenología del espíritu* y *Ciencia de la Lógica*) y en sus no menos importantes *Lecciones* dadas en las universidades de Jena, Heidelberg y Berlín—.

Ahora bien, algunos de los aspectos importantes que hacen referencia al influjo de Spinoza en el desarrollo de la obra de Hegel han sido abordados en diversas publicaciones.⁵ En ellas puede observarse que en la revisión y tratamiento de dicha recepción parecen haberse seguido primordialmente dos vías —en alguna medida paralelas—: por un lado, se han recopilado y comentado las conocidas referencias de Hegel a la filosofía de Spinoza en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*; por otro lado, se han procurado analizar y comentar aquellos párrafos de la sección “Realidad” en la “*Doctrina de la Esencia*” —libro II de la *Ciencia de la Lógica*—, donde Hegel en diálogo con Spinoza se ocupa expresamente de exponer lo que resulta de la filosofía de la “sustancia única” en orden a la exposición de la “*Doctrina del concepto*”.⁶

Los resultados obtenidos han llevado a una toma de posición sobre la pertinencia de la interpretación hegeliana de dicha filosofía. Las posiciones varían entre: I) quienes han señalado una “imprecisa recepción”⁷ o una serie de errores, considerando, por caso, que la famosa frase “*determinatio est negatio*” (“*Die Bestimmtheit ist Negation*”)⁸ no es comprendida por parte de Hegel de acuerdo con el contexto spinoziano⁹ —haciendo de ella una “simplificación”—;¹⁰ II) quienes con-

⁵ Cf. F. Chieriegin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova 1961; M. Gueroult, *Spinoza I – Dieu*, Paris 1968; H. Folkers, “*Inmanente Duplizität. Ontologie und Intellektualität in Spinozas Ethik*” en *Dialektischer Negativismus*, E. Angehrn (hrsg.), Frankfurt a. M. 1992, 213 s.; H. C. Lucas, “*Spinoza en la lógica de Hegel*” en *Estudios sobre Kant y Hegel*, Florez y Alvarez (ed.), Salamanca 1982, 203 s.

⁶ Cf. H. C. Lucas, *Wirklichkeit und Methode in der Philosophie Hegels. Untersuchungen zur Logik. Der Einfluss Spinozas*. Diss., Köln 1974; H. C. Lucas, “*Causa sive ratio*” en *Cahiers Spinoza* 4, Paris 1983, 171-204; H. Braun, “*Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik*”, en *Hegel-Studien* 17 (1982) 53-74.

⁷ Cf. Lucas 1982, 220.

⁸ GW 11: 76 y 376.

⁹ “Sabido es que Hegel hace suya la concepción de Spinoza: *determinatio negatio est*, confiriéndole una capacidad omnidestructora que en ésta no tenía.” F. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid 1998, 593. “Si bien toda ‘figura’ es una ‘determinatio’ en cuanto limitación y por lo tanto ‘negación’, no parece que ‘toda’ determinación sería para Spinoza negación.” D. Brauer, “*Negación y negatividad en Hegel*” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 25-26 (1994) 113-114.

¹⁰ Gueroult 1968, 466-467, nota 10. Ver además: Apéndice 3, 429 ss; Apéndice 4, 462 ss.

sideran que es un “malentendido fundamental” asimilar a Hegel y Spinoza, como si éste le proporcionase la “intuición de la totalidad divina”¹¹ —haciendo de Spinoza un filósofo “idealista”—; III) otros, en cambio, consideran que la “filosofía de la sustancia única” de Spinoza ha sido “superada” (*aufheben*), en primer lugar, por la filosofía de la “sustancia/sujeto” desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*¹² y, luego, por el “descubrimiento de la sustancia” como “la génesis del concepto” en la *Ciencia de la Lógica* hegeliana;¹³ IV) mientras que para otros las críticas hechas por Hegel a la filosofía de la “sustancia única” o de la “identidad”, “(...) serían más aplicables a Schelling (y aún a posiciones del propio Hegel jenense) que a Spinoza”.¹⁴

Ahora, si bien no es nuestra intención determinar si tales posiciones son o no correctas, sí cabe señalar que para el caso de la primera vía antes mencionada es preciso reconocer que, en muchas investigaciones, se ha utilizado una versión “poco confiable” de dichas *Lecciones*.¹⁵ Por ello, las referencias hechas por Hegel a la filosofía de Spinoza, cabe recopilarlas y estudiarlas a partir de la nueva edición crítica que ella ofrece criterios histórico-filológicos más confiables¹⁶. Y respecto de las referencias que Hegel hace a otros pensadores en su *Ciencia de la Lógica*, cabe considerar que su interés allí se inclina más por asumir y superar las posiciones encontradas, que por reconstruir con exactitud lo que otros expresaron en sus escritos. Por ello, en la ciencia donde se procura la exposición absoluta del Absoluto —esto sería, para Hegel, su *Ciencia de la Lógica*— puede constatarse que las

¹¹ F. Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid 1974, donde refiere a Chieriegin 1961, 171: “(...) la filosofía idealista alemana clásica (Schelling, fundamentalmente), al ‘recuperar a Spinoza’, lo entendió en aquel sentido” ¿Se han tenido en cuenta los cambios en el pensamiento hegeliano o schellingiano?

¹² GW 9: 18. “El sujeto es la comprensión conceptual de la sustancia, el libre saber de su necesidad. Por reconocerse a sí mismo como sustancia, el sujeto está libre de su sustancia sólo al sujetarse a ella.” Duque 1998, 551.

¹³ GW 12: 15.

¹⁴ Duque 1998, 673.

¹⁵ La correspondiente a la *Sämtliche Werke* (Bd. XIII-XV, Berlin 1833-1836), dirigida por Michelet reúne “manuscritos de Hegel y de sus oyentes de diferentes años para componer un todo orgánico. De este modo se ocultan totalmente cambios de pensamiento y tendencias del desarrollo del pensar hegeliano” (Lucas 1982, 203)

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte manuskripte und Nachschriften* Bd. 9, P. Garniron and W. Jaeschke (hrsg.), Hamburg 1986. Ver el estudio de K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983.

—“en ocasiones realmente torcidas” (Duque)— interpretaciones de hegelianas sobre la filosofía de Spinoza se deben, fundamentalmente, a su pretensión de “presentar en su curso lógico, atemporal y anónimo las diferentes definiciones (todas ellas fallidas, pero cada vez más complejas y “concretas”) del Absoluto”.¹⁷

Mediante su *Ciencia de la Lógica*, Hegel procuraba asumir y superar el programa que se había trazado en 1801, cuando se hallaba todavía bajo cierta influencia de Schelling. Allí anunciaba: “Esta es la tarea de la filosofía: que el Absoluto debe ser construido para la conciencia”.¹⁸ Pero con ocasión de la reedición de su *Lógica*, en una mirada retrospectiva de su búsqueda constante de integrar los nuevos conocimientos científicos en una unidad —la Ciencia (*Wissenschaft*)— siempre renovable, Hegel llega a confesar que “ha venido [tomando] plena conciencia” no solo de las “imperfecciones de su primera edición”, sino “de la dificultad del objeto para sí y de su exposición”.¹⁹ Dificultad que se presentaba como inherente a la necesidad de exposición (*Darstellung*) del Absoluto, en tanto unidad infinita que se expone en y para sí en la multiplicidad de expresiones finitas, como una ciencia del todo del concepto. La necesidad de exposición o construcción (*Konstruktion*)²⁰ de esa ciencia se debía a la necesidad de superar las restricciones impuestas por la *Disciplina de la razón pura* kantiana.²¹ Fichte y Schelling buscaron hacerlo mediante la “intuición intelectual” que cada uno la entendió a su modo (como “acción de hecho” de la libertad o como autointuición del Absoluto en el filósofo, respectivamente).

¹⁷ Duque 1998, 673.

¹⁸ GW 4: 17. Cf. nuestro trabajo, “Tratamiento histórico y reconciliación con el Absoluto en el ‘Escrito de la Diferencia’ de Hegel”, en C. Scotto y E. Mattio (eds.), *Objetividad, interpretación e historia: perspectivas filosóficas*, FFyH-UNC, Córdoba.

¹⁹ GW 21: 10.

²⁰ Por exposición (*Darstellung*) ha de entenderse el despliegue (*Entfaltung*) de la riqueza conceptual del asunto del pensar —de la Cosa—, en sí y para sí. Por presentación (*Vortrag*) su proferencia oral u escrita. Adviértase que aún en este punto —el más alto: la palabra viva— el obstáculo de captar el contenido especulativo según la forma de la proposición nunca ser eliminado por completo: límites del lenguaje frente al pensar. Cf. F. Duque, *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona 1990, 69.

²¹ Mientras el conocimiento científico es “un conocimiento por construcción de los conceptos”, el filosófico es “un conocimiento racional a partir de conceptos”. I. Kant, *Crítica de la razón pura* A 713/B 741. Dado que éste no dispone para sus objetos de una intuición a priori sus proposiciones son solamente “trascendentales” (A 788/B 816), se mueven en el campo de la experiencia posible.

Hegel, a pesar de haber sostenido que el Absoluto debía ser “construido”, llega a pensar luego que el campo de la exposición no es ajeno a lo construido en él.²² Pues en el conocimiento filosófico de verdad acaba coincidiendo sin resto con el saber —de ahí que se hable de “Absoluto”—. De allí que, si la noción spinozista de “sustancia” se halla —como pensaba Hegel—, bajo el dominio de formas subordinadas de la reflexión —como la reflexión “exterior” a lo en ella expuesto—, la tarea de la filosofía sería, al decir de Ripalda, “encontrar el hilo lógico por el que esas formas de la reflexión —que se revelan antinómicas—, pueda alcanzar desde sí misma el saber verdadero de la relación que configura y que es su única realidad inmanente”.²³ Pueda alcanzar la reflexión absoluta, inmanente al curso lógico, es decir, a la realidad. Seguramente por ello Hegel, a pesar de haber reconocido que el punto de vista del spinozismo era “esencial y necesario”, luego sostiene que el mismo debe ser elevado, “desde sí mismo al más alto”.²⁴ Al —¿punto de vista?— del concepto.

Cierto es que, en buena medida, la recepción hegeliana de Spinoza estuvo mediada por la interpretación de Jacobi. En una nota de las famosas *Cartas* de éste, Hegel encuentra lo siguiente: “un individuo absoluto es algo tan imposible como un Absoluto individual. *Determinatio est negatio*”.²⁵ Como es sabido, Jacobi desconfiaba del pensamiento discursivo y racional, poniendo el énfasis en la certeza inmediata y en lo históricamente transmitido.²⁶ Dado que la reflexión sólo alcanza “una necesidad sin espíritu”, para acceder a lo Absoluto “no queda sino salir de ella e ir más allá mediante un *salto mortale*”.²⁷

²² A diferencia de las matemáticas que se limitan a aplicar un concepto sobre una intuición que tiene —por vacía que sea— forma y significado propios, con independencia de aquél.

²³ Esa relación J. M. Ripalda, *Introducción a G.W.F. Hegel, Filosofía real*, Madrid 1984, xix.

²⁴ GW 12: 15.

²⁵ Cf. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an dem Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe*, Brelau 1789, 31 Anm. und 182; Ver: F. H. Jacobi, *Werke* Bd 4, Abtheilung 1., Leipzig 1819, 62 Anm., 182. La referencia a Spinoza hoy puede ser consultada en la Carta L, del 02/06/1674, dirigida a Jarig Jelles en *Spinoza: Opera* (ed. Paulus), Bd 1. 634; *Spinoza: Opera* (ed. Gebhardt), Bd 4., 240.

²⁶ Jacobi afirma: “(...) Según mi juicio, el mayor mérito del investigador es develar y revelar la existencia (...) La explicación es para él un medio un camino hacia la meta, el próximo pero nunca el último fin. Su fin último es lo que no se puede explicar: lo insoluble, inmediato, simple.” Jacobi 1819, 72. Cf. Duque 1998, 162.

²⁷ Jacobi 1789, XL.

Y si el máximo esfuerzo racional realizado en la filosofía demostrativa —que Jacobi atribuía a Spinoza—, hacía pender esa cadena de razones de algo “improbable”: la sustancia; y si ésta era avistada por la negación de toda determinación —negativa, a su vez—, entonces Dios ha de ser absolutamente indeterminado —un mecanismo ciego— y su unidad “descansa en la identidad de lo indiscernible”. De allí que, concluye: “todo cuanto es diferente, determinado, pensante e intencionado no sea sino delirio (*Wahn*)”.²⁸ Es preciso, pensaba Jacobi, pedir ayuda contra Spinoza y para ello recurre en 1780 a su amigo G. E. Lessing. Pero, como sabemos, la respuesta que recibió de éste fue: “no hay más filosofía que la filosofía de Spinoza”.²⁹ Fruto de ese encuentro, los comentarios de Jacobi en sus famosas *Cartas* contribuyeron —aún contra su voluntad—, a una más interesada concentración en la obra de Spinoza.³⁰ Tal fue el caso, entre muchos otros, de Hegel.³¹

En tal sentido, la crítica que Hegel dirigía a Reinhold y Fichte en su citado “*Escrito de la Diferencia*”, iba también contra Spinoza. Entonces calificaba también de “delirio” la propuesta de aquellos que pretendían poner una proposición —sin reconocer su carácter antinómico, por ser puesta como finita— como principio supremo y absoluto, como definición que exprese la esencia del sistema: El delirio, agrega Hegel, “se considera aún más justificado si el sistema expresa el Absoluto, que es su Principio, en la forma de una proposición o una definición, que es, empero, en el fondo, una antinomia (...)”. De allí que luego concluya: “no hay peor comienzo para una filosofía que

²⁸ Jacobi 1819, 87 ss.

²⁹ Jacobi 1819, 22-24.

³⁰ L. Lévy Bruhl tiene razón en sostener que, aunque Jacobi pretendió utilizar a Spinoza para hacer fuerte su propia filosofía, el efecto duradero de su debate con el spinozismo consistió, más bien, en servir al progreso del spinozismo. Cf. L. Lévy-Bruhl, “F.H. Jacobi et le spinozisme” en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, XXX-VII (1894), 46-72.

³¹ Ahora, si bien en esas *Cartas* son extractados algunos textos de la filosofía cabalística de G. Bruno, se pasan por alto las referencias que éste hacía al “Absoluto”. Esas referencias pueden rastrearse tanto en dicho autor como en Nicolás de Cusa. Pero recién en aquel contexto de 1790 se constituye “lo Absoluto” como un concepto racional, en el seno del debate de la filosofía clásica alemana. Y se constituye tanto en relación con el carácter incondicionado de la Idea kantiana como en medio de una nueva recepción del pensamiento de Spinoza. Cf. W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid 1998, 11.

hacerlo, como hace Spinoza, con una definición”.³² En el diálogo posterior que Hegel establece con el marrano en su *Lógica* afirmará: “Pero lo absoluto no puede ser un primero, un inmediato, sino que lo absoluto es esencialmente *su resultado*”.³³ Hegel piensa que lo absoluto ha de resultar del movimiento inmanente de “lo lógico”, esto es, el universo del discurso que engloba dentro de sí a todas las determinaciones por autoanulación dialéctica de éstas, en el que la totalidad de las determinaciones son negadas mediante la reflexión absoluta, sin resto, del concepto. De allí que la finalidad de la *Lógica* sea “exponer el reino de los pensamientos filosóficamente, esto es, en su propia actividad inmanente o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario”.³⁴ Ese reino ha de exponerse como una “ciencia” (*Wissenschaft*), es decir, un todo íntegro de conocimientos que recoge en su infinita referencia a sí la posición de su propio presupuesto —su comienzo—. Y ha de exponerse según su propio “método absoluto”,³⁵ de lo cual se desprende que el mismo no puede ser considerado un procedimiento logrado previamente, que ha de aplicarse luego al análisis de las determinaciones del pensamiento. Es decir, no puede situarse frente al curso mismo del desarrollo de la idea, pues es la dinámica misma de ese curso —inherente a su constitución—. Por tanto, la peculiar recepción hegeliana del pensamiento de Spinoza puede justificarse de acuerdo con la necesidad de exposición del Absoluto como ciencia.

Por último, y volviendo a la “dificultad” señalada antes por Hegel en su último prólogo, nos preguntamos —aunque no podamos explicar aquí las posibles respuestas—: ¿por qué parece resultar tan gravosa la dificultad de “la exposición del objeto para sí” —es decir, del movimiento inmanente de lo lógico? ¿Significaba esto el reconocimiento —de ese “viejo corazón cansado” (Hegel), treinta años después de su llegada a Jena—, de la imposibilidad de concretar la tarea acometida? ¿Acaso la dificultad se debía solo a las razones alegadas, a saber, “a la necesidad exterior o a la inevitable distracción debida a la magnitud y multiplicidad de los intereses de la época”?³⁶ ¿No cabe considerar

³² GW 4: 26.

³³ GW 11: 376.

³⁴ *Idem*.

³⁵ GW 12: 249: “el método absoluto, que tiene al concepto por alma y contenido...”. No cabe, por tanto, seguir hablando de un método dialéctico, “usado” por Hegel, sino de un proceso dialéctico del pensar mismo, de lo lógico.

³⁶ GW 21: 20.

que, en ese contexto, la pretensión de exponer absolutamente lo Absoluto era una pretensión que no debía ni podía ser cumplida, y que, aún así, se pensaba necesario procurar?³⁷ Finalmente, tal dificultad, ¿no se debía más bien a otras razones, digamos, constitutivas de la exposición misma, como la imposibilidad de lograr una presentación escrita (*Vortrag*) de dicha exposición (*Darstellung*)? Al fin y al cabo, sólo a través de nuestras palabras se juega la posibilidad de decir lo que siempre y en todo caso, lo que en toda proposición o determinación finita, queda eludido en toda *alusión*: lo Absoluto. Tal vez, el gigantesco esfuerzo de la filosofía especulativa sea mostrar esa *ilusión*.³⁸ ¿Cabe recordar entonces el aforismo 7 de Wittgenstein: “de lo que no se puede hablar hay que callar”?³⁹ O esa dificultad, por el contrario, debe ser mostrada, es decir, a ello se debe aludir, una y otra vez, determinada-mente. ¿Por qué?

J. M. Artola señala: “parece que el concepto lo encierra todo —Heidegger *dixit*— y, sin embargo, una de las sospechas que mueven al pensamiento actual es que no se haya pensado lo que había que pensar, o más aún, preguntarse si lo no pensado debe ser pensado o no puede serlo pues es aquello dentro de lo cual se mueve nuestro pensamiento. En Hegel hay una confianza en la palabra del pensamiento, no sólo en la razón interior. Lo inefable no cuenta para Hegel. Por este motivo no nos ha dicho nada al respecto. Pero esta conducta puede ocultar o una moderación o, por el contrario, la mayor desmesura que cabe imaginar”.⁴⁰ Sin embargo, pensamos, Hegel no nos ha *dicho* nada al respecto pues “lo inefable” (*das Unsagbare*) directamente expuesto, quizás sea para él como una enfermedad romántica de la que es preciso huir, como de todo misticismo. Aún así es posible reconocer que *alude* a ello constantemente, como constitutivo último del lenguaje en la operatividad inmanente de lo lógico. Lo verdadero —que “es el todo”, recordemos—⁴¹ no se puede decir, sino solo intuir en el movi-

³⁷ Y acaso, “¿no sigue resonando hoy, cada vez con más fuerza —tras los muchos Auschwitz que nuestra memoria glotonamente engulle y que no nombramos por pudor... o por miedo- ese ‘tono discordante’ (*Misston*) de una realidad que se niega a ser domada por el Concepto?” F. Duque, *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona 1990, 10.

³⁸ Cf. Duque 1988, 73.

³⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 2000, 183.

⁴⁰ J. M. Artola, *Racionalidad e Idealidad*, Salamanca 1998, 279-280.

⁴¹ GW 9: 19.

miento mismo del concepto que se desarrolla dentro de sí como concreto, como la entera destrucción de las determinaciones lógicas. Digamos, gracias a que el todo es “inefable”, todo —distributivamente— se puede decir “de verdad” (*wahrhaft*). Lo expuesto, lo *dicho* está asumido por algo que siempre resta *no dicho*. Con lo cual se comprende la conclusión de Duque: “lo que la filosofía hegeliana parece decir es, la imposibilidad de decir lo que el Absoluto absolutamente es”.⁴² Pensamos, entonces, que son razones sistemáticas las que ponen límite inmanente a la perfección sistemática, las que muestran la imposibilidad, de principio y no por causas ajenas —nada habría ajeno a la *Lógica*—, de una exposición material (*Vortrag*) que pueda recoger en nuestras indigentes palabras la infinitud misma de la exposición inmanente (*Darstellung*) del pensar.

⁴² F. Duque, “Hegel: la lógica del fin cumplido”, en *Er*, Sevilla 6 (1988), 73.

Resonancias.

Ecos e indicios cruzados entre la filosofía de Heráclito y el pensamiento de Spinoza



Matías Wiszniewer

"Por resonancia entiendo la relación entre los fragmentos por la cual un único tema o imagen verbal se repite de un texto a otro, de modo tal que el significado de cada uno se enriquece cuando se los entiende conjuntamente"

Charles Kahn.¹

¿Qué es la historia de la filosofía sino una resonancia sin tiempo, a lo largo del tiempo? Lo que Kahn encuentra en la lectura de los fragmentos heraclíteos, me propongo rastrearlo entre algunos de estos fragmentos y las proposiciones de la geometría spinociana.

Resuenan las ideas de los pensadores en sus sucesores, a través del incommensurable devenir de las generaciones: el eco se produce en ese devenir, pero cuando el eco se produce el devenir se interrumpe. Resonancia y herencia: si todo cambia, si el río ya no es el río ni yo soy ya yo, lo que resuena es lo que queda, lo hereditario se hace cargo de lo que se transmite, de aquello —poco— que no muere. Armonía de opuestos, tensión entre dos polos: lo que perece y lo que continúa.

Retomemos las primeras líneas: no se trata en este texto de la resonancia en general, sino de *una* resonancia. La que se da entre dos autores *particulares* de la historia de la filosofía: Heráclito y Spinoza.

¿Cuáles son los focos reverberantes que nos interesa indagar? Básicamente dos: por un lado el vínculo entre el *Logos* de Heráclito y el *Dios* de Spinoza, y por el otro, la concordancia que puede verse entre sendos llamados a *conocer* o a *despertar*.

Por último, el abordaje de estas dos convergencias nos llevará, sobre el final del texto, a pensar un posible punto de ruptura: la concepción de *guerra incesante* que por imperio del *Logos* es —en Heráclito— el ser del mundo, frente a la solución que propone Spinoza, cuando nos propone congeniar la alegría individual con la colectiva.

¹ Kahn, Charles, "Acerca de la lectura de Heráclito". Kahn postula en este artículo dos formas de lectura de los fragmentos de Heráclito, "resonancia" y "densidad lingüística".

Es evidente que no hablamos de temas que no aparezcan en otros discursos, pero el objetivo radica aquí en abordarlos mediante *esta* resonancia particular, para pensarlos una vez más, desde la perspectiva de *estos* autores. No concibo otro objetivo para la escritura que el de dar que pensar, una y otra vez, los mismos temas.

¿Qué es el Logos de Heráclito, aquél sin cuya comprensión permanecemos dormidos, aún despiertos? ¿Ley que rige las cosas o ley que rige el discurso? ¿Es posible establecer una relación entre este Logos y el Dios spinociano? Y si tal relación fuese posible, ¿en que consistiría? Si Spinoza nos convoca —como veremos— a sustituir las *ideas inadecuadas* por las adecuadas, y si el pasaje se produce a través de la razón (logos), estamos en presencia de una convocatoria ética muy similar a la del heraclíteo paso del estado de dormido al de despierto, que sólo es posible oyendo al Logos.

En Heráclito los dormidos no comprenden el Logos, no comprenden que Dios es uno. No captan lo común. En Spinoza, los que viven en la confusión, los que piensan mediante ideas inadecuadas, no captan a Dios, ni lo pueden amar. Spinoza utiliza la dura palabra *vulgo* para designar a la *mayoría que no comprende*. El vulgo spinociano duerme, duerme despierto, no comprende, *ignora*: al no pensar adecuadamente el alma queda a merced de las pasiones.²

Es posible que no quede muy claro qué es ni hacia adónde nos conduce ese pensamiento adecuado, y que el Logos se nos escurra como agua entre las manos. Pero es indudable que la búsqueda persiste incansablemente, a través de veintidós siglos que parecen no transcurrir, al menos, *desde el punto de vista de la eternidad*.

Del Logos a Dios

Hace unos 2500 años, la tierra vio surgir, entre furiosas guerras y sucesivas conquistas del Asia Menor, una novedosa forma de reflexión acerca del misterio del mundo, de la pregunta por el origen y de la interrogación por el sentido: una forma que con el transcurrir de los siglos fue tomando el nombre de *pensamiento racional*.

Se suelen designar a aquellos tiempos como los del “pasaje del mito al Logos”, y como la época en que aparecen, según palabras de

² Referiremos con mayor detalle al problema de la función de los afectos y las pasiones en Spinoza en el segundo apartado de este trabajo.

Aristóteles, “los que primero filosofaron”. No es éste el lugar para discutir si dicho pasaje fue abrupto o pausado, total o parcial, si comenzó con los poetas Homero y Hesíodo o con los pensadores milesios. Lo que interesa aquí es puntualizar que en el siglo VI, en la ciudad de Mileto, habría aparecido una forma de pensamiento diferenciada de la concepción mítica de los siglos anteriores, y que la palabra *logos* adquiere, en ese momento, una nueva impronta: la de indicar un intento original de respuesta a los viejos interrogantes arriba señalados. Reitero: no se trata de una discusión historiográfica, sino de hacer un breve recorrido que nos permita llegar al Logos heraclíteo, y a partir de él, a la relación que buscamos con el Dios spinociano.

Algo novedoso aparece, entonces, en la ciudad griega de Mileto en el siglo VI a.C. Tales —el primero de los “físicos” de esta ciudad, según Aristóteles— postula que el conjunto de lo existente no es más que la modificación de un solo elemento, el agua. Un poco después, Anaximandro coincide en que existe algo de lo que todo proviene y a lo que todo retorna, pero no cree que ese algo sea un elemento material; se trataría en cambio de un sustrato indefinido, de lo indeterminado, de lo *apeiron*. Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, sustituye en su sistema al agua y al *apeiron* por el aire como elemento primordial.

Los milesios buscaron la comprensión de la multiplicidad postulando un Uno, una unidad que otorgara sentido a lo que aparecía como diferente. Heráclito (habitante de Efeso otra ciudad del Asia Menor) continuó con aquellos primeros intentos de dar una explicación discursiva de la realidad, pero rechazando la idea de un elemento único, de un sustrato primordial. El fuego del que habla Heráclito es otra cosa: lo que permanece no es un elemento material, el fuego es el devenir, *lo que permanece es el cambio*.

“Este mundo, el mismo para todos,
ninguno de los hombres ni de los dioses lo ha hecho,
sino que siempre es, fue y será:
fuego siempre vivo que se enciende con medida y con medida se apaga”.³

El fuego siemprevivo es eterno, no está sometido a la duración. Ahora bien, cuando hablamos del Logos como devenir, como eterno

³ Heráclito, fragmento 30, traducción Isabel Santa Cruz (utilizaremos también la traducción de Eggers Lan, según el caso). Ordenación de los fragmentos establecida por Diels y Kranz.

encenderse y apagarse del fuego, estamos en un plano ontológico, en el plano de *lo que es*.⁴ se trata de *comprender al Logos*. Pero al mismo tiempo, el Logos es la *propia estructura del comprender*, siendo éste ya no un problema ontológico, sino gnoseológico, porque trata de la pregunta por *cómo conocemos* aquello que es. El "logos" griego se ha traducido como "razón", "discurso", "narración", etc. ¿Qué tienen en común todas estas acepciones? El referir a cierta intención de dotar de sentido, de inteligibilidad, a ese *algo* que la información proporcionada por los sentidos produce en el alma.

Nos preguntábamos en la introducción si el Logos de Heráclito era ley del discurso o ley de las cosas. Y es precisamente la necesidad de formular esa pregunta lo que muestra la originalidad del pensador de Efeso respecto de sus predecesores. Los milesios habían ubicado la *pregunta por lo que es* en el contexto del pensamiento racional, del logos. Pues bien, el Logos de Heráclito —que continúa aquella tradición— *no sólo* es una forma de preguntar, *el Logos es —también— la respuesta a la pregunta: lo-que-es no-es* agua-apeiron-aire, lo-que-es es Logos. Dice Heidegger:

"En el pensar de Heráclito aparece el ser del ente como Logos, como la posada que recoge y liga. Pero este destello del Ser permanece olvidado.

Una vez, en los comienzos del pensar occidental, la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser.

Una vez, cuando Heráclito pensó el Logos como palabra directriz para pensar el ser del ente".⁵

Es casi inevitable, para el lector del siglo XXI, pensar en Kant, y difícil no ver en los fragmentos heraclíteos el inicio de un problema crucial de la filosofía: el de la relación entre el pensamiento y la cosa.⁶ Pero Kant no es tema de estas breves líneas. La resonancia que buscamos se detiene en Amsterdam, un siglo antes de que el soltero de Königsberg aparezca en escena.

Habíamos dejado abierta en la Introducción la cuestión de las semejanzas y diferencias entre el Dios spinociano y el Logos de Heráclito. Sabemos ahora que en el marco de los fragmentos heraclíteos la pregunta

⁴ Utilizaremos la oposición ontológico/gnoseológico para referirnos al estudio del ser y del conocimiento humano respectivamente, aunque se trate de expresiones anacrónicas para la filosofía presocrática.

⁵ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*.

por el ser, que se formula de acuerdo al Logos, tiene por respuesta, precisamente, al Logos (una respuesta como vimos radicalmente novedosa en su tiempo, ya que no consiste en hallar un elemento origen, sino en el descubrimiento de la ley que rige el devenir). Dice Heráclito:

"Aunque este, mi discurso,⁷ existe siempre, los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído; pues aún cuando todo sucede conforme a mi discurso parecen no tener experiencia de él, teniéndola sin embargo, ..." ⁸

Está claro en este primer fragmento: el Logos es un discurso, una referencia a lo real, y es también aquello conforme a lo cual "todo sucede" (respecto de la "incapacidad de comprenderlo" nos explayaremos en el siguiente apartado).

A poco de comenzar la *Ética*, su obra principal, Spinoza define: "Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".⁹ El Dios de Spinoza no es antropomórfico ni tiene intencionalidad. Es la Naturaleza; es, sencillamente, todo lo que hay. Al consistir en la totalidad de lo que es, no quiere nada, porque nada le falta. Por lo tanto no hay moral ni querer que guíe sus acciones. El Dios de Spinoza no es libre: actúa por la propia necesidad de su esencia. Es decir, las acciones de Dios son producto de la ley divina que rige, incluso, a Dios, por lo que no hay posibilidad de elección libre por parte de Él.

Digamos entonces: tanto Dios como el Logos constituyen la consistencia de todo lo que es, sin ser Él mismo algo consistente.

Señalábamos que Heráclito nos había arrojado a una suerte de con-

⁶ Lo que vemos en Kant es una reflexión novedosa respecto de esa coincidencia entre ser y cosa que según Heráclito reside en el Logos: para Kant el entendimiento coincide con la cosa en la medida en que la cosa es fenómeno, porque el fenómeno es producido con las categorías del entendimiento, *pero no coincide con la cosa en sí misma* (¿será el entendimiento kantiano una insistencia moderna del Logos?). El Logos —como el entendimiento— sólo conocería los objetos tal como han sido configurados por él mismo, pero no sabría lo que esos objetos son en sí.

⁷ En el fragmento en griego la palabra es *lógos*, y aparece en castellano como "razón", "discurso", "sentido" o "Logos" según el traductor. Ver explicación posible sobre lo común entre estas traducciones en pg. 4.

⁸ Heráclito, fragmento 1.

⁹ Spinoza, *Ética*, parte I, Definición 1.

junción entre lo real y el discurso que habla de él. Pues bien, hallamos en Spinoza una continuidad resonante también en este punto. Si Descartes había construido su sistema postulando dos sustancias (el pensamiento y la extensión, alma y cuerpo en el orden humano), Spinoza establece una ruptura con el dualismo de su predecesor: no hay separación real entre espíritu y materia, entre cuerpo y alma. Sólo existe una sustancia, siendo el pensamiento y la extensión atributos de Dios (y siendo Dios el nombre de la sustancia única). En este sentido, el pensamiento del judío holandés nos invita, claramente, a volver sobre la mencionada convergencia que el efesio veía en el Logos como orden —al mismo tiempo— de discurso y realidad. Dice Spinoza:

“Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita, existe necesariamente”.¹⁰

Y Heráclito:

“El dios, día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre, toma diferentes formas...”¹¹

El fuego-Dios es Uno, aunque tome diferentes formas, aunque posea infinitos atributos.

Pero ¿cómo se produce el pasaje de lo Uno a las formas, de Dios a los atributos (y a los modos derivados de ellos)? Los dos pensadores nos llevan a una tensión —gnoseológica— entre términos opuestos: la comprensión y la ignorancia. Siendo que los sentidos nos proporcionan lo múltiple, sólo el que comprende se da cuenta de la unidad que subyace a lo múltiple. Ambos filósofos ponen especial énfasis en resaltar la importancia del salto cognoscitivo que debe producirse desde la ignorancia del Logos-Dios, hacia su comprensión, es decir, hacia la percepción de la unidad esencial de lo real.

Conocimiento o ignorancia, despiertos y dormidos

Llegamos entonces al segundo momento de este breve recorrido. Tanto en Heráclito como en Spinoza, hay dos tipos de conocimiento:¹² por un lado, el que el entendimiento ofrece a los dormidos (que se pre-

¹⁰ Spinoza, *Ética*, Parte I, Def. VI.

¹¹ Heráclito, fragmento 67.

senta a todo hombre sin que medie esfuerzo alguno), y por el otro, el entendimiento del que comprende el Logos, el que da una nueva inteligibilidad a las sensaciones (que requiere de un especial esfuerzo, siendo accesible sólo a unos pocos: el conocimiento de la unidad que armoniza a los opuestos, el que lleva, en términos spinocianos, al amor intelectual a Dios). En *Ética I*, def. IV, los atributos son aquello que “el entendimiento percibe de la sustancia”. Este concepto de atributo parece ser la bisagra que vincula al ser con las dos formas de conocimiento del ser. Lo que el entendimiento percibe de la sustancia —en tanto entendimiento que “ignora”— es un mundo fragmentado, caótico. Lo que percibe, en cambio, como producto de la razón, es a la sustancia como Dios.

Según Heráclito “Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos cuando se tienen almas bárbaras”.¹³ Sabemos que para los griegos el “bárbaro” era el que no entendía su lengua. De allí que podamos ver en esta metáfora una clara alusión al que no entiende. Los ojos y los oídos son necesarios para el primer nivel del entendimiento, pero son malos testigos (no alcanzan) para el segundo nivel, si se quiere captar el Logos.

Intentaremos ahora explorar de qué se trata este segundo nivel de conocimiento. “El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios...”,¹⁴ pero la mayoría “a sordos se asemejan... se vuelven incapaces de comprenderlo... parecen no tener experiencia de él...”.¹⁵ El propio planteo de la extraordinaria diferencia entre los dos niveles, sumado al de la certeza de que existe una verdad que hay que comprender, nos arroja al problema de la crítica de la mayoría que no comprende, es decir, a un acuciente problema político. Dicha certeza nos ubica además, en un plano de carácter místico-religioso, como lo afirma claramente Heráclito: “El señor, de quien hay en Delfos el oráculo, no dice ni oculta, sólo da signos”.¹⁶ Estamos, pues, en Delfos, convocados a la tarea de

¹² No entraremos aquí a considerar la dicotomía entre conocimiento empírico y racional; nos concentraremos en cambio en una línea que separa dos niveles del propio entendimiento. Estableciendo otra equivalencia con Kant: no se tratará de sensibilidad vs. entendimiento, sino de conocimiento racional vs. conocimiento de la razón. A los efectos de la comparación con Heráclito prescindiremos también del análisis de los tres géneros del conocimiento planteados por Spinoza en *Ética*, II, aunque está claro que lo que aquí denominaremos “segundo nivel” tiene mucho que ver con el tercer género o “ciencia intuitiva”.

¹³ Heráclito, *Ibíd.*, fragmento 107.

¹⁴ Spinoza, *E*, IV – P. XXVIII.

¹⁵ Heráclito, fragmento 34.

¹⁶ Heráclito, fragmento 93.

descifrar las oscuras palabras del oráculo, que no transparentan ni esconden la verdad de las cosas, sino que constituyen signos que debemos interpretar: estamos como Edipo frente a la Esfinge.

En el Spinoza del *Tratado de la reforma del entendimiento* hallamos una formulación algo más personal acerca de esa verdad a la que deberíamos arribar, cuando en el párrafo sobre la *Vanidad y futilidad de lo cotidiano* dice que, ante la comprobación de tal vanidad "... me decidí finalmente a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero... capaz de comunicarse... más aún, si existía algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema". Giorgio Colli, en el mismo sentido, se refiere a Heráclito como el "profeta que trata de despertar a los hombres de ese letargo espiritual que constituye la vida de cada día".¹⁷

En la *Ética* deberemos seguir un camino geométrico para alcanzar lo bueno (el amor intelectual a Dios producto del conocimiento verdadero), y en los fragmentos heraclíteos encontraremos las palabras oraculares que, mediante su correcta interpretación, permitirán al que despierta alcanzar ese mismo fin.

Hay un Logos. Una ley, un sentido, un Dios. Se trata de la absoluta presencia de todo lo existente que permanece oculta para los que ignoramos. El camino es arduo y para pocos. ¿Significa esto una apuesta aristocrática? Pareciera que no, porque si bien (E, V, prop. XLII, esc.) "... la vía... parece muy ardua... Pero todo lo excelso es tan difícil como raro", no se trata sin embargo de ocupar una determinada posición social o poder económico, sino de una tarea que nos convoca a comprender el Logos a través de un cada vez mejor conocimiento de la propia singularidad.

Por eso Heráclito ensalza en varios fragmentos el delfico *conócete a ti mismo*, y Spinoza quiere quitar a los sacerdotes el papel de guías hacia el conocimiento de Dios, afirmando, en idéntico sentido que su antecesor de Efeso, que (*Ét. V, prop. XV*) "Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos."

Si en los fragmentos heraclíteos sólo hallamos la cruda revelación de estas ideas, en la *Ética* se avanza más allá de la revelación, para diagnosticar y sugerir una vía de superación. El diagnóstico de la *Ética* afir-

¹⁷ Citado por Narcis Tusell, en *Origen y decadencia del logos*, Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico.

ma que son los afectos (pasiones) los que obstaculizan la comprensión.¹⁸ Por lo tanto la tarea spinociana consiste en el combate de los afectos "que son pasiones", porque son ellos los que provocan las ideas inadecuadas, el recorte ilegítimo de la totalidad, la inadecuada comprensión del Logos. Sólo mediante el conocimiento de los afectos se pueden alcanzar las ideas adecuadas, aquellas que nos permitirán superar a las confusas y comenzar a obrar en lugar de padecer: "... el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene".¹⁹

Recorrida entonces la continuidad entre Spinoza y Heráclito en cuanto a las respectivas concepciones del Logos/Dios y de su adecuada percepción, vemos que el pensador de Amsterdam da un paso más, al señalar las características del obstáculo que se interpone entre ignorancia y conocimiento (dormidos y despiertos) y proponiendo un saber hacer con esos obstáculos.

Un matiz: guerra justa o fin del conflicto

Decimos entonces que Spinoza introduce una diferencia respecto de Heráclito, al explicar en su *Ética* los mecanismos que harían posible el despertar de los dormidos. Ahora vamos a ver, en la misma perspectiva, un matiz, una señal de lo que podríamos pensar como la apertura de caminos totalmente divergentes a partir del tronco común que veníamos explorando. Afirma Heráclito:

"Guerra padre de todos es, de todos rey: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres".²⁰

¹⁸ Spinoza es contradictorio respecto de la diferencia entre los conceptos de "afecto" y "pasión". En E, III, def. III dice que "si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones entonces entiendo por afecto una acción, en los otros casos una pasión", separando los afectos activos de los pasivos. Pero cambia en la Explicación de la Definición General de los Afectos, sobre el final de *Ética III*: "Digo en primer lugar que un afecto o pasión del ánimo es una idea confusa..." (subrayado mío). A los efectos de evitar un análisis fino, me limitaré en este texto a considerar que para Spinoza, la vía de acceso al conocimiento verdadero de Dios tiene que ver con la disolución de las pasiones, que implica el pasaje del padecer al obrar. Debo mucho de esta cautela al debate que sostuve poco después del *II Coloquio Spinoza* con Jimena Solé, a través de una serie de apasionados e-mails.

¹⁹ *Ética III*, prop. I, cor.

²⁰ Heráclito, fragmento 53.

y Spinoza:

"... nada es más útil al hombre que el hombre: ... 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 forman como una sola alma,... los hombres que se gobiernan por la razón... no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos".²¹

Pareciera que en este contrapunto se juega todo lo común de lo que hablábamos. Aparece aquí una formidable tensión de perspectivas opuestas que reaparecerá constantemente en la historia de la filosofía política, porque hace al meollo de la cuestión acerca de las formas posibles de la convivencia humana. En el primer apartado vimos que las dos líneas de pensamiento a que estamos refiriendo proponen un Logos-Dios como ley única que rige la multiplicidad de lo que es, un consistir inconsistente, y una unidad del todo. Luego exploramos los vasos comunicantes entre ambas concepciones sobre el conocer o ignorar dicha unidad. Pues bien, nos encontramos ahora frente a las divergentes características del Logos y de Dios. El Logos es la guerra, padre de todas las cosas. Lucha incesante de los entes del mundo desde que nacen hasta que perecen.

"No entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira".²²

Armonía de opuestos, sí, pero armonía basada en una violencia que sólo cesa al ser aniquilado uno de los términos de la oposición. Heráclito hace explícita su oposición a cualquier otra perspectiva. Ataca a Homero por implorar "que la discordia cese tanto entre los dioses como entre los hombres". No se da cuenta —dice sobre el autor de la *Iliada*— de que maldice la generación de todas las cosas, ya que éstas tienen su generación a partir de la lucha y la contraposición.²³ No es guerra ni lucha incesante lo que define al Dios que se puede conocer mediante las ideas adecuadas. Spinoza se encuentra mucho más cerca de Homero que de Heráclito: el conflicto es producto de la inadecuada incompreensión, de

²¹ *Ética* IV – Prop. XVIII – esc.

²² Heráclito, fragmento 51.

²³ Testimonio de Plutarco 626 - A22 según recopilación de Eggers Lan.

una perspectiva que no se ubica en el punto de vista de la eternidad, de una distorsión del entendimiento provocada por las pasiones. Cuando las pasiones son superadas por la razón, los hombres son capaces de comprender que "todas las almas constituyen una sola alma" y así no apetecer nada para sí que no apetezcan para los demás hombres. Pero

"Hay que saber
que la guerra es común,
y que la justicia es lucha,
y que todo sucede por lucha y necesidad".²⁴

Sólo la guerra produce en Heráclito, como en Anaximandro, la justicia universal: no habría otro *amor intelectual a Dios* que no sea la comprensión adecuada de esta sentencia.

Si "Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus",²⁵ sólo nos queda seguir pensando, persistir en la escritura y en la interpretación. Lo enigmático del Logos impide que afirmemos con certeza absoluta si el discurso de Heráclito quiere o no quiere habitar la geometría spinociana. De lo que se trata, en todo caso, es de seguir desafiando a la Esfinge.

Bibliografía

- SPINOZA, *Ética*, Alianza, Madrid, 2001.
— *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 1988.
MISRAHI, Robert, *Spinoza*, Edaf, Madrid, 1975.
NIETZSCHE, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Los libros de Orfeo, Bs. As, 1994.
HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.
EGGERS LAN, Conrado, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1978.
SANTA CRUZ, Isabel, *Presocráticos, selección de textos*, Historia de la Filosofía Antigua/UBA año 2005.
KAHN, Charles, "Acercas de la lectura de Heráclito" en *Lecturas sobre los presocráticos I*, cátedra de Historia de la Filosofía Antigua, UBA, 2000.
NARCIS, Tusell, *Origen y decadencia del logos*, Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico, Anthropos, Barcelona, 1993.

²⁴ Heráclito, fragmento 80.

²⁵ Heráclito, fragmento 32.



**Spinoza
y los contemporáneos**

La dialéctica de las pasiones. Adorno lector de Spinoza



Ezequiel Ipar

Mucho tiempo antes de que Deleuze, en su famosa reformulación de la relación que Freud había establecido entre el *sadismo* y el *masoquismo*, asociara los nombres de Spinoza y Sade.¹ Antes también de que Lacan, en su no menos famoso seminario sobre los conceptos fundamentales del psicoanálisis, se refiriera a Spinoza como un filósofo que se oponía a la conjunción paradigmática de la filosofía moderna: Kant con Sade.² Algunos años antes de ambos textos, años que no pueden ser considerados intrascendentes, Adorno y Horkheimer habían sugerido la necesidad de una investigación que también aproximaba a Spinoza con Sade.³ En esta coincidencia, que como veremos no tiene nada de casual, subyace un problema agudo del pensamiento contemporáneo, esto es, las causas efectivas del vuelco de la razón moderna en renovadas y potenciadas formas de dominio, principalmente en lo que se refiere al sujeto que ha funcionado como soporte de esa experiencia. En estos tres pensamientos, en Deleuze, en Lacan y en Adorno y Horkheimer, se hace referencia explícita al problema del totalitarismo en el punto exacto en el que se cruzan los nombres de Spinoza-Kant-Sade. Ahora bien, ¿qué es lo que permite esta extraña reunión, que no deja de ser una relación distante, y por eso susceptible de algún reproche, entre la filosofía, la literatura y la historia?

Prácticamente al comienzo del *excursus*: "Juliette o Iluminismo y moral", Adorno y Horkheimer eligen a Spinoza para mostrar el presupuesto fundamental de la relación entre la razón y la moral, luego

¹ Gilles Deleuze, *Presentación de Sacher Masoch*, 1967.

² Jaques Lacan, *Seminario 11, Clase 20: En tí más que tú*, 1964.

³ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung, Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral*, 1944.

del eclipse de su ordenamiento mitológico y religioso: "Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos".⁴

Spinoza parte efectivamente de la situación que explica la *Dialéctica de la Ilustración*, ya que este acceso metodológico al universo de las pasiones sólo es posible luego de haber abandonado las concepciones de quienes, "por deplorar y despreciar la naturaleza humana, consideran absurdo su análisis y entendimiento racional, que las establece según las leyes y reglas universales de la naturaleza". Lo primero que produce esta nueva metodología es la anulación de cualquier instancia trascendente a la naturaleza de las propias pasiones que pretenda establecer un juicio verdadero, en el sentido de una aprobación o un rechazo del contenido de las pasiones. De Spinoza a Hegel, la razón más avanzada es la que establece la formación del orden racional en la realidad del propio tejido de las pasiones humanas y no en un orden erguido por encima de éste, como lo pretendía el canon abstracto de la modernidad. Las pasiones humanas recuperan así ciudadanía plena dentro de la filosofía en el preciso momento en el que la moral pasa a ser enunciada en términos conceptuales, volviéndose así las pasiones un momento de la génesis del concepto filosófico. ¿Podía revertirse en su contrario esta novedosa perspectiva, que pretendía acabar con siglos de oscurantismo, fanatismo y dominación?

Como es sabido, la *Dialéctica de la Ilustración* responde afirmativamente a esta pregunta: "Pues bien, es este presupuesto, que considera a las pasiones como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos, el que el orden totalitario ha cumplido rigurosamente".⁵ Y es para exponer abiertamente esta reversión en su contrario de la moral racionalizada que Adorno y Horkheimer eligen el teatro de los personajes de Sade: "El orden totalitario —dicen— utiliza todos los derechos del pensamiento calculador y se atiene a la ciencia como tal. Su canon es su cruenta productividad. La mano de la filosofía lo había escrito sobre la pared, desde la crítica kantiana a la genealogía nietzscheana de la moral; uno sólo lo ha ejecutado hasta el fin y en todos

⁴ Baruch Spinoza, *Ética*, Parte III, Prefacio.

⁵ Cf. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *op. cit.*, pág. 105-106.

los detalles. La obra del Marqués de Sade muestra al intelecto sin la guía de otro, es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela".⁶

La literatura de Sade se incrusta en el centro del discurso del sujeto moderno, en el preciso momento en el que su palabra se emancipa de la tutela del otro para volverse concepto, y pasa a detallar minuciosamente el proceso en el cual su racionalidad se revierte en su contrario: irracionalidad, barbarie, crueldad, sometimiento. Uno puede pensar que lo que permite esta primera combinación: Spinoza-totalitarismo-sadismo o, lo que es lo mismo: conocimiento racional de los mecanismos pasionales-planificación y control total de la vida-culto a la crueldad, uno puede pensar —digo— que de lo que aquí se trata, a parte de una enorme exageración, no es sino de una referencia nostálgica a la instancia trascendente del juicio. Ambos autores sólo habrían constatado que en la destrucción iluminista de las mitologías y las religiones, con sus respectivas finalidades objetivas, éstas eran reemplazadas por un entendimiento que carecería de cualquier criterio para juzgar las pasiones y los actos humanos. Un poco al modo del drama de Dostoevsky: Dios ha muerto, entonces todo está permitido, el parricidio, el incesto, la crueldad con el débil. Sin embargo no es esa la línea de argumentación del *excursus*. Su movimiento crítico no presupone ningún orden moral abstracto, ninguna realidad social reconciliada. De hecho, éste termina con un enfático elogio de Nietzsche y del propio Sade, negando absolutamente que de lo que se trate sea del desvanecimiento del juicio moral, esa instancia externa que tutela, controla y sanciona el obrar humano. Así surge una nueva pregunta: ¿Qué discurso es capaz de dar cuenta de la racionalidad de las pasiones sin desatar el proceso de racionalización que culminará necesariamente realizando su contrario? Si Sade y Nietzsche, al proclamar en sus filosofías despiadadas la identidad entre razón y dominio se vuelven críticos radicales de la ideología ilustrada, ¿podría afirmarse lo mismo de la obra de Spinoza?

Intentemos aclarar este punto a partir de algunas consideraciones que nos llevarán hacia las lecturas de Deleuze y Lacan. Una primera aclaración: cuando Adorno y Horkheimer señalan la existencia de una falta en el universo sadiano, que no es sino el universo de todas las intersecciones geométricas posibles entre los cuerpos, ésta se ubica en una instancia que hay que diferenciar de cualquier plano trascen-

⁶ *Ibid.*

dente. Se podría decir, sin jugar con las palabras, que lo que falta en el mundo de los personajes sadeanos es justamente una parte de lo que allí parece existir en abundancia, aquello que se ha liberado, *una parte de la estructura de las pasiones*. Adorno y Horkheimer siguen el rastro de tres pasiones, que son enfáticamente expulsadas de la vida esclavizada, liberada al fin de toda ilusión moral: el arrepentimiento, la conmiseración y el amor romántico. Todas ellas son consideradas como provenientes de una "metafísica falsa y siempre peligrosa", heredera histórica del cristianismo, esa religión que los débiles han generado para atentar contra la naturaleza, única diferenciadora de potencias y actos humanos.

Recordemos el credo de Dorval, agudo instructor de *Juliette*: "Todo lo que el fuerte ha recibido de la naturaleza, es por lo tanto lo más natural: su opresión, su violencia, sus crueldades, sus tiranías, sus injusticias; y si el poderoso hace uso de todos sus derechos para oprimir y despojar al débil, sólo hace la cosa más natural del mundo ... De tal forma -le enseña a *Juliette*- no debemos tener ningún remordimiento por lo que podamos quitar al débil, pues no somos nosotros quienes cometemos un delito, sino que el delito consiste más bien en la defensa y la venganza del débil".⁷ El derecho llega hasta donde llega la propia potencia, esta es una sentencia que Sade hace valer como camino hacia la verdadera revolución, el trastocamiento absoluto de los valores, que surge inmediatamente con la liberación de prejuicios y restricciones ilusorias, fortaleciendo infinitamente la vida, abriéndola hacia las acciones "más osadas", hacia las formas de expresión "jamás pensadas". El arrepentimiento y la conmiseración, así como el amor cortés, son considerados en este proyecto como obstáculos, cargas, "velos", lo más pesado de la historia. Aquí Sade coincide con Kant, quien también consideró a la conmiseración como "una debilidad del ánimo, carente de la dignidad de la virtud".⁸

Combatir esa debilidad del ánimo significa cambiar el plano de la relación con el otro, subsumir esa relación al principio que sistematiza la potencia emancipada del hombre, vale decir, plantearla exclusivamente bajo el principio de autoconservación y su órgano adecuado, la razón. Recién ahí el otro se presenta tal cual es: el otro

⁷ Sade, *Juliette*, 1797, Tomo IV, pp. 208-210.

⁸ Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Tomo II, 1905, pp. 215-216.

de la rivalidad, la disputa, la resistencia, el enemigo a dominar. Lo que sucede en la conmiseración, el arrepentimiento y el amor cortés, es que se da una interrupción de la coherencia afirmativa del individuo, causada por la persistencia en nosotros de un objeto externo que, sin poder colocarlo en la categoría del otro-rival, nos entristece, nos bloquea, afecta negativamente el despliegue de la esencia propia. Es un otro causa de tristeza sobre el que el yo no sólo no puede desplegar su fuerza para eliminarlo, sino, por el contrario, por el que siente una extraña atracción, una afinidad subterránea, que es la que le permite al objeto conservarse como imagen dentro del alma, a pesar de estar afectándola de tristeza. Este es el gran mal de las pasiones cristianas.

La conmiseración es la afinidad con un mal percibido en otro, que envuelve la tristeza surgida del identificarse con ese padecimiento ajeno. El arrepentimiento implica la afinidad con un resto del pasado, absolutamente otro en relación a nuestra constitución actual, que envuelve la tristeza causada por el hecho de haber obrado contra una norma de conducta que en ese momento imaginábamos seguir. En el amor cortés se da algo semejante. Esa belleza del cuello, un carácter exquisito, una mirada fugaz, un fantasma del pasado, se clavan repentinamente como objetos en la imaginación de aquel cuyo deseo mira para otro lado, son una distracción, inalcanzable para la capacidad de quien padece esa afección, causante por eso mismo de esa especie de tristeza que se explica, diría Spinoza, como la del temor y la esperanza: un bien incierto, un mal probable. Se ve como en todos estos casos la afección implica una sobre-estimación del objeto, un cálculo incorrecto, que contradice el primado del principio de utilidad. Ahora bien, ¿por qué persisten estos objetos, otros, hasta el punto de interponerse como obstáculos delante de los verdaderos objetos de los apetitos, esos que forman el horizonte, la esfera de pertenencia de nuestra potencia actual?

Sade devela el secreto, analizando "desapasionadamente" al amor cortés: "La metafísica —enseña Belmor— altera los hechos, impide conocer al ser amado tal como es, nace de la magia, es un *velo*".⁹ He allí lo que se esconde detrás de estas pasiones: el engaño, el disfraz, el velo; la posibilidad de que lo feo aparezca bello, lo que es causa de tristeza como objeto de alegría, etc. He allí también su fragilidad, su debilidad esencial, su vacilación entre el ser y el no-ser. El hombre fuerte

⁹ Sade, *Juliette*, cit., pp. 176-177.

debe evitar caer en estas trampas de la ambigüedad, que agitan el peligro de la contradicción en la propia esencia: "mi alma -dice Clairwil- es dura y estoy bien lejos de anteponer mis sentimientos a la feliz apatía de la que gozo. Ah, Juliette..., me temo que te hagas ilusiones sobre el peligroso sentimentalismo del que se enorgullecen tantos tontos".¹⁰ La autoconservación sólo se vuelve tal cuando se hace más astuta que los objetos engañosos, expulsándolos definitivamente hacia el exterior, hacia el campo de batalla, tratándolos como al extranjero con el que se goza de la más absoluta inocencia, puesto que se han recuperando todas las fuerzas del animal de presa que estaban obstaculizadas y reprimidas por falsas ilusiones, el brillo del objeto interno.

A este naturalismo sadeano Deleuze lo llama: "extraño spinozismo", para destacar de que modo el máximo rigor en el entendimiento y la demostración de las pasiones se encarna en la máxima crueldad, en la ritualización de la violencia. En el discurso de los personajes de Sade, ellos no se dirigen realmente a un otro, sus palabras no pretenden insertarse en el juego del diálogo y la persuasión, no son juicios que otro podría convalidar o refutar. Son demostraciones puras, que al carecer de la instancia del otro se identifican con la violencia pura. La unidad del Intelecto puro como naturaleza primera, auténtica superación de los dos términos del juicio, esos que exigen considerar si un predicado es adecuado a un determinado sujeto. *Extraño spinozismo*, claro, porque Deleuze mostrará la articulación de un spinozismo diferente, que implica otra construcción de los términos: razón, individualidad, potencia y naturaleza, a partir de un cuidadoso análisis de la lógica tripartita de sus proposiciones. No es eso lo que aquí nos interesa. Remarquemos sólo lo siguiente: Sade produce una imagen rotunda donde se funden la máxima racionalidad con la máxima violencia. En esto Deleuze coincide con Adorno y Horkheimer, que piensan esa imagen como la expresión rotunda de la absoluta irracionalidad de la racionalidad (o, lo que es lo mismo, de la absoluta racionalidad de la irracionalidad). Ese es el sentido indirecto de la racionalidad de las pasiones. El capullo más puro de la crítica. Deleuze lo llama *extraño spinozismo*.¹¹

Lacan es también un lector singular de esta problemática. Participa y se sustrae, al mismo tiempo, en este debate —si podemos llamarlo

¹⁰ *Ibid.*, pág. 58.

¹¹ Gilles Deleuze: *Presentación de Sacher Masoch*, cit., pág. 23.

así. No por nada dice "haber practicado en tiempos muy lejanos Spinoza", y no disimula demasiado sus reparos, allí donde se pone en cuestión al sujeto, frente a la jerga de las singularidades y la voluntad de poder.

Sabemos que Lacan hace intervenir contra la fuerza desatada de los afectos algo que tampoco pertenece al orden trascendente del juicio moral subjetivo. Como en Adorno, el problema es del orden del objeto, de las articulaciones del objeto de deseo. En el seminario en el que retoma la obra de Sade, Lacan parece sugerir lo siguiente: el objeto de deseo requiere, para ser tal, de una cierta interposición, una separación interna que, para usar las propias palabras de Sade, él llama velo. Es la propia estructura del deseo, y no la imposición de lo Ideal, la que exige una distancia entre el objeto percibido y el objeto deseado, entre eso que está a la mano, eso que podemos administrar y controlar con nuestras fuerzas, y eso que es causa de nuestro deseo. Hay que pensar aquí la equivalencia entre el objeto de deseo lacaniano y eso que Adorno llamó enigma de la obra de arte en su Teoría estética.

Por eso no resulta extraño constatar que ambos hayan escogido los mismos objetos para pensar esta dimensión del objeto, a saber: el amor cortes y la obra de arte. En ambos casos, cuando el objeto se presenta como resistente, no se trata ya de la representación de la amenaza de otro sujeto, no es la encarnación del otro de la rivalidad, de la confrontación de fuerzas, ese al que se accede directamente. La obra de arte y el amor cortés son objetos que causan deseo, pero lo hacen sin revelar su identidad, sin que podamos identificarnos con ellos, sin que podamos agotar su contenido. Ejemplifican un desvío, una interrupción, en tanto no le devuelven al sujeto una imagen, sino una multiplicidad que desarticula, que fragmenta la unidad de su imagen, poniéndola como expresión de algo más que ella, de algo que se oculta en ella, sin volverse por eso trascendente. Esta expresión es débil. Carga un cierto sufrimiento. Pero, al alzarse contra ella, al pretender traspasarla como ilusoria, al pretender superar su estructura pasional, es el propio deseo el que se transforma en una ilusión, negra. Esto es, —diría Adorno— lo que el lenguaje de la autoconservación y el culto de la voluntad de poder no pueden formular: la dialéctica de las pasiones, que depende de la opacidad de sus objetos. La pretensión de articular en el deseo propio todas las partes del objeto, ya es destructiva antes de argumentar en favor de la destrucción. Algo semejante podría decir Lacan, si no supiera que existe una salvedad: Spinoza.

Una salvedad que no es tal, porque Lacan se aleja bastante de la aproximación que se pretende entre Spinoza y Nietzsche, dándole toda su importancia a la cuestión del saber y al problema de la verdad de ese saber. Citamos, para finalizar, muy libremente la formulación de Lacan: "Es muy difícil salir del círculo eterno del sacrificio, a no ser que se esté animado de esa fe tan difícil de mantener y que solo, quizás, un hombre supo formular de un modo plausible —a saber, Spinoza, con el Amor intellectualis. Lo que se ha creído, equivocadamente, poder calificar en él de panteísmo no es nada más que la reducción del campo de Dios a la universalidad del significante, de donde se produce un desapego sereno, excepcional con respecto al deseo humano".¹² Existe entonces un objeto de deseo, absolutamente único, ser cuya esencia no se confunde con la esencia de ningún ser particular, que carece de unidad e identidad absolutamente, que provoca en el hombre, en el más alto grado, eso que la obra de arte y el amor muestran en singularidades determinadas. Ese ser es el dios que no atribuye, que no ama ni odia a nadie en particular y que, por lo tanto, no exige ningún odio o amor particular. Es en el amor intelectual a Dios, y no en la definición abstracta del conatus (que está detenida en el momento de falsedad de la dialéctica de la Ilustración), donde reside el secreto del deseo spinoziano.

Pero éste es único también en el sentido de raro, difícil. Por eso Lacan considera a Spinoza como una posición "insostenible para nosotros". Aproximándose así a la perdurable afirmación adorniana: "en un mundo radicalmente falso, ninguna ética verdadera es posible".

¹² Jacques Lacan: *Seminario 11, Clase 20: En tí más que tú*, cit.

Castoriadis-Negri: lecturas cruzadas



César Marchesino

El presente trabajo tiene carácter de fragmentario y discontinuo. En realidad se trata más bien de notas que surgieron de un intento de establecer algunos entrecruzamientos entre lecturas de Cornelius Castoriadis y Toni Negri. Dichas lecturas giraron entorno al statuto ontológico que le asignan ambos autores a la imaginación, y en particular, el lugar que ésta ocupa en la reflexión en torno a la política. Seguramente, a esta altura el lector se estará preguntando porque Castoriadis y Negri en un Coloquio sobre Spinoza. Existen dos motivos que me impulsan a realizar este intento de establecer entrecruzamientos, simplemente y antes de comenzar con las notas, los expongo. En primer lugar, el pensamiento de Castoriadis, al que algunos llaman el filósofo de la imaginación, es el tema de una investigación que vengo realizando. En segundo lugar Negri, quien sostiene haber encontrado en la lectura de Spinoza uno de los puntos de partida para su teoría del Poder Constituyente, es quizás la excusa para participar de este coloquio.

Imaginario social

No es necesario ser un lector ilustrado en ambos autores para establecer en un primer acercamiento un paralelismo entre los conceptos propuestos por Castoriadis y Negri a la hora de pensar la política. Si embargo, e intentaremos ver porque, sería estéril quedarse en este primer nivel. Ambos autores intentan expresar en binomios conceptuales, que se remiten recíprocamente, una tensión que nunca se resuelve, ni que pretende ser resuelta en tanto es apertura y condición de posibilidad de la acción política. Los binomios son: Imaginario Social Instituyente-Imaginario Social Instituido en el caso de Castoriadis, y Poder Constituyente-Poder Instituido en lo que a Negri

se refiere. Quizás no este demás recordar que ambos autores se enmarcan dentro de aquellas lecturas críticas del marxismo, ya sea en un intento de superación (Castoriadis) o de reconstrucción (Negri).

Es dentro de esta empresa crítica donde ambos autores comparten, en primera instancia, una recuperación de la imaginación, un rescate de ésta de la degradación ontológica a la que fuera sometida por parte de la tradición filosófica que empieza con Platón y llega triunfante hasta el siglo XX. Se trata en ambos autores de entender la imaginación —en tanto capacidad humana— como la condición de posibilidad de existencia de mundo, en otras palabras la imaginación es ante todo imaginación constitutiva de mundo. Es importante aclarar que esta comunión de ideas, está repleta de matices que establecen proximidades y distancias. El propio Negri lo ilustra en una entrevista reciente en la cual lo interrogan sobre su cercanía teórica a Castoriadis: "Efectivamente me he referido al concepto de imaginación en mi libro "El poder constituyente", un concepto que utilizo mucho y que viene de Spinoza— un concepto de imaginación ontológica y constitutiva. Pero que es al mismo tiempo muy diferente del de Castoriadis. Hay en efecto dos cosas que en Castoriadis que yo no acepto: (nos referiremos aquí a la cuestión de la imaginación) la primera es un cierto *jungismo*, es decir la concepción de una psicología colectiva, de un inconsciente colectivo, de un imaginario colectivo. Yo no veo verdaderamente como esto podría funcionar en un proyecto colectivo".

No cabría preguntarse aquí: ¿podría la imaginación actuar de otro modo cuando nos estamos refiriendo al mundo historico-social, al mundo humano? ¿no se contradice el propio Negri cuando sostiene en el Poder Constituyente: "Esta apertura sobre el futuro, *esta imaginación colectiva en acción*, es un elemento factual, siempre repetido y siempre propuesto por el poder constituyente".¹ Es obvio que el *imaginario social instituyente* de Castoriadis escapa a cualquier sustancialización que se intente hacer del mismo. Se trata de una instancia anónima y colectiva, de producción de nuevas significaciones imaginarias que rigen cualquier sociedad, de la cual como dice Castoriadis es difícil dar cuenta de su existencia, pero si de sus efectos, al igual que sucede con el inconsciente freudiano. En este mismo sentido se puede leer en Spinoza, como lo propone Tatian, la posibilidad de los efectos

¹ Negri, T., *El poder constituyente*, Libertarias / Prodhufi, Madrid, 1994, p. 379.

de una imaginación social: "Este amor a Dios... se fomenta tanto más, cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo de amor". Amor libre de toda esperanza de reciprocidad, no retribuido —"amor que no espera ser amado"—; amor extraño que se incrementa con la imaginación de la multitud".²

Partiendo de estas consideraciones, la incertidumbre que plantea Negri sobre la existencia y la posibilidad de un imaginario colectivo adquiere cierto grado de irrelevancia. Y el mote de *jungismo*, hace pensar más en un desconocimiento de la elaboración castoridiana del imaginario social que poco tiene que ver con la postulación jungiana de arquetipos que pueblan el inconsciente colectivo, términos que no son en ningún sentido reemplazables por significaciones imaginarias sociales ni por imaginario social (instituyente/instituido).

El estatuto ontológico/político de la imaginación

Veamos ahora algunas citas para ilustrar la manera en que Negri concibe la implicación entre imaginación y política. Implicación que se sostiene en primer lugar en la relectura de los seis primeros capítulos del Tratado Teológico Político (TTP), y en especial los capítulos V y VI. Desde la mencionada relectura del TTP, Negri establece que existe en Spinoza una ruptura con la tradición en lo que respecta al estatuto ontológico de la imaginación, y el sentido político de la misma: "Lo político (en Spinoza) es la metafísica de la imaginación, es la metafísica de la constitución humana de lo real, del mundo. La verdad vive en el mundo de la imaginación, es posible tener ideas adecuadas, que, lejos de agotar la realidad, sean, por el contrario, abiertas y constitutivas de la realidad, verdaderas intensivamente, el conocimiento es constitutivo, el ser no sólo se halla (no es sólo haber), es también actividad, potencia, no existe solamente en la Naturaleza, hay una segunda naturaleza, naturaleza de la causa próxima, ser construido: (...) La actividad imaginativa alcanza un estatuto ontológico".³ Casi quince años después Negri escribe el Poder Constituyente donde dedica el capítulo VII, que por otra

² Tatian, D., "Imaginación y política", en *Spinoza y el amor del mundo*, Altamira, Buenos Aires, 2004.

³ Negri, T., *La anomalía salvaje*, Anthropos, Madrid, 1993, p. 174-175.

parte oficia de conclusión, a reconfirmar la intuición propuesta en La Anomalía Salvaje: "El poder constituyente es una potencia creativa del ser, es decir, de figuras concretas de lo real, valores, instituciones y lógicas del ordenamiento de lo real. El poder constituyente constituye la sociedad identificando lo social y lo político, en un nuevo nexa ontológico".⁴ ¿Qué esto sino imaginario social castoridiano en acción?

La pregunta que surge aquí: es porque Castoriadis, que ha sido llamado el filósofo de la imaginación. No recupera en ningún sentido esta ruptura que Negri encuentra en Spinoza. La línea que establece Castoriadis en el tratamiento (descubrimiento/ocultamiento) de la imaginación es la siguiente: Aristóteles-Kant-Heidegger⁵ y finalmente el mismo Castoriadis, como es de esperar. Y, si bien Castoriadis reconoce en Spinoza ser el único filósofo moderno que abiertamente sostiene que el mejor de los regímenes políticos es la democracia, por el contrario no le atribuye ningún aporte que permita pensar lo que el denominó la institución imaginaria de la sociedad. Quizás la respuesta está en que Spinoza en la lectura de Castoriadis es un antecedente de Hegel, una preparación de la filosofía de lo Absoluto, filosofía de la clausura. Spinoza engrosaría de este modo la lista de la tradición de la lógica-ontología heredada que no puede pensar el Ser fuera de la categoría de la unidad y la determinación absoluta. En otras palabras, para Castoriadis Spinoza sigue siendo una imposibilidad de pensar el Ser como magma.⁶

Por último no debería pasar por el alto el hecho de que la relectura de Spinoza que realiza Negri se encuadra en lo que denomina la reconstrucción del marxismo y que el propio Negri reconoce como pilar fundamental de la misma a Althusser, quien es su mentor cuando este se traslada a Francia a fines de la década del 70. Este dato no es menor en el ambiente intelectual Francés ya que son razones de peso las que distancian a Castoriadis de todas las lecturas estructu-

⁴ Negri, T., *El poder constituyente*, cit., p. 398.

⁵ Castoriadis, C., *Los dominios del hombre, Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa S.A., Barcelona, 1995, p. 151

⁶ "Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en lo cual se puede construir) organizaciones conjuntistas de cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones" (Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad Tomos II*, Tusquets Editores S.A., Buenos Aires, 2003, p. 288).

ralistas del marxismo. Nominadas por Castoriadis como la "ideología francesa".⁷

Por otra parte, también se podría preguntar uno. ¿Fue necesario que Negri conociera la obra de Castoriadis para poder leer el TTP en clave de imaginación constitutiva? ¿Es posible esto? Cronológicamente sí. "La institución imaginaria de la sociedad se publica a mediados de la década del 70. Negri escribe "La anomalía salvaje" casi 10 después, y El Poder Constituyente es publicado el año en que muere Castoriadis. Y si bien Negri no cita a Castoriadis en ninguno de los textos referidos, admite en la entrevista de referencia: "Yo era muy amigo de Castoriadis, y por lo tanto hablé con el largamente de todos estos temas".⁸ Muerto Castoriadis, será difícil lograr una respuesta que haga justicia a estos interrogantes.

El origen de nuestras limitaciones

En la entrevista a Negri citada anteriormente, él mismo realiza una afirmación bastante contundente en relación a la posición de Castoriadis y la abierta filiación freudiana de este último: "Yo siempre he dicho que no tengo un inconsciente —esto es un poco fuera de tono (acota) Pero yo no creo, es verdad, en la productividad del psicoanálisis en las ciencias sociales. Al contrario: yo pienso que insistir sobre el límite, los bloqueos internos del ser humano, en su capacidad de expresión —que creo yo, son los elementos freudianos fundamentales— se quita la posibilidad de pensar la liberación desde el punto de vista tanto individual como colectivo, se encuadra uno en una situación en la que el ejercicio mismo de la imaginación deviene difícil. Desde este punto de vista, yo soy totalmente spinozista, y pienso que si hay mal en la vida, limitaciones, bloqueos, no es en el sentido de que estarían inscriptos en el ser, sino mas bien que le son impuestos de fuera. Cada vez que el desarrollo del ser es bloqueado, esto es por otras fuerzas que vienen de fuera". No se trata aquí de dirimir el aporte teórico del psicoanálisis a las ciencias sociales. El mismo Negri debería dar cuenta del uso de términos tales como pulsión, angustia, represión en sus textos. La cuestión aquí es preguntarnos ¿qué

⁷ Castoriadis, C. *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires. 1992 p. 122-123

⁸ Entrevista del 13 de abril de 2005 en <http://le.philosophoire.free.fr/>

es el afuera del ser? ¿cómo pensar esto? ¿Será que Negri está refiriéndose aquí a cada uno de nosotros como individuos? En tanto modos finitos en el lenguaje de Spinoza. Individuos que en tanto pasionales siempre nos encontraremos en una trama que impone algún límite a nuestra potencia de existir.

Pero también puede pensarse, partiendo de Castoriadis, el inconsciente no como una sustancia que nos habita de manera separada, como otro "yo", sino más bien como la consecuencia de pensar el ser como magma abierto a un sin fin de determinaciones posibles y que escapan a nuestra finitud, nuestra mortalidad. En otras palabras el inconsciente "somos" nosotros mismos en tanto somos también este ser/magma abierto a la creación. El hecho de que este magma creativo escape a nuestra "pretenciosa racionalidad" que identificamos con el estado de vigilia, nos da suficientes elementos para aceptar que "somos/estamos" habitados por un sin fin de determinaciones que pueden ser contradictorias entre ellas y de algún modo, pueden derivar en nuestras propias limitaciones, en formas que restan a nuestra potencia de existir. A esto último, también habría que agregar que el inconsciente para Castoriadis tiene una dimensión historico-social, y que se expresa en las determinaciones, o la clausura que la sociedad instituida impone a los individuos, clausura por cierto necesaria pero no absoluta. Necesaria para la existencia misma del sujeto, y de ninguna manera absoluta, lo cual permite el ejercicio de la imaginación creadora. En este sentido no se puede pensar en un adentro y afuera del Ser. Esta escisión se puede remplazar por la apertura/tensión que implica el hecho de sabernos ilimitados y finitos a la vez. Este "saber" es para Castoriadis el ámbito propio de la libertad. Es el desafío que impone un ejercicio de la creatividad sin perder la noción del límite. Debemos admitir que Castoriadis nos pone en este punto frente a una paradoja, una tensión que no puede ser fácilmente eliminada: Si queremos la libertad debemos reconocer nuestros límites —como individuos y como colectividades—, pero por otro lado el ejercicio de la libertad exige un acto creativo que supone franquear los límites establecidos.⁹

El mismo Negri al referirse a la capacidad constituyente de la disutopía spinoziana asume que "El ser se muestra ante todo como teji-

⁹ Rodríguez, E., "Límite y tragedia. La libertad en Castoriadis", en *Archipiélago* n° 54, Barcelona, 2002, p. 67.

do de producción de lo existente", y establece una simetría de este proceso en tanto en la "vida natural" como en la "vida social". Con la salvedad de que en "la vida social, ética y política, la multitud de los individuos reinterpreta la pulsión de la potencia a existir hacia configuraciones cada vez más comunitarias del vivir".¹⁰ En otras palabras, habitan en el ser tanto la determinación como la indeterminación, resumiendo: "Creatividad del ser social: la primera compete a la historia natural del hombre y la segunda le determina un destino de liberación. El desgarró entre necesidad y libertad esta inserto en la ontología, define la ontología, y explica ya la permanencia, ya el progresivo enriquecimiento de ésta (...) esto sienta las bases para que la conciencia del límite nutra el acto creativo".¹¹

Pero todo esto ¿no implicaría en última instancia que el ser incluye en sí mismo sus limitaciones, que estas son el producto de su propia expansión? (no al modo hegeliano por cierto, ya que nunca se llegaría una solución dialéctica) Si se acepta esto las implicancias en el pensamiento y la acción política son fundamentales. ¿Cuáles son las condiciones de cambio? ¿De donde cabe esperar que estas surjan? ¿Cuáles son las posibilidades que tenemos de incidir en un cambio posible?

Restarían otros pares conceptuales que ameritan ser explorados en la elucidación propuesta, pero que exceden a lo incipiente de este trabajo. Solamente para tenerlos presentes, los menciono: la disyuntiva Filosofía política o Política, el sentido de la historia o la historia como creación de sentido, y finalmente la circularidad que se postula entre la democracia como el régimen político de la convivencia de las *doxai* y el ejercicio de una imaginación liberadora.

¹⁰ Cfr. *Poder Constituyente*, cit., p. 392.

¹¹ *Idem.*, p. 393.

Ciencia e ideología en Althusser: una lectura marxista de la obra de Spinoza



Verónica Galfione

Si como él mismo afirma, no hay lectura inocente, tendremos que asumir, para empezar, que la recepción que Althusser realiza de Spinoza se encuentra fuertemente mediada por su compromiso político y filosófico con el marxismo. Althusser, podríamos decir, hace, y de manera explícita, *un uso particular* de algunos tópicos presentes en el pensamiento de Spinoza, y lo hace a los fines de ingresar polémicamente en el campo de batalla que es, en su opinión, el campo filosófico, y de dar respuesta a un problema práctico para el cual no encuentra una solución, acabada al menos, en el marco de la filosofía y de la política marxista. Althusser recurre a Spinoza a los fines de justificar, frente a las interpretaciones economicistas de Marx, la necesidad de desarrollar una filosofía marxista, que no sea, no obstante, un mero y superficial aditamento,¹ por una parte, y, por la otra, de, admitiendo las limitaciones del movimiento obrero, dar una respuesta satisfactoria a la crisis de la idea de las clases sociales como sujetos de la historia. El objetivo del presente trabajo no será entonces sino el de reconstruir, a partir de las dos cuestiones señaladas, las referencias a Spinoza que aparecen en las primeras obras de Althusser. Sería fácil, sin duda, rechazar esta vuelta a Marx a través de Spinoza desde un punto de vista puramente exegético, diciendo, por ejemplo, que al abandonar la tesis de Dios como causa eficiente e inmanente Althusser torna inconsistente el pensamiento de Spinoza, afirmando que la lectura de Marx a par-

¹ La oposición de Althusser al humanismo se funda en el convencimiento de que el mismo convierte los problemas políticos en problemas de índole moral, proponiendo un combate en pro de la restitución de la esencia genérica del hombre en lugar de intentar reconocer los problemas reales de organización social, política y económica. El humanismo es, según Althusser, una mera justificación moral del activismo que encubre, en última instancia, la protesta pequeñoburguesa por su dignidad humana no reconocida en la sociedad capitalista.

tir de Spinoza y contra Hegel resulta insostenible desde el momento en que si Spinoza aparece en la obra de Marx es justamente antes de la ruptura, o incluso sosteniendo que difícilmente sea posible salvar a Marx tan fácil de la teleología y de la continuidad con Hegel. Creemos, no obstante, que dentro del marco problemático esbozado y asumiendo el carácter más o menos retórico de la lectura de Spinoza que realiza Althusser, sus aportes resultan interesantes fundamentalmente en tanto están orientados a mostrar y justificar que tanto la validez teórica como la relevancia política del conocimiento se sostiene en su capacidad para cuestionar los datos mismos de los problemas dados.

Spinoza aparece por primera vez en la obra de Althusser en el marco de su polémico replanteo de la relación Marx - Hegel. Si Marx se mantiene en algún sentido cercano a Hegel, afirma Althusser, no es porque la dialéctica materialista sea una inversión puramente formal de la dialéctica hegeliana, como tradicionalmente se ha entendido. En este punto el propio lenguaje de Marx falla y es necesario retrotraerse a Spinoza a los fines de descubrir tanto el verdadero vínculo, oculto bajo la forma mistificada de la dialéctica hegeliana, de Marx con Hegel, como el sentido cabal de la inversión de la misma que realiza Marx. Lo que mantiene en verdad a Marx cercano a Hegel, sostiene Althusser, es lo que este habría heredado directamente de Spinoza, esto es, la idea de un *proceso sin sujeto*. En este sentido, si la dialéctica hegeliana se encuentra mistificada no es, fundamentalmente, por su condición idealista sino por reintroducir mediante la idea de la negación de la negación, el recurso del origen y del sujeto, que Hegel mismo habría rechazado al criticar los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica y al mostrar que los hombres ocupan una posición fijada por el proceso que integran y en tanto lo integran. Es aquí donde el hecho de que la sustancia spinozista carezca de un principio de personalidad muestra toda su potencialidad, ya que es a partir de ella que Marx puede incorporar a Hegel, contra Hegel mismo, pensando la dialéctica pero sin reintroducir veladamente el principio de identidad o la garantía de un origen.²

² La alineación no es, según entiende Althusser a Hegel, la separación entre elementos heterogéneos sino la distancia entre partes determinadas de una totalidad actualmente escindida. La totalidad es pre - existente y la des - alineación el proceso de reabsorción en la totalidad, la liquidación de la autonomía aparente de las determinaciones singulares, la clarificación del hecho de que cada uno de los elementos sólo era respecto y en la totalidad y no por sí mismo.

Lo que se vuelve impensable a partir de la forma mistificada de la dialéctica hegeliana es, según Althusser, la complejidad irreducible de la realidad social. A partir de aquella "todos los elementos son parte totales y cada uno expresa la unidad interna de la totalidad, la cual, en toda su complejidad, siempre es sólo la objetivación - alienación de un principio simple".³ Mas no existe para Marx, afirma Althusser, centro originario, sino más bien diferencias inflexibles entre las instancias. La desigualdad, antes que meramente fenoménica y superable por definición, es ella misma constitutiva de la unidad del todo social puesto que marca, sin posibilidad de ningún recurso a un origen, todo comienzo posible.⁴

Pensada a partir de aquí la idea de clase social como sujeto histórico, resulta evidente que ya no existen garantías apriorísticas acerca de una futura superación de las contradicciones de clase. La contradicción deviene, según Althusser, real y no lógica, y no da lugar, por lo tanto, a ninguna ley teleológica. Los contrarios antes que anticipar su perentoria disolución, reproducen en su enfrentamiento las condiciones del propio enfrentamiento. No sólo que no queda, entonces, garantía alguna para una revolución sino que, de no intervenir elementos externos, la relación de desigualdad se reproduciría indefinidamente. El retorno a Spinoza sirve, en este sentido, para salir de Hegel, de la teleología histórica, de la esperanza en un sentido progresivo de la historia y es por esto que permite entender las limitaciones del movimiento obrero librado a sus propias fuerzas, explicitar, concretamente, el hecho de que la clase obrera adopte "espontáneamente" políticas reformistas. El mismo abre, no obstante, en tanto Althusser no renuncia a una política revolucionaria, un área nueva de reflexión en la cual será necesario pensar esta sin garantías últimas y sin sujetos revolucionarios.

Ahora bien, ¿cómo es posible seguir pensando una política revolucionaria a partir de esta especie de inercia de lo real, cómo estructurarla si cada uno de los contrarios se encuentra atrapado en una red de desigualdad que reproduce permanentemente sus condiciones de existencia en virtud de esta misma contradicción? También para responder a esta pregunta apela Althusser a Spinoza y toma de él las

³ Althusser, L., "Defensa de Tesis en Amiens", en: Althusser, L. *Posiciones*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1977, p. 145.

⁴ *Ibidem* p.149.

herramientas teóricas para pensar la idea de una ruptura epistemológica. Mas, en tanto es este el punto en el cual la legitimación de la especificidad de una filosofía marxista se encuentra con la respuesta a la crisis de la idea de clase social como sujeto de la historia, es necesario dar un rodeo que nos permita entender luego la reafirmación althusseriana de la sentencia leninista de que no hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria.

Es por cierto evidente que al hacer una recuperación de Marx, vía Spinoza, Althusser desarticulaba ya las tendencias economicistas del marxismo. Existía, no obstante, otra disputa en el marco de la cual se inscribía su empresa filosófica. Lo que estaba en juego en ella era el status mismo de la filosofía dentro del pensamiento marxista ya que, como señala Althusser en el Prólogo a *La revolución Teórica de Marx*, tras la crisis del stalinismo, el dogmatismo había sido remplazado o bien por la tesis de una muerte práctica de la filosofía o bien por la de una muerte crítica. La primera, que era sostenida por militantes que hacían de la filosofía la religión de la acción, acercaba peligrosamente el marxismo al pragmatismo. La segunda, inferible a partir de ciertas fórmulas positivistas de la Ideología Alemana, o daba directamente muerte a la filosofía para pasar al estudio científico de la realidad misma, o hacía de aquella una mera instancia de vigilancia crítica de las formaciones ideológicas para garantizar, tras haber atravesado la capa de ilusiones bajo la que se ocultaba lo real, la vuelta a lo real mismo. La filosofía desaparecía, así, al ser realizada o quedaba disuelta en la reconciliación final de la ciencia con la realidad y era necesario elegir, entonces, entre una filosofía de barricada, una filosofía sin obras o el liso y llano empirismo.

La idea de una ruptura epistemológica en la obra de Marx tiene, claramente, una función polémica en el marco de esta discusión y, como lo han señalado varios críticos, es Spinoza, antes que Bachelard, el que se encuentra detrás de los conceptos de ideología y de conocimiento como producción que la sustentan. La homologación de la ideología a la imaginación spinozista le permite a Althusser, en primer lugar, desmarcarse de la comprensión positivista de la misma como falsa conciencia y descartar, por lo tanto, la posibilidad de cualquier recurso a una realidad grado cero, sustancial y autoesclarecida de la cual la ideología sería un reflejo deformado. En tanto, como afirma Spinoza, las imágenes de las cosas son "las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estu-

vieran presentes"⁵ no contienen aquellas error alguno ni son susceptibles, tampoco, de ser asimiladas a ilusiones o caracterizadas por su falta de realidad. Es el exceso de realidad, antes que el defecto, el que da cuenta de la forma de ser de lo imaginario. De tal manera que la ideología, no hace referencia, entonces, a una esfera fantasmal que se posaría sobre el mundo real, sino que es ella misma "el mundo inmediato tal como lo percibimos, es decir, tal como lo vivimos bajo la donación de la imaginación, es decir, no en verdad bajo la imaginación, sino más bien en este punto penetrado por ella, que es propiamente indisociable del mundo e inseparable, y que constituye su esencia, el lazo interno de todas sus determinaciones. Sería quizás algo forzado —agrega Althusser—, aplicarlo a Spinoza, pero se podría decir que el primer género, la imaginación, era el *Lebenswelt* inmediato. Así es como yo lo interpretaba"⁶.

En tanto el todo social es una totalidad compleja, podríamos agregar, no existe punto arquimédico a partir del cual este pueda hacerse presente a sí mismo. La ideología, como representación imaginaria de las relaciones imaginarias que los individuos mantienen con sus condiciones reales de existencia, resulta ser, entonces, el efecto necesario de una totalidad social siempre dislocada de sí misma; efecto que produce, justamente, aquella ilusión de inmediatez o de realidad que, suturando la distancia de lo real consigo mismo, permite que este se reproduzca. Como afirma Althusser, es el propio desplazamiento interior de lo real el que torna ilegibles sus propios efectos y hace de la ilusión de su lectura inmediata el último y el colmo de sus efectos: el fetichismo.⁷

De esta forma, y en tanto la ideología resulta constitutiva de la subjetividad misma, Althusser podrá afirmar que la pretensión positivista de depurar al sujeto de las representaciones ideológicas constituye la

⁵ Spinoza, B, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Madrid, 1980, Libro II, Prop. XVII, Esc.

⁶ Althusser, "Matériaux", en *L'Avenir dure Longtemps, suivi de Les Faits*, Stock / Imec, Paris, Stock, 1994, pp. 470-471. Ver en Althusser, L., *Para Leer el Capital*, Siglo XXI, México, 1985, la crítica al sentido. No se trata de indagar cómo, a partir del "mundo de la vida", se constituye la validez unitaria y universal del mundo. Esto exigiría postular una protosubjetividad y perder el potencial crítico del mundo de vida con respecto de la filosofía trascendental del sujeto, que es justamente lo que hace Husserl, según Althusser, al reintroducir las mediaciones categoriales.

⁷ *Ibidem*, p.22.

operación ideológica por excelencia, ya que la misma, al equiparar aquellas representaciones a meras imágenes fantasmales, queda atrapada en el más extremo de sus efectos, negando así el carácter espontáneamente ideológico de la apertura al mundo y rehusándose a aceptar el hecho de que ser sujeto implica estar sujeto a los efectos de la relación imaginaria con el mundo.

De esta forma, al pensar la ideología como una barrera que impide de cualquier recurso a un sentido originario, Althusser pone de manifiesto el carácter ideológico del planteamiento epistemológico clásico, basado en la presuposición de un sujeto y un objeto dados con anterioridad al proceso de conocimiento,⁸ y rechaza, con ello, la muerte crítica de la filosofía que han postulado las interpretaciones economicistas de Marx. No hay lectura inmediata de lo real, nos advierte, recordando a Spinoza y criticando el mito religioso de la lectura, en las primeras páginas de *Para Leer al Capital*, y no hay, por lo tanto, reconciliación posible de la ciencia con la realidad, a tal punto que toda invocación a lo real es ella misma un síntoma de ideología. Ahora bien, ¿Cómo seguir hablando, entonces, de conocimiento, esto es, una vez que se ha afirmado la irreductible opacidad de toda inmediatez y se ha negado la posibilidad de recurrir a un sujeto previo a la donación, siempre imaginaria, del mundo?

Es aquí donde Althusser, rompiendo con la concepción empirista del conocimiento y recurriendo nuevamente a Spinoza, introducirá su tesis del conocimiento como producción. Lejos de consistir en un proceso que, partiendo de objetos reales, inmediatos y singulares, abstrae sus características esenciales, la ciencia, afirmará, supone una ruptura con respecto a una realidad que es, en última instancia, indiscernible de las representaciones dadas en la apertura espontánea e ideológica al mundo. En otras palabras, el conocimiento es una práctica específica que tiene lugar completamente en el pensamiento. Es una práctica puesto que no describe ni refleja el mundo sino que trabaja o elabora sobre la base de una materia prima dada, y se desarrolla completamente en el pensamiento ya que el material sobre el cual trabaja no es el mundo real, sino más bien el objeto imaginario de la

⁸ El planteo de un problema epistemológico conlleva el ocultamiento su respectivo punto de partida: la ideología misma y, sobre todo, sus efectos. "El acto de abstracción que extraería de los individuos concretos su esencia es un mito ideológico", señala Althusser en *La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968, p.158.

ideología, por una parte, y, por la otra, ya que el objeto que produce, finalmente, como resultado, es un objeto específico, irreductible al objeto real.

La norma del conocimiento no puede encontrarse, entonces, fuera del proceso mismo de conocimiento, ya sea en una supuesta realidad dada —puesto que el efecto de realidad es siempre un efecto ideológico—, ya sea en un presunto sujeto trascendental, previo a su constitución ideológica. Reconocer este hecho permite, según Althusser, replantear la problemática del conocimiento sin recurrir a la tradicional retórica del sujeto y del objeto, la cual no responde, en su opinión, sino a la necesidad ideológica de buscar garantías para discursos ideológicos ya existentes, y garantizar, paralelamente, la validez del conocimiento según una norma intrínseca al mismo. Es en este punto, donde el *Tratado de la Reforma del Intelecto* que le proporciona a Althusser una clara prueba de la autosuficiencia del método y de su desvinculación respecto de todo dispositivo metafísico que vincule el conocimiento con la realidad. "¿Qué quiere decir Spinoza sustancialmente cuando escribe la célebre frase *"habemus enim ideam veram"*?" —se pregunta Althusser— "¿Qué tenemos una idea verdadera? No. El peso de la frase recae en el *"enim"*. Es en efecto porque y tan solo por el hecho de que tenemos una idea verdadera que podemos producir otras a partir de esta, según la norma. Es en efecto porque y solo porque tenemos una idea verdadera que podemos saber que ella es verdadera, porque es *"index sui"*. ¿De dónde viene la idea verdadera? Eso es otra cuestión. Pero el hecho es que la poseemos, y de lo que fuera que este hecho sea el resultado, lo importante es que el mismo rige por sobre todo lo que puede ser dicho de él y a partir de él. Por esto, Spinoza inscribe desde el comienzo toda teoría del conocimiento, que raciocina acerca del derecho de conocer, bajo la dependencia del hecho del conocimiento detentado".⁹

Claro está que el proceso que se inicia a partir del conocimiento detentado no es, en ningún sentido, un proceso dialéctico en el cual la materia prima sea el motor de su propia superación sino más bien un trabajo en el que intervienen instancias completamente externas que operan un desplazamiento con respecto al horizonte ideológico mismo dentro del cual las representaciones dadas resultaban eviden-

⁹ Althusser, L., "Defensa de Tesis en Amiens", en: Althusser, L. *Posiciones*, op. cit., pp. 149 - 150.

tes. Las herramientas teóricas, que Althusser homologará al segundo género de conocimiento de Spinoza,¹⁰ irrumpen desde fuera y producen un corte radical con "lo real" puesto que modifican el campo mismo de visibilidad. De manera tal que, lejos de ser una abstracción del objeto real, el objeto de conocimiento, que Althusser equipará al tercer género espinosista, es elaborado, en contra, incluso, de los datos de la experiencia, mediante las mutaciones, reestructuraciones y discontinuidades que producen las generalidades de segundo género. Es sólo mediante estas que el conocimiento científico logra superar el nivel de los efectos de la estructura social, "los índices desplazados de problemas efectivos" como llama Althusser a las evidencias ideológicas, y proporcionar un conocimiento por causas mediante el cual se hace visible el mecanismo que produce determinadas representaciones ideológicas.¹¹

La tarea que a una filosofía marxista le cabe, en el marco de esta problemática, consiste, justamente, en explicitar los mecanismos por medio de los cuales el proceso de conocimiento produce la apropiación cognoscitiva del objeto real, desplazando con ello la pregunta epistemológica clásica acerca las garantías de la posibilidad de conocimiento. El análisis de la ciencia, en tanto modo de producción específico que elabora una materia prima mediante herramientas teóricas externas a la misma, permite poner de manifiesto el hecho de que la apertura espontánea al mundo es, indefectiblemente, ideológica y alerta así a la ciencia frente a las evidencias empíricas que el planteo epistemológico, en cuanto ideológico, legitima. Resulta claro, entonces, que la crítica epistemológica que Althusser propone se diferencia de la crítica ideológica tradicional en tanto no opone a la realidad ideológica otra realidad, sustancial y auto-esclarecida. La misma supone, por el contrario, el carácter ineliminable de la ideología misma y afirma, por la tanto, la necesidad de explicitar el trabajo teórico que requiere la construcción de un objeto de conocimiento a los fines de evitar que ese trabajo, incorporado a la práctica cotidiana, se torne invisible. "La filosofía representa la lucha de clases en la teoría", afirma Althusser ya que su función consiste en desarticular, reactivando la ruptura, el proceso natural por medio del cual el conocimiento construido desapa-

¹⁰ Spinoza, B, Op. Cit., II, Prop. XX, esc.

¹¹ Althusser, L., *La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968, 150 - 160.

rece luego en lo real.¹² La distinción teórica se plantea, entonces, para ser anulada, mas no es nula, señala, en tanto para ser anulada debe ser constantemente replanteada. La crítica epistemológica no supone, en este sentido, que el conocimiento por causas elimine la ideología, sino que, a la par que reafirma la necesidad de la misma pone en evidencia el hecho de que el conocimiento científico supone una ruptura permanente con la "realidad" ya que tal evidencia es constitutivamente ideológica.

Uno de los objetivos que persigue Althusser mediante tales consideraciones es, por cierto, evitar el estancamiento o el dogmatismo de la ciencia. Mas la idea de una ruptura epistemológica como condición de posibilidad de una teoría revolucionaria, le permite también proponer una salida contingente contra la perseverancia del status quo. Como habíamos señalado anteriormente, Althusser considera que la clase obrera no es, de ninguna manera, natural o espontáneamente, revolucionaria. Inmerso en el horizonte ideológico, el movimiento obrero es conciente de los efectos de la estructura social y puede transformarse, espontáneamente, en actor de luchas económicas o políticas pero sus acciones, en tanto no se tornen explícitos los mecanismos por los cuales tales efectos aparecen necesariamente a la conciencia, contribuirán a fortalecer la misma estructura que cuestionan.¹³ El discurso ideológico produce un efecto de desconocimiento, por cierto, ocultando el mecanismo por el cual la articulación de las prácticas en una formación social deforma la representación de esa articulación; pero produce a su vez un efecto de reconocimiento. Esto es, el discurso ideológico conoce su objeto en tanto lo reconoce como confirmación de su discurso y no produce su discurso sino como confirmación de ese objeto. De esta forma, la práctica cotidiana confirmará las representaciones ideológicas puesto que está estructurada en función de esas mismas relaciones imaginarias y estas reconocerán en ellas, a su vez, el objeto de su discurso,¹⁴ en tanto no medie una mirada instruida que evidencie la opacidad constitutiva de las evidencias primarias.

¹² Balibar, E., *Escritos por Althusser*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 40.

¹³ Cfr. Althusser, L., "Práctica teórica y lucha ideológica", en Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y presente, Córdoba, 1968, pp. 23-71.

¹⁴ Cfr. Althusser, L., "Ideología y aparatos ideológicos del estado", en: *Ibidem*, pp. 123-134.

Filosofía y Política: en torno a Spinoza y Arendt



Paula Hunziker

1. Naufragios

Hans Blumenberg ha señalado que, si exploramos las biografías de los filósofos griegos, es posible advertir que los naufragios "forman parte de destinos de altura clásica".¹ En relación al *bios* propiamente filosófico, el autor descifra en este hecho la persistencia de cierto núcleo platónico fundacional: se es filósofo no sólo en la medida en que se naufraga, sino en la medida en que se es inmune a semejantes interrupciones. Y ello es posible, continúa, porque el náutico-filósofo siempre encuentra en la playa la recta senda -de la razón- que lo lleva de la salvífica orilla a la Escuela. La inmunidad ante los naufragios sólo es posible si "el interior está habitado, si hay para ello figuras geométricas en la arena de la playa; allí dejadas en el momento oportuno, indelebles, como si desde siempre se hubiesen hecho servir las playas para semejante fin".

Entonces el platonismo muy bien puede interpretarse como una filosofía para naufragios, o más bien como una filosofía escrita por aquellos que profesionalmente superan los naufragios. Por aquellos que pueden convertirlos en episodios, mientras que las lenguas los convierten en catástrofes.

Si continuáramos con estas meditaciones, podríamos pensar la reflexión política de Hannah Arendt como una persistente advertencia acerca de los peligros de esta actitud filosófica general hacia el metafórico mar del mundo político y sus riesgos marítimos.

Más aún, cabría afirmar con cierta seguridad que su pensamiento político es impensable sin el tortuoso y delicado examen de aque-

¹ Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Península/Ideas, Barcelona, 1992.

lla tradición de naufragos profesionales, sin aquella operación crítica de desmontar el secreto platonismo de la tradición filosófico-política.

A fin de precisar el tipo de abordaje que Arendt hace operar en sus lecturas de la tradición, me gustaría empezar con una cita en donde la pensadora trata de reflexionar acerca del procedimiento que conduce sus "ejercicios entre el pasado y el futuro". Estos ejercicios, dice, "contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca el desprestigio. Además, las partes crítica y experimental (...) no están divididas de manera abrupta (...) porque existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político, dejando atrás caracoles vacíos con los que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente".²

Esta frase nos permite situar la lectura arendtiana de aquello que hemos denominado "platonismo" en dos niveles. Por una parte, habría una tendencia inherente a la propia "experiencia" del pensamiento, el contenido de verdad, diríamos, de cierta relación de la Filosofía con el mundo, o el mar, para continuar con Blumenberg. Al "pensar", "no estamos en ninguna parte". Esta tendencia, nos enseña Arendt, "se halla implícita en el viaje que Parménides emprendió a los cielos para escapar de las opiniones de los mortales y de las ilusiones de la experiencia sensible, implícita asimismo en el retiro de Heráclito frente a sus conciudadanos y en aquellos que, interrogados por su verdadera morada, señalaban el cielo. Dicho de otro modo, tal actitud se encuentra en los inicios de la filosofía en Jonia. Y si nosotros, como los romanos, entendemos que estar vivo es sinónimo de *inter homines esse* (y *sinere inter homines esse* es sinónimo de estar muerto), entonces tendremos un primer indicio importante de las tendencias sectarias de la Filosofía desde la época de Pitágoras: el retiro en una secta es el segundo mejor remedio frente al estar vivo y el vivir entre los hombres".³

² Arendt, H., *Entre El Pasado y El Futuro*, Península, Barcelona, 1996; págs. 20-21.

³ Arendt, H., *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*, Paidós, 2003; pág. 49.

El segundo nivel —el nivel que más le preocupa a la Arendt política— es una experiencia histórica que se convierte en la experiencia histórico fundacional no ya de la Filosofía, sino de la Filosofía Política: la muerte de Sócrates. Es esta muerte —el naufragio real del filósofo al interior de la polis— lo que determina la exterioridad reactiva de la Filosofía frente a la política.

Desde la orilla. En el origen, creando el espacio de las posibles inmunidades la Filosofía se transforma en la justificación de la dominación. El *bios* filosófico se transforma en dominio de la *zoé* política. Esto es, la dominación de los pocos que saben pero no actúan se convierte en la salida profesional frente a las olas de la fortuna, esas que agitan a la multitud ciega que actúa pero no sabe.

En este trabajo nos preguntamos por el lugar que Arendt otorga a Spinoza en esta tradición. Apoyándose particularmente en el último capítulo de la *Ética*, como en el último capítulo del *Tratado Teológico político*, Arendt sostiene que Spinoza no escapa a este desinterés interesado del sabio en asegurarse —mediante la religión y el Estado— las condiciones mundanas más favorables para lo verdaderamente importante: el conocimiento de los pocos,⁴ o, lo que es lo mismo, su felicidad, su libertad.

Arendt acentúa el elemento estoico en el pensamiento spinozista, mostrando en qué medida el objeto excelso cuanto difícil de la filosofía es el arte de vivir de acuerdo a la razón. En este marco, la preocupación por la política, es una preocupación derivada, una preocupación por las condiciones óptimas para el ejercicio libre de la filosofía en tanto *cura sui*.

II. Los pocos, los muchos

Entre las anotaciones utilizadas por Arendt para dictar un curso sobre Filosofía Política Moderna en la *University of California*, leemos sobre Spinoza: "Libertad humana o el poder de la mente humana: esto es idéntico: Mi libertad es tener una mente y ser capaz de percibir

⁴ Si hay una excepción a esta transformación, esta se encuentra en Kant. Es allí, donde Arendt percibe la posibilidad de un pensamiento que piensa la dignidad de la política en sus propios términos y no en tanto posibilidad de lograr la mayor seguridad posible para lo verdaderamente importante: la vida del sabio, la felicidad del conocimiento.

(Parte V de la Ética)". E inmediatamente agrega: "Esto es imposible para la multitud. Por tanto son necesarios la religión y el Estado. Pero ambos finalmente sirven a la libertad de los filósofos que no actúan: su libertad de pensar y actuar".⁵

He elegido comenzar con estas anotaciones marginales, porque aún en su brevedad, nos brindan las notas definitorias de la interpretación arendtiana de Spinoza. Tal como es posible advertir, Spinoza no escapa de aquello que Arendt diagnosticará como una deformación profesional de los filósofos en relación a la experiencia política, deformación que tal como indicamos tiene su origen en una constelación histórica precisa. Es el naufragio de Sócrates en los ojos de Platón, el que determina aquella inquietud filosófica que se da como objeto los asuntos humanos.

Es importante tener en cuenta que el problema no es la solución platónica —el filósofo rey— ante la muerte del maestro, sino las operaciones teórico-conceptuales que construyen la jerarquía entre dos modos o formas de vida: *bios theoretikos*, *bios politikos*.

Precisamente a este punto se refiere en sus Lecciones sobre Kant:

"(...) es evidente que Platón escribió *La República* para justificar su idea de que los filósofos debían convertirse en reyes y esto, no porque disfrutaran de la política sino porque —en primer lugar— eso significaba que dejarían de estar gobernados por gente peor que ellos y —en segundo lugar— se instauraría en la república esa completa calma, esa paz absoluta que ciertamente constituye la condición óptima para la vida del filósofo. Aristóteles no siguió a Platón, pero incluso él sostuvo que, en definitiva el *bios politikos* estaba allí en consideración al *bios theoretikos*; y, en lo concerniente al filósofo, él dijo explícitamente, también en *La Política*, que solo la filosofía permite a los hombres *di hauton chairein*, gozar con independencia, sin la ayuda o la presencia de otros, mientras que se sobreentendía que tal independencia, o más bien autosuficiencia, figuraba entre los mayores bienes [...] Spinoza dijo en el título de uno de sus tratados que el objetivo fundamental que lo guiaba no era político sino más bien la *libertas philosophandi*; e incluso Hobbes, quien por cierto estaba más próximo a un interés político que cualquier otro autor de una filosofía política (por otro lado, no se puede decir que Maquiavelo, o Bodin, o Montesquieu se interesasen en la filosofía), escribió su *Leviatán* para evitar los riesgos de la política y asegurar tanta paz y tranquilidad como fuera humanamente posible. Todos

⁵ Courses —University of California, Berkeley, Calif.—Spinoza, Benedictus de, Seminar—(also given at the University of Chicago, Chicago, Ill.)—1955, 1965 (Series: Subject File, 1949-1975, n.d.). Imagen 2 de 39.

ellos, con la posible excepción de Hobbes, habrían coincidido con Platón: todo este ámbito de los asuntos humanos no debe ser tomado con demasiada seriedad".⁶

El nacimiento de la filosofía política coincide en este punto con la clausura filosófica de lo político, arendtianamente con la clausura del mundo de la acción, *locus* privilegiado de la política.

Antes de volver a Spinoza, o más bien a la lectura arendtiana de Spinoza, realicemos un rodeo por la gramática de esta clausura. En términos de Arendt, ello exige desatar los hilos del prejuicio platónico contra la apariencia, prejuicio que toma su forma explícitamente política en la interpretación "contemplativa" de la praxis como una modalidad de la *téchne*; modalidad que conduce a escapar de la política como tal.

En *La Condición Humana* Hannah Arendt indica que "la pluralidad", el hecho de que "los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo";⁷ es específicamente la condición de toda política. Si la pluralidad es la condición de la acción, entonces tal actividad, a diferencia de la labor o el trabajo, sólo puede ocurrir "entre los hombres". Y es la pluralidad, en tanto condición *sine qua non* del "compartir actos y palabras", aquello que hace posible la peculiar libertad de la acción política, una libertad que es esencialmente mundana, limitada y no soberana.

Mundana, dado que la libertad política es la libertad de un "plural nosotros";⁸ comprometido en "modificar nuestro mundo en común".⁹ Comprender la postura arendtiana en este punto nos obliga a separar la libertad política "de la libertad interior", el espacio interno en el que los hombres pueden escapar de la coacción externa y sentirse libres".¹⁰ Este tipo de libertad, libertad filosófica por excelencia según Arendt, "se mantiene sin manifestaciones externas y en consecuencia es políticamente irrelevante".¹¹

⁶ Arendt, H., "Sobre la Filosofía Política de Kant", en José Sazbón (comp.), *Homenaje a Kant*, traducción de José Sazbón, Facultad de Filosofía y Letras -UBA-, Buenos Aires, 1993; pág. 94.

⁷ Arendt, H., *La Condición Humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993; pág. 22.

⁸ *Op. Cit.*; pág. 478.

⁹ *Op. Cit.*; pág. 478.

¹⁰ Arendt H., *Entre el Pasado y el Futuro*, *Op. Cit.*; pág. 158.

¹¹ *Op. Cit.*; pág. 158.

Ser libre y actuar son en este marco lo mismo. La libertad portada por la acción es sin embargo, esencialmente "limitada". Y esto es así porque ella ocurre en el mundo, en el marco de las relaciones humanas creadas por el hecho de la pluralidad.

La primera consecuencia de este *factum* es que gran parte de la libertad de acción es encontrada en su dimensión de iniciación, en su carácter de "comienzo": "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*) poner algo en movimiento".¹² Si a través de la acción, a través de las palabras y los actos en el ámbito público, el actor se inserta "en el mundo humano descubriéndose a sí mismo y al mundo en el proceso", esta revelación tiene un precio. Y es este precio el que Platón no está dispuesto a pagar.

Porque aún cuando la acción es siempre un comienzo, no es un comienzo que el autor pueda controlar. Actuar, insertarse en el mundo humano, nos enfrenta con el hecho de la pluralidad de una manera radical: el actor político "siempre se mueve en relación con otros seres actuantes", y en este punto, "nunca es simplemente un agente sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente".¹³ La libertad de acción es genuina, "mundana", aunque limitada: su autenticidad está dada por su distancia de la condición de la soberanía y de la autonomía. En tanto actores políticos, nunca somos soberanos: "en condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el Hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente".¹⁴ Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictorio con la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano, porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la tierra".¹⁵

La pluralidad, por tanto, introduce una irreductible contingencia en la acción política. Pero una contingencia que es, en muchos sentidos, el fundamento de la libertad de acción. Es esta fragilidad de la política lo que la valoración platónica del mundo de los asuntos humanos no puede aceptar.

¹² Arendt, H., *La Condición Humana*, Op. Cit.; pág. 201.

¹³ Op. Cit.; pág. 213.

¹⁴ Arendt, H., *Entre el Pasado y el Futuro*, Op. Cit.; pág. 177.

¹⁵ Arendt, H., *La Condición Humana*, Op. Cit.; pág. 254.

Y es esta incapacidad para albergar la fragilidad en el propio pensamiento lo que conduce a la Filosofía platónica —y con ella a la tradición filosófica— a constituirse como "reserva estratégica filosófica política" que neutraliza una y otra vez la pluralidad y la política.

Estrategia profunda, dice Castoriadis —como se habla de profundidad de la defensa de un territorio. Defensa, cuidado de sí, que sólo es posible si la filosofía en tanto *vita contemplativa*, logra reunir el pensar y la acción en una actividad "en [la que] que un hombre sólo, aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final".

Platón advierte con una lucidez incomparable que el problema reside en "asegurarse que el principiante seguirá siendo el dueño completo de lo que ha comenzado, sin necesitar la ayuda de los demás para realizarlo".¹⁶ Tal dominio es posible con la operación platónica mayor: la interpretación de la acción como un tipo de hacer o fabricación. El actor político, el Filósofo rey, "ve" el producto que quiere crear antes de actuar: entonces conocer y hacer se separan y la acción deviene, en la lógica antipolítica de Platón, una simple ejecución de los medios para un fin ya dado.

Sólo con esta conceptualización de la acción la pluralidad es neutralizada en sus efectos y la idea de una "intransigente autosuficiencia y superioridad" puede hacerse concebible en términos políticos.

Esta constelación semántica se cierra con el concepto de "gobierno": Platón identifica de inmediato la línea divisoria entre acción y pensamiento con la brecha que separa a los gobernantes de los gobernados. En estas circunstancias, indica Arendt, "la esencia de la política es 'saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves con respecto a oportunidad e inoportunidad', la acción como tal se ha eliminado totalmente y ha pasado a ser la simple ejecución de órdenes".¹⁷

Con este gesto se inaugura entonces lo que hemos denominado "platonismo político". Casi anticipándose a la acusación de anacronismo, Arendt concluye: aunque la doctrina de las ideas, el fundamento metafísico y epistemológico de la analogía platónica, la sobrevivencia, la sustitución del actuar por el hacer ha probado ser fundacional para el tradicional deseo de suprimir la pluralidad y la contingencia. La

¹⁶ Op. Cit.; pág. 243.

¹⁷ Op. Cit.; pág. 243.

prueba persistente de esta permanencia, reside en la entera "terminología del pensamiento y la teoría políticas, que hace imposible tratar de estas materias sin emplear las categorías de medios y fines y discutir en términos de instrumentalidad".¹⁸

La radicalidad de esta crítica define el cúmulo de tensiones que deberá enfrentar la *pars construens* del pensamiento político arendtiano. Y esto es así, porque a partir de aquí, la única posibilidad de un nuevo encuentro entre el pensar y la política debe buscarse por medio de una vía que nos permita "pensar políticamente" la política, sin sucumbir a la tentación tiránica y teleológica del sabio.

III. Un libro tenebroso, escrito en la oscuridad de la noche

Volvamos entonces a Spinoza. Como ya hemos indicado, la lectura arendtiana es que la preocupación spinoziana por la política es marginal, es externa, es reactiva. Luego de todo el *excursus* realizado en el apartado anterior, es posible afirmar que Arendt visualiza en Spinoza aquello que definimos como el andamiaje conceptual del platonismo.

¿En qué sentido podría decirse esto si Spinoza —y Arendt lee esto, lo sabe— nos previene todo el tiempo de aquellos filósofos que sueñan con países de jauja habitados por seres gobernados por la sola razón?

En principio podría decirse que esto no sería un ataque contra Platón, dado que el mismo admite que la razón debe gobernar "la contingencia" de los asuntos humanos desde fuera, por así decirlo, ya que ellos no comportan ninguna racionalidad-necesidad en sí mismos. Platón piensa que los muchos son exactamente como los describen aquellos políticos empíricos que en el *Tratado político* se conducen bajo la hipótesis de que los hombres, son "hombres necesariamente sometidos a sus pasiones".

Incluso si la razón spinozista intenta superar aquella alternativa, ilustrándose a sí misma acerca del delirio triste e impotente que está implícito en la tiranía de la razón platónica, sigue siendo para Arendt un hecho que el verdadero poder, la verdadera acción, el verdadero ser con otros —todo aquello que para Arendt constituye lo político como tal— solo es posible en Spinoza como conocimiento ético-ontológico

¹⁸ Op. Cit.; pág. 248.

co de la naturaleza. Y en tal interpretación, aparece el problema de cuáles son las vinculaciones entre la ética y la política.

Y Arendt interpreta que, si bien en Spinoza no hay una fundamentación ética de la política, sí hay una politización de la ética en un nivel digamos ontológico, al identificar la actividad del pensamiento en tanto acción como tal.¹⁹

Es esta identificación la que posibilita una interpretación de la acción política —desde el punto de vista del *bios teoretikos*— como gobierno, como un medio para otros fines extrapolíticos: la libertad, la felicidad, la amistad de los sabios —los únicos individuos, o los primeros.

En esta vena lee Arendt el intento declarado del *Tratado Teológico Político*: "demostrar 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 pueda abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad".²⁰

Con relación a este punto Arendt indica que:

"Spinoza, que aún creía en la infalibilidad de la razón humana y que a menudo recibe equivocadamente el título de campeón de la libertad de palabra y de pensamiento, sostenía que 'cada hombre es, por irrevocable derecho natural, dueño de sus propios pensamientos', que 'el entendimiento de cada hombre es suyo y las mentes son distintas como los paladares', de lo que concluía que 'es mejor garantizar lo que no se puede anular' y que las leyes que prohíben el libre pensamiento sólo pueden desembocar en la existencia de 'hombres que piensen una cosa y que digan otra' y por consiguiente 'en la corrupción de la buena fe' y en 'el fomento de la perfidia'. Sin embargo, Spinoza nunca exige libertad de palabra, y el argumento de que la razón humana necesita comunicarse con las demás y, por tanto, ser pública en bien de su propia integridad, brilla por su ausencia. Incluso clasifica la necesidad de comunicación del hombre, su incapacidad para ocultar sus pensamientos y callar, entre los 'errores comunes' que el filósofo no comparte".²¹

¹⁹ En relación a este punto, deberíamos entrar en *La Vida del Espíritu*, y más específicamente, en el Volumen I "Pensamiento", donde Arendt analiza esta identificación en la tradición metafísica. Ver, Arendt, H., *La vida del Espíritu. El pensar la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Colección Estudios Políticos, Estudios Constitucionales, Madrid, 1984; pags. 147-148.

²⁰ Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Edit. Altaya, Bs As, 1997; "Prefacio".

²¹ Arendt, H., *Entre el Pasado y el Futuro*, Op. Cit.; pág. 247.

La operación de no prohibir la circulación de la palabra no estaría orientada, en el marco de esta interpretación, por el intento de potenciar el poder de pensar en la acción de los muchos —diálogo público— sino más bien por el intento de establecer las condiciones políticas —la democracia en tanto régimen que permite administrar el conflicto de modo que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense— y religiosas —una religión mínima, del amor, que Spinoza llama “el espíritu de Cristo” que permita desactivar los odios teológicos—, para la seguridad de los muchos parlantes y la salvación de los sabios —aquellos que saben callar.

Acerca de esta vía silenciosa (si seguimos a un malicioso biógrafo²² tal vez escrita en plena noche, entre las diez y las tres de la madrugada), nos habla el Spinoza arendtiano en los últimos tramos de la *Ética*:²³

“Con esto concluyo todo lo que quería mostrar sobre el poder del alma sobre los afectos y la libertad del alma. En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuanto más poderoso es que el ignaro, que actúa

²² Kortholt (1700). Tenemos que tener presente que Kortholt había escrito un *Tratado de los tres impostores*, con el que se hacía eco de un título que era muy común en la época, sobre todo en los escritos anónimos de los libertinos. Estos tres impostores no eran otros que Moisés, Mahoma y Cristo. En cambio, en el tratado de Kortholt, los tres impostores son Hobbes, Shaftesbury y Spinoza. Dice que Spinoza, “sin razón alguna, fue un ateo malvado, que se entregaba al estudio en plena noche, y que la mayor parte de sus tenebrosos libros los escribía entre las diez de la noche y las tres de la madrugada. Agotado por el trabajo nocturno, el filósofo comenzó a ponerse enfermo. Siempre pensaba, sin embargo, en la vida, y le venía a la mente la muerte inminente”. Esta cita, y la siguiente, corresponden a la desgrabación del curso dictado por Diego Tatán sobre el pensamiento de Spinoza, en el marco del Programa de Estudios Judíos, UNC, año 2004.

²³ Así indica Tatán, las visciditudes de este capítulo: “Entre 1662 y 1665, con el material del *Breve Tratado*, obra juvenil donde ya están puestas las ideas cardinales de su filosofía (la identidad de Dios con la naturaleza, el concepto de “inmanencia”, la negación de toda trascendencia), se dedicará a darle un orden geométrico del que saldrán los tres primeros libros de la *Ética*. En 1665, interrumpe la redacción de la *Ética* y se aboca a la escritura de un libro de circunstancia, de intervención política —un “panfleto”, diríamos, si no se tratara de una de las obras más importantes del pensamiento del siglo XVII— que le llevará cinco años concluir: el *Tratado teológico-político*. Publicado en 1670, anónimo y con un falso pie de imprenta. Spinoza tenía un amigo librero, que se llamaba Rieuwertsz (médico, coleccionista, editor, “libertino”) y que editaba todo lo que la censura impedía editar por los canales corrientes: Descartes, los atomistas, las discusiones sobre el atomismo moderno. Aunque el pie de imprenta era de Hamburgo y el texto no llevaba el nombre de Spinoza, inmediatamente, todo el mundo supo quién era el verdadero autor. Por cartas, sabemos que en 1675 ya estaba terminada la *Ética*”.

movido sólo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zaran-deado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las Cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones de ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento de ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdénen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.”²⁴

La política democrática aparece en este contexto como el medio más natural para asegurar que la pasional constitución de “la naturaleza común de los hombres” —tanto bárbaros como cultos— no impida la libertad del alma —virtud privada—, ni la seguridad de todos, la paz pública.

Tal como indica en el *Tratado político*:

(...) hemos demostrado que la razón puede contener y gobernar las pasiones, pero hemos visto al mismo tiempo que el camino señalado por la razón es muy difícil, los que se persuaden de que es posible hacer vivir de acuerdo con la razón a las multitudes o a los hombres ocupados en las cosas públicas, sueñan con la edad de oro de los poetas, es decir, se complacen en la ficción (...) poco importa para la seguridad del Estado cuáles son los motivos interiores que inducen a los hombres a administrar bien las cosas, siempre que realmente las administren bien, la libertad del alma, es decir el valor, es una virtud privada, la virtud propia del Estado es la seguridad”²⁵.

IV. El sueño de Escipión

En el libro VI de *Sobre la República*,²⁶ Cicerón nos brinda, en la óptica de Arendt, un vivo ejemplo del “poder del pensamiento” para

²⁴ Spinoza, B, *Ética Demostrada Según el Modo Geométrico*, Ediciones Orbis, Madrid, 1983; Libro V, pág. 366.

²⁵ Spinoza, B, *Tratado Político*, Editorial Quadrata, Bs As, 2004; Cap.1, págs. 37-38.

²⁶ Cicerón, *Sobre la República*, Editorial Gredos, Madrid, 1991.

encontrar un camino “fuera del mundo”. Un camino que ofrece ayuda y ánimo en un mundo desquiciado —“tal como era entonces”, dice Arendt recordando la decadencia de la república romana, “y naturalmente, salvando las distancias, tal como sigue siéndolo hoy”.

El camino es iluminado por un sueño. El sueño soñado por Escipión el Africano, vencedor de Cartago, poco antes de destruir la ciudad.

Escipión, general romano y futuro cónsul, sueña las palabras premonitorias de su padre muerto: luego de la victoria sobre Cartago, la salvación de la república amenazada por la tiranía, estará en sus manos. Siempre y cuando pueda “escapar de las impías manos de los parientes”. Cosa que, como luego se mostraría, no fue capaz de hacer.

Para poder llevar a cabo su tarea, y encontrar el coraje suficiente, el viejo Escipión exhorta al joven a tener “como verdadero” lo que sigue: “para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, dónde los bienaventurados gozan de la eternidad”.²⁷

Esta claro, indica Arendt, que no hay que entender esta afirmación bajo el sino de la promesa cristiana de la resurrección en otro mundo, sino como la afirmación ciceroniana última de la superioridad de la vida política activa. Tal como indica el antepasado: “nada hay, de lo que se hace en la tierra, que tenga mayor favor cerca de aquel dios sumo que gobierna el mundo entero que las agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho, que son las llamadas ciudades. Los que ordenan y conservan éstas, salieron de aquí y a este cielo vuelven”.²⁸

Sin embargo, algo ha ocurrido aquí, una disonancia en que se cruzarán de forma dramática la tradición política romana y el discurso filosófico-político de Platón. Como si, aún sosteniendo aquella superioridad, Cicerón no estuviera seguro de que “las respuestas de este mundo son suficientes para compensar los esfuerzos realizados”.²⁹

Como si, indica Arendt, la constatación de esta “insuficiencia” convirtiera al poder del pensar en un consuelo último: sólo vista desde la adecuada perspectiva —esa perspectiva “en lo alto del cielo” desde la que el viejo Escipión invita al joven a mirar la tierra romana como una mancha en el desierto— la política tiene todavía algún sentido.

²⁷ Op. Cit.; pág. 161.

²⁸ Op. Cit.; pág. 162.

²⁹ Arendt, H., *La Vida del Espíritu*, Op. Cit.; págs. 188-189.

Con este paso, la filosofía vuelve a instalarse en la “justa perspectiva” posibilitada por un punto exterior a la propia política. La política no salva, salva la filosofía, si es verdad que, tal como indica finalmente el nocturno interlocutor, la fama “desaparece con la muerte de los hombres” y se “extingue con el olvido de la posteridad”.

En la última página del Capítulo XV del *Teológico Político*, luego de haber intentado afanosamente distinguir los diferentes fundamentos de la teología —la revelación— y la Filosofía —la verdad— Spinoza escribe:

“Es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo, porque todos sin excepción pueden obedecer, pero son muy pocos los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos”.³⁰

¿Significa esto que la salvación³¹ de los muchos está asegurada por la sola obediencia? ¿Que Spinoza está postulando la salvación por un camino que no es el camino del sabio, el “amor intelectual de Dios” que aborda en la Parte V de la *Ética*? Si tenemos en cuenta la hipótesis arendtiana, hay que prestar mucha atención a la palabra “consuelo”. La creencia en la salvación por la obediencia es “necesaria pero no verdadera”. En este marco, es más bien una seguridad para los muchos —una ausencia de duda acerca de un bien futuro, no una certeza— que un consuelo.

³⁰ Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Edit. Altaya, Bs As, 1997; pag. 330. Anteriormente había indicado: “(...) nosotros no podemos demostrar por la razón si es verdadero o falso el fundamento de la teología, a saber: que los hombres se salvan por la sola obediencia (...) yo defiendiendo, sin restricción alguna, que el dogma fundamental de la teología, no puede ser descubierto por la luz natural, o que al menos no ha habido nadie que lo haya demostrado, y que por consiguiente la revelación fue sumamente necesaria”. Esta certeza (añade luego) “no es una certeza matemática sino una certeza moral”, Op. Cit.; págs. 325-326.

³¹ Por “salvación” entiende Spinoza “felicidad, libertad, aquiescencia, experiencia de la eternidad”. Según la *Ética*, esta felicidad se alcanza sólo por el tercer género de conocimiento.

El consuelo es tal vez para el filósofo, porque si es verdad que la lucidez nos aleja de la idea inadecuada —base de toda superstición— de que “lo bueno nos reporta tristeza y lo malo alegría”, y nos enseña que por el contrario “cuanto mayor es la alegría que nos afecta, mayor es la perfección a la que pasamos y, por consiguiente, tanto más participamos de la naturaleza divina” tal como dice la *Ética*, entonces la servidumbre segura de la mayoría es un perjuicio para la alegría del mundo, una disminución de su potencia, y, con seguridad, de la potencia del sabio en tanto *inter homines esse*.

Si volviéramos a la metáfora de los naufragios, y de los filósofos como espectadores —desde la orilla de la razón— de la siempre inminente posibilidad del naufragio de los seres humanos en el agitado mar de las pasiones, pareciera que en este caso esa seguridad de Lucrecio —ajena a la burla y al placer maligno— hubiera cambiado. Como si un secreto hilo uniera el destino del espectador con la suerte de aquellos que habitan los barcos sumidos en el oleaje. Como si el sueño de Escipión hubiera perdido la eficacia de aquellas consolaciones implicadas la idea de la relatividad de los azares humanos frente a la eternidad del universo.

Ni la política ni la religión nos salvan, porque ambas implican la obediencia. Salva la Filosofía. Pero es precisamente en este punto que la teleología reaparece nuevamente en tanto elemento indispensable de realismo. Este sano realismo podría replicar a Arendt que una política tal como la presente en su propuesta sólo sería posible entre los sabios spinozistas. Y podría agregar, “pero eso es soñar con la edad de oro de los poetas”.

A união do Corpo e da Mente Experiência e subjetividade em Espinosa e Merleau-Ponty



Silvana de Souza Ramos*

1. Os dados do problema: Merleau-Ponty

Em diversos momentos de sua obra, Merleau-Ponty se preocupa em marcar a ruptura de sua filosofia com o dualismo cartesiano ou a metafísica e a mecânica de Descartes. Distanciando-se criticamente do que denomina “a herança cartesiana” (que, segundo ele, contamina toda a cultura ocidental), o autor reage tanto contra o racionalismo intelectualista (o predomínio da consciência sobre o corpo) quanto contra o empirismo (o predomínio das coisas sobre a consciência). Segundo o filósofo, as duas vertentes, lados da mesma moeda, nasceram de um mesmo gesto teórico: a consagração do *cogito* como o fundamento metafísico que acabou por nos condenar ao pensamento dualista. Neste sentido, a reflexão sobre a subjetividade e sobre o ser do homem em sua relação com o corpo e com o mundo foi contaminada pela descoberta do *cogito*: “É próprio da resolução cartesiana identificar a razão e a condição humana, e pode-se sustentar que a significação última do cartesianismo esteja aí”.¹

Neste diagnóstico reside o cerne da reflexão que pretendemos empreender aqui. Descartes está no centro na medida em que sua filosofia se configura, segundo Merleau-Ponty, como o momento exemplar da separação radical entre o corpo e o espírito —através do estabelecimento da clássica separação entre *res cogitans* e *res extensa*— segundo a qual o corpo, sede das paixões, da imaginação

* Doutoranda em filosofia pela Universidade de São Paulo, bolsista da Fapesp e docente no Centro universitário São Camilo/São Paulo.

¹ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, Trad. de Carlos A. R. Moura, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 74.

El consuelo es tal vez para el filósofo, porque si es verdad que la lucidez nos aleja de la idea inadecuada —base de toda superstición— de que “lo bueno nos reporta tristeza y lo malo alegría”, y nos enseña que por el contrario “cuanto mayor es la alegría que nos afecta, mayor es la perfección a la que pasamos y, por consiguiente, tanto más participamos de la naturaleza divina” tal como dice la *Ética*, entonces la servidumbre segura de la mayoría es un perjuicio para la alegría del mundo, una disminución de su potencia, y, con seguridad, de la potencia del sabio en tanto *inter homines esse*.

Si volviéramos a la metáfora de los naufragios, y de los filósofos como espectadores —desde la orilla de la razón— de la siempre inminente posibilidad del naufragio de los seres humanos en el agitado mar de las pasiones, pareciera que en este caso esa seguridad de Lucrecio —ajena a la burla y al placer maligno— hubiera cambiado. Como si un secreto hilo uniera el destino del espectador con la suerte de aquellos que habitan los barcos sumidos en el oleaje. Como si el sueño de Escipión hubiera perdido la eficacia de aquellas consolaciones implicadas la idea de la relatividad de los azares humanos frente a la eternidad del universo.

Ni la política ni la religión nos salvan, porque ambas implican la obediencia. Salva la Filosofía. Pero es precisamente en este punto que la teleología reaparece nuevamente en tanto elemento indispensable de realismo. Este sano realismo podría replicar a Arendt que una política tal como la presente en su propuesta sólo sería posible entre los sabios spinozistas. Y podría agregar, “pero eso es soñar con la edad de oro de los poetas”.

A união do Corpo e da Mente Experiência e subjetividade em Espinosa e Merleau-Ponty



Silvana de Souza Ramos*

1. Os dados do problema: Merleau-Ponty

Em diversos momentos de sua obra, Merleau-Ponty se preocupa em marcar a ruptura de sua filosofia com o dualismo cartesiano ou a metafísica e a mecânica de Descartes. Distanciando-se criticamente do que denomina “a herança cartesiana” (que, segundo ele, contamina toda a cultura ocidental), o autor reage tanto contra o racionalismo intelectualista (o predomínio da consciência sobre o corpo) quanto contra o empirismo (o predomínio das coisas sobre a consciência). Segundo o filósofo, as duas vertentes, lados da mesma moeda, nasceram de um mesmo gesto teórico: a consagração do *cogito* como o fundamento metafísico que acabou por nos condenar ao pensamento dualista. Neste sentido, a reflexão sobre a subjetividade e sobre o ser do homem em sua relação com o corpo e com o mundo foi contaminada pela descoberta do *cogito*: “É próprio da resolução cartesiana identificar a razão e a condição humana, e pode-se sustentar que a significação última do cartesianismo esteja aí”¹.

Neste diagnóstico reside o cerne da reflexão que pretendemos empreender aqui. Descartes está no centro na medida em que sua filosofia se configura, segundo Merleau-Ponty, como o momento exemplar da separação radical entre o corpo e o espírito —através do estabelecimento da clássica separação entre *res cogitans* e *res extensa*— segundo a qual o corpo, sede das paixões, da imaginação.

* Doutoranda em filosofia pela Universidade de São Paulo, bolsista da Fapesp e docente no Centro universitário São Camilo/São Paulo.

¹ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, Trad. de Carlos A. R. Moura, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 74.

e do erro, deve ser submetido à dominação e ao controle da consciência enquanto intelecto. Numa palavra, o domínio da *experiência* —região corporal— pela *razão* —região espiritual. Assim, liberto da confusão dos sentidos e da imaginação, o filósofo acede ao saber ao dissociar-se radicalmente de seu corpo:

Fecharei os olhos, tamparei os ouvidos, afastar-me-ei de todos os sentidos, apagarei de meu pensamento todas as imagens corporais, ou, ao menos, já que é muito difícil fazê-lo, considerá-las-ei como insignificantes e enganosas; e, desta maneira, ocupando-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, procurarei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa.²

O trecho citado integra o movimento argumentativo das *Meditações*, as quais configuram, segundo Guérout, “a cronologia necessária dos procedimentos intelectuais que, em conflito com os obstáculos sensíveis, progridem em direção à verdade”.³ Diante da confusão fornecida pelos sentidos e pela imaginação, a razão encontra um trajeto próprio, dissipa os equívocos e a dúvida, e impõe sua verdade; noutros termos, ao fechar os olhos do corpo, a razão alcança a verdade clara e distinta. O dualismo entre pensamento e corpo, assim como a excelência do primeiro por sua assimilação ao *cogito*, abre caminho para a emergência da noção de corpo-máquina, objeto a ser manipulado e dominado pelo sujeito cognoscente. Não é apenas a separação que é operada, com ela justifica-se a hierarquia entre essas duas instâncias. Com efeito, não é de espantar que, quando se volta para a análise de seu próprio corpo, a imagem do cadáver surja com facilidade da pena de Descartes: “Considerava-me, inicialmente, provido de rosto, mãos, braços, e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal qual ela aparece em um cadáver, à qual eu dava o nome de corpo”.⁴

O corpo, tomado como objeto, é a contrapartida de um sujeito que se define como consciência totalmente presente a si mesma

² Descartes, *Meditações*, Trad. de Enrico Coivisieri, São Paulo, Abril Cultural, 1999, Coleção Os Pensadores, p. 266.

³ Guérout, *Descartes selon...*, Paris, Aubier, 1953, p. 338.

⁴ Descartes, *Op. Cit.*, p. 259.

(idêntica a si mesma e coincidente consigo mesma). Nos termos de Merleau-Ponty, Descartes separa, desliga do mundo “o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la”, por conseguinte, surge daí “a consciência, a absoluta certeza de mim a mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada”⁵. Distinto ontologicamente de seu corpo, o sujeito deveria separar-se dele para que pudesse “sobreviver ao espetáculo mundial”.⁶ Entretanto, embora definidos como substâncias perfeitamente distintas, a extensão e o pensamento coexistem no homem. E, para justificar as relações entre essas duas substâncias opostas, Descartes terá de desenvolver engenhosas explicações, apelando, por exemplo, para a “glândula pineal”. Para Descartes a alma e o corpo pertencem a substâncias diversas e independentes entre si, e por isso a comunicação entre elas é incompreensível. No limite, somente em deus o filósofo encontra a garantia dessa comunicação.

Ora, para Merleau-Ponty, a união dessas partes não precisa ser feita já que ela é originária. Sendo assim o filósofo parte da convicção, contrária à concepção cartesiana, de que a percepção, assim como o pensamento, se faz *nas* coisas uma vez que pensar consiste em se reinstalar no ato de visão. Neste sentido, a verdadeira filosofia exige “reaprender a ver o mundo”.⁷ Poderíamos dizer, filosofar exige reabrir os olhos do corpo cerrados por Descartes. Deste modo, para desvendar a dimensão sensível e ontológica do corpo, para compreender sua complexidade e potência, é preciso rever o estatuto da metafísica. Em *Sens et Non-Sens*, Merleau-Ponty escreve: “A contingência de tudo o que existe e vale não é uma verdadezinha a ser mais ou menos alojada numa dobra de um sistema: é a condição de uma visão metafísica do mundo. Esta metafísica é irreconciliável com a posição de um observador absoluto”⁸.

O que permitirá então “tornar a ligar o ‘fisiológico’ e o ‘psíquico’ um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se

⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 04.

⁶ Marilena Chaui, “Experiência de Pensamento” in *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, 3ª edição, São Paulo, Brasiliense, 1999, p. 212.

⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 16.

⁸ Merleau-Ponty, *Sens et Non Sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 370.

distinguirão mais como a ordem do em si e do para si" e, ainda, o fato "de que ambos são orientados para um pólo intencional ou para o mundo".⁹ Na *Fenomenologia da Percepção*, por exemplo, a análise do membro fantasma, meio termo entre presença e ausência, mostrará que "o acontecimento psicofísico não pode (...) ser concebido à maneira da fisiologia cartesiana e como a contigüidade entre um processo em si e uma cogitatio" já que "a união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência".¹⁰

Merleau-Ponty procura compreender a percepção de acordo com as próprias condições em que ela se realiza. Deste modo, o filósofo enfrenta a antiga questão, endossada e fundamentada no pensamento moderno por Descartes, de que os sentidos e a imaginação não são fiáveis. Descartes afirmara na primeira meditação que os sentidos não possuem em si quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas. Isso indicaria que somente uma outra instância, a consciência, poderia julgar a verdade ou a falsidade daquilo que recebemos pelos sentidos. Conseqüentemente, a percepção deveria permanecer sob o controle da razão. A atitude de Merleau-Ponty de questionar a percepção por si mesma tem por finalidade minar a base dessa arquitetura. Se é verdade que a percepção não carrega em si nenhuma marca de sua verdade ou falsidade, em contrapartida, é apenas a própria percepção que nos mostra que vimos errado: quando uma nova aparência se impõe, desqualificando a anterior, podemos dizer que tínhamos percebido "mal", na medida em que a nova aparência rompe com a antiga. Não é recorrendo a uma instância superior que poderíamos corrigir a percepção: ela corrige a si mesma. A percepção é a origem do erro por ser igualmente a origem da verdade. Assim, Merleau-Ponty se distancia da compreensão tradicional da percepção porque o fato de nossa relação com o mundo ser ambígua não é um argumento que deveria nos incitar a desconfiar de nossas percepções, mas apenas sugere o começo da descrição do evento essencial que nos liga ao mundo. Em outras palavras, a percepção não é a constatação de um mundo objetivo, ao contrário, ela demarca o início de sua exploração.

⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 129.

¹⁰ Idem, p. 131.

A percepção é ambígua porque deixa transparecer a ambigüidade do mundo. Isto não é uma indicação de uma inconsistência da percepção, mas um sinal de que o mundo resiste a uma apreensão completa. O caráter inesgotável do mundo exige que ele não seja pensado dentro de uma estrutura de representação na qual os objetos deveriam se mostrar integralmente a nós. A percepção é esta filosofia sem palavras que nos revela o caráter enigmático do mundo. Disso decorre que o pensamento é, para Merleau-Ponty, um constante desvelamento da filosofia latente da visão. Ou, como dizíamos anteriormente, pensar é reaprender a ver o mundo; é instalar-se no momento pré-tético da percepção. Em outros termos, pensar não é possuir a representação do mundo, mas se dirigir a algo que aparece sempre com restrições. Por este motivo, o mundo não se encontra disposto diante de um espírito desencarnado. Entranhados na existência, habitamos o mundo com nosso corpo: o corpo é o lugar do mundo que nos permite percebê-lo e pensá-lo: "Eu que contemplo o azul do céu, não sou face a ele um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, (...) eu me abandono a ele, me aprofundo neste mistério, ele 'se pensa em mim', eu sou o céu mesmo que se reúne".¹¹

A relação do corpo com o mundo é anterior ao pensamento, é a condição do pensamento. Não sendo atividade legisladora, que agiria de acordo com um princípio próprio ao homem, o pensamento é um modo pelo qual o mundo se reúne em mim. Se o pensamento pode ser investigação, isto se dá porque ele não está fechado num sujeito, mas, ao contrário, é abertura para que o sentido se faça. Como dirá Merleau-Ponty n' *O Visível e o Invisível*, o pensamento não é consciência, mas "ponto cego" ou "impensado", assim como o visível é sobretudo invisível. Na *Fenomenologia da Percepção*, à imagem cadavérica do corpo cartesiano contrapõe-se um corpo engajado na existência, veículo do ser no mundo: "ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se constantemente neles".¹²

Por isso tudo, o sujeito em Merleau-Ponty será um sujeito encarnado e distribuidor de sentido; será o operador entre o fisiológico e o psíquico que, integrados na existência pela veiculação

¹¹ Idem, p. 248.

¹² Idem, p. 122.

do corpo, são orientados para o mesmo pólo intencional, ou seja, para o mesmo mundo. Ter um corpo é ser passivo e ativo ao mesmo tempo, tocar e ser tocado, é encontrar na sensibilidade e na experiência a dimensão própria à reflexão. Em seu prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo declara: "A verdade não 'habita' apenas o 'homem interior', ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece".¹³ Dizer que o homem está no mundo significa enfatizar sua aderência às coisas, seu inevitável entrelaçamento com o que o cerca: "Não podemos suprimir as coisas nem os outros (...) porque vivemos com eles gravitando à nossa volta e coexistimos com eles por irradiação e transitividade de nossos corpos".¹⁴

É neste sentido que, para Merleau-Ponty, o corpo é experiência. Há um parentesco e uma concordância originária do corpo consigo mesmo, com as coisas e com os outros corpos, sem que essa unidade lhe venha de fora, doada por uma consciência que o toma por objeto: "Ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles".¹⁵

A *Fenomenologia da Percepção* mostra também que o corpo é ser sexuado, pois "o sexo não é causa nem efeito de manifestações físicas do desejo, mas atmosfera sexual, maneira de existir com ou contra os outros, de viver neles e por eles (como no sonho e na neurose), de resgatar ou de perder o passado na criação ou na repetição do presente".¹⁶ Nas palavras do filósofo, o sexo é o "poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que um homem tenha história".¹⁷ Quer dizer, o sexo é a maneira pela qual o corpo se instaura no mundo, em meio aos demais corpos, em situações que lhe instigam comportamentos.

Para Merleau-Ponty, dizer que todo ato humano tem sentido equivale a desvendar o caráter expressivo da percepção e da

¹³ Idem, p. 6.

¹⁴ Marilena Chaui, *Op. Cit.*, p. 184.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 142.

¹⁶ Marilena Chaui, *Op. Cit.*, p. 223.

¹⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 219.

linguagem em sua gênese corpórea e dar assim ao corpo um lugar privilegiado para a compreensão do próprio ser. Para tanto, é preciso rearticular o problema da visão para mais uma vez distanciar-se de Descartes. Pois o enigma da visão é o enigma da presença dispersa dos seres que, sendo diferentes, estão absolutamente juntos; é o mistério da simultaneidade e da coexistência do todo na e pela distância. Isso leva Merleau-Ponty a compreender o ver a partir da experiência tátil. De fato, do mesmo modo que o entrecruzamento em minha mão entre o que toca e o que é tocado se abre sobre um ser tangível do qual minha mão é uma parte, da mesma forma dizer que o corpo é visível é dizer que ele é visível e que ele se incorpora ao conjunto do visível. A visão como o tocar se faz no meio do mundo e de dentro do ser; ela emerge do mesmo ser que ela tem em vista através "dessa reflexão espessa que faz com que eu me toque tocando" e que "é ao mesmo tempo em mim o visto e o visível".¹⁸ Essa reflexão espessa abre a carne do corpo à carne universal do mundo. Mas tal reversibilidade é sempre inacabada já que sua realização significaria a perda de mim ou a perda do mundo.

Não se trata, portanto, de escolher entre uma filosofia que se instala no fora do mundo ou do outro e uma filosofia que se instala no dentro da consciência. Esta estranha aderência do visível ao visível só pode se esclarecer pelo mistério do sentir, compreendido como o retorno sobre si do visível, como aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente, como reflexividade da carne em geral. O corpo é, neste sentido, um sensível exemplar: o ser do sujeito é uma variante do ser em geral do mundo. A carne não é, portanto, uma noção antropológica:

Queremos dizer, ao contrário, que o ser carnal como ser das profundezas, em várias camadas ou várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência, é um protótipo do Ser, do qual o nosso corpo, o sensível sentiente, é uma variante extraordinária, cujo paradoxo constitutivo, porém, já está dado em todo visível.¹⁹

¹⁸ Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, Trad. de J. A. Gianotti e A. M. de Oliveira, São Paulo, Perspectiva, 2000, p. 125.

¹⁹ Idem, p. 132-3.

Eis que nos deparamos com o papel da compreensão de nossa experiência corpórea como o lugar onde se faz possível a compreensão do ser em geral. Se o ser em geral é designado pela "carne", o ser do homem se expressa na concomitância do psíquico e do físico, do corpo e do espírito, cuja história se escreve nas relações que o homem entretém com os demais corpos e coisas. Resta saber em que sentido podemos aproximar esta filosofia de Espinosa.

2. Espinosa

Ao contrário de Descartes, Espinosa não cinde o homem em duas substâncias, a Extensão e o Pensamento. Não precisa enfrentar, então, o problema da comunicação entre elas, já que não as concebe como substâncias realmente distintas, mas como atributos de uma mesma substância. Lemos na proposição 7 do livro III da *Ética* que "a Mente e o Corpo são um e mesmo indivíduo que é concebido tanto sob o atributo do Pensamento, quanto sob o atributo Extensão". Entretanto, é preciso articular esses dois atributos.

Segundo o autor, a potência de pensar e a potência de agir são iguais quanto à ordem e o encadeamento das causas que presidem a sua existência, como indica o Escólio da parte II da *Ética*:

A Mente e o Corpo são uma e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo Pensamento, ora sob o da Extensão. Onde ocorre que a ordem, ou seja, a concatenação das coisas seja uma só, quer a natureza seja concebida sob um ou outro atributo, e que, conseqüentemente, a ordem das ações e paixões de nosso Corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente.

Mas esta constatação não implica numa igualdade monolítica. A igualdade não se confunde com uniformidade, ao contrário, ela pode nascer da diversidade e ser confortada por ela. No capítulo XXVII da *Ética* IV, Espinosa afirma que o corpo tem necessidade de uma alimentação variada e de exercícios diversos para estar apto a concluir tudo o que segue de sua natureza. Ele não deve se limitar a exercícios repetitivos que conduziriam a uma hipertrofia de certas partes acompanhada de uma atrofia da Mente, presa de idéias fixas e de afetos tenazes:

O corpo humano se compõe de um grande número de partes de natureza diversa que têm continuamente necessidade de alimentos diversos para que o Corpo todo esteja igualmente apto a tudo o que pode seguir de sua natureza, e por conseqüência para que a Mente esteja igualmente apta a conceber um grande número de coisas.

A igualdade entre a potência de agir do Corpo e a potência de pensar da Mente manifesta uma igualdade de aptidões para exprimir toda a diversidade contida na natureza de cada um. Ora, a Mente (*Mens*) não é substância, nem receptáculo, nem faculdade: é a idéia do corpo, mas também a idéia do mundo exterior, através dos vários estados que afetam o Corpo. Podemos dizer, então, que a Mente é uma maneira de pensar o Corpo, de formar dele uma idéia, adequada ou não, em função da natureza clara das afecções que o modificam. Assimilando a Mente à idéia do Corpo, o autor fornece indicações sobre a maneira de conceber suas relações.

Entretanto, é preciso atentar para a noção de Afeto, pois é nela que encontramos indicações para a solução da relação Corpo e Mente em Espinosa. O Afeto não é algo fora da natureza que perturbaria a sua ordem. Ao contrário, ele exprime a simultaneidade entre o que acontece na Mente e no Corpo. Neste sentido, ele se apresenta como realidade psicofísica. Através do exame de sua natureza e de sua origem, Espinosa promove uma espécie de discurso misto. Dito de outro modo, associando certas afecções físicas e suas idéias, os Afetos não se restringem ao aspecto mental, mas implicam o corpo e o espírito simultaneamente.

Espinosa define o Afeto em dois tempos: começa por explicitar a essência do Afeto em geral, na Definição III, da parte III da *Ética*: "Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou constrangida, e simultaneamente as idéias dessas afecções". Depois o subdivide em duas grandes categorias, a ação e a paixão em função da natureza adequada ou inadequada da causa que o produz: "Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por afeto entendo ação; caso contrário, paixão".

Então o Afeto, enquanto dimensão psicofísica, permite entender as relações entre Pensamento e Extensão, de modo a prescindir de qualquer estabelecimento hierárquico entre um e outro. Além disso, o Afeto indica que o conhecimento da natureza humana não exclui

sua estrutura corpórea, mas exige o conhecimento da interação dos Corpos e a simultaneidade dos atributos. Qualquer que seja a significação do advérbio *simul*, o Afeto recobre uma realidade física (certas afecções do Corpo) e uma realidade mental (as idéias dessas afecções). O Afeto exprime a simultaneidade, a contemporaneidade do que se passa na Mente e no Corpo de tal modo que nem a Mente produz afecções no Corpo nem o Corpo causa idéias na Mente. Toda a referência à interação e à causalidade é descartada. A coincidência lógica e cronológica revelada pelo advérbio *simul* é uma consequência da natureza da união, tal qual a concebe Espinosa. Se o Corpo e a Mente são uma e mesma coisa concebida tanto sob o atributo Extensão quanto sob o atributo Pensamento, existe necessariamente uma correlação entre estes dois modos de expressão, ou seja, há entre o que se passa na Mente e o que se passa no Corpo uma correspondência. Mas isto não fere a autonomia de cada um já que o Corpo e a Mente exprimem a mesma coisa sob atributos diversos. A igualdade entre a potência de pensar e a potência de agir do homem admite portanto tratamentos desiguais do Corpo e da Mente em função do princípio constitutivo dos Afetos. A igualdade de ordem e de conexão entre as idéias não deve mascarar a diferença de expressão entre as idéias e as coisas nem deve mascarar a diferença de expressão própria aos modos de cada atributo. Contra o Império da Mente sobre o Corpo, Espinosa afirma no Escólio da proposição 2 da parte III da *Ética*: “quando os homens dizem que esta ou aquela ação se origina da Mente, a qual tem império sobre o Corpo, não sabem o que dizem, e nada outro fazem senão confessar, por belas palavras, que ignoram a causa daquela ação sem admirar-se disso”.

3. Aproximações

Percebemos, assim, que há tanto em Espinosa quanto em Merleau-Ponty a tentativa de compreender a experiência (quer dizer, não se nega o campo do sensível, da imaginação e das paixões, componentes da natureza humana); disso decorre a incorporação do sujeito ao mundo (pela substância, em Espinosa, ou pela carne, em Merleau-Ponty). Consequentemente, notamos a ausência de domínio da região espiritual sobre a região corporal, tal qual aparecia em Descartes.

Há evidentemente uma distância que separa Merleau-Ponty de Espinosa. Principalmente no que se refere ao conhecimento, sempre aberto em Merleau-Ponty. Entretanto, eles se aproximam quando o assunto é o dualismo cartesiano. Espinosa, através da idéia de paixão como causa inadequada, ou seja, como algo causado por causas confluentes e por isso confusas, permite pensar a dimensão em que podemos errar acerca de nós mesmos. Há uma passagem da *Fenomenologia da Percepção* em que Merleau-Ponty discute esta questão. Trata-se ali de entender a diferença entre sentimentos verdadeiros e falsos. Posso desconhecer as causas dos afetos que me abatem (então eles serão falsos apenas no sentido de que não discerni bem suas causas). No entanto, a experiência que tenho deles é uma verdade para mim; da relação que entretenho com as coisas e com o mundo decorrem afecções em meu corpo e espírito; eles constituem em mim uma história. Cito Merleau-Ponty:

(...) é manifesto que podemos distinguir em nós mesmos sentimentos ‘verdadeiros’ e sentimentos ‘falsos’, que tudo o que é sentido por nós em nós mesmos não se acha, por isso, situado em único plano de existência nem é do mesmo modo verdadeiro, e que em nós existem graus de realidade assim como fora de nós existem ‘reflexos’, ‘fantasmas’ e ‘coisas’. Ao lado do amor verdadeiro, existe uma amor falso ou ilusório.

Após esta definição inicial, Merleau-Ponty continua:

(...) no amor falso ou ilusório, eu me uni voluntariamente à pessoa amada, por certo tempo ela foi verdadeiramente o mediador de minhas relações com o mundo, quando dizia que a amava eu não ‘interpretava’, minha vida tinha verdadeiramente em uma forma que, assim como uma melodia exigia uma suíte. É verdade que, após a desilusão (após a revelação de minha ilusão sobre mim mesmo) e quando tentarei compreender aquilo que me aconteceu [ou seja, a maneira pela qual foi afetado por este sentimento], sob esse pretenso amor eu reconhecerei outra coisa que não o amor: a semelhança entre a mulher ‘amada’ e uma outra pessoa, o tédio, o hábito, uma comunidade de interesses ou de convicção, e é isso que me permitirá falar de ilusão. Eu só amava qualidades (este sorriso que se assemelha a um outro sorriso, esta beleza que se impõe como um fato, esta

juventude dos gestos e da conduta) e não a maneira de existir singular que é a própria pessoa.

A partir daí, defini-se o sentimento verdadeiro:

O amor verdadeiro convoca todos os recursos do sujeito e o interessa por inteiro, o falso amor só concerne a um de seus personagens, 'o homem de quarenta anos', se se trata de um amor tardio, 'o viajante', se se trata de um amor exótico, 'o viúvo', se o falso amor é produzido por uma recordação, 'a criança', se ele é produzido pela recordação da mãe. Um amor verdadeiro termina quando eu mudo ou quando a pessoa amada mudou; um falso amor revela-se falso quando volto a mim. A diferença é intrínseca²⁰.

É verdade que os afetos, para usarmos a linguagem de Espinosa, podem ser difíceis de compreender. Mas eles não são algo exterior à natureza, relegado a um corpo extenso, responsável pelos erros e enganos do espírito. Porque sou uma realidade psicofísica, faz parte de minha natureza padecer. Mas conhecendo esta natureza e investigando minha própria experiência, saberei discernir o que me acontece, perturba, entristece ou alegra.

El claro laberinto en la *Ética* de Spinoza



Henrique Piccinato Xavier

¿Spinoza por Borges? Si consideramos que "un arte" sea casi el contrario de lo que deseó ser la filosofía moderna, y más precisamente la filosofía de Spinoza; y más aún, cuando busco analizar el complejo orden que estructura la escritura de la *Ética*, o sea, el arte y la lógica del texto spinoziano, capaces de permitir al filósofo una nueva norma, clara y precisa para lidiar con las verdades universales y eternas; todo nos indica que sería inconveniente aproximar estos dos autores tan distintos, sea en el tiempo de tres siglos, sea en sus oficios: ficción y filosofía.

Sin embargo, creo ser posible valermé, para el análisis de la ordenación de la escritura de la *Ética*, de otra obra diametralmente opuesta y fundada en lo que hay de más falso, o mejor, imaginario, que de tan imaginario acaba por volverse una norma de sí: un poema. A partir de los versos y metáforas del soneto intitulado *Spinoza*, del arte de uno de los mayores "falsarios" de la literatura universal, también autor del *Libro de los seres imaginarios*, el escritor Jorge Luis Borges, procuraré dilucidar, en este contraste literario, un peculiar proceso de simultaneidad en la escritura de la *Ética*. Pues según creo, no hay nada mejor que la percepción de un artista, un hombre de estilo, para denunciar la existencia de forma, arte o técnica en una obra, incluso tratándose de un texto de filosofía moderna que se pretende contrario a la noción de arte poética o retórica, que pretende nada menos que lidiar con la propia estructura de lo real.¹

¹ Este posible abordaje a través de un poema es justificable, inclusive si tomamos como referencia al mismo Spinoza; pues el filósofo se apropia de innumerables pasajes de poetas y oradores clásicos, fundiendo en el latín de sus demostraciones a autores como Terencio, Horacio, Cicerón, Ovidio, Séneca, entre otros; cf. Akkermam, F., "La pénurie des mots de Spinoza", *Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents*, n. 1: Lire et traduire Spinoza, Paris, 1989.

Es obvia la descripción, en el poema, de los aspectos biográficos de Spinoza, pero eso es apenas el plan superficial: un judío tranquilo, puliendo lentes en un triste gueto de Amsterdam. Las complejas imágenes y metáforas del poema nos permiten especular mucho más profundamente. En ellas busco entender, más allá de la objetividad matemática del orden geométrico, tan estudiada por la crítica spinozista, cuál es el procedimiento o la manera, o sea, cuál es la estructura formal que la filosofía spinoziana adquiere en el texto de la *Ética*.

SPINOZA

Las traslúcidas manos del judío
 Labran en la penumbra los cristales
 Y la tarde que muere es miedo y frío.
 (Las tardes a las tardes son iguales.)
 Las manos y el espacio de jacinto
 Que palidece en el confin del Ghetto
 Casi no existen para el hombre quieto
 Que está soñando un claro laberinto.
 No lo turba la fama, ese reflejo
 De sueños en el sueño de otro espejo,
 Ni el temeroso amor de las doncellas.
 Libre de la metáfora y del mito
 Labra un arduo cristal: el infinito
 Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.

Libre de la metáfora y del mito

El mito del Dios (judaico-cristiano) es para Spinoza, antes que nada, una de las principales construcciones imaginarias que le sirven para erigir una jerarquía fantástica que se sobrepone pesadamente al pensar y a la vida humana. Por lo tanto, es necesario encarar esta imagen fantástica creada por la superstición humana, y buscar superarla por medio del verdadero conocimiento intelectual, que lleve a un entendimiento más adecuado de la Naturaleza, de la especie humana y del propio concepto de Dios. Y, por lo tanto, enmendar la propia potencia humana, permitiendo el pasaje de un estado

de pasividad frente a un juego de pasiones imaginarias, hacia un estado de libertad, o sea, una actividad sabia enraizada en las posibilidades verdaderas de una actuación dentro de la verdadera estructura de lo real.

Spinoza encuentra gran parte del sentido de la libertad en la potencia intelectual para distinguir, en la base de la praxis humana, lo que hay de imaginario e ilógico, de aquello que es realmente un aspecto positivo del intelecto humano y que nos permite ser causa de nuestras acciones.

En el primer término de la distinción, encontramos la noción mitológica judaico-cristiana, una forma moral imaginativa que define, juzga y sanciona valores sociales a partir de una fantástica base trascendente. En ella hallamos el extremo de la superstición, en la volitiva figura omnipresente y omnipotente de Dios, que tendría en sus manos la rueda de la fortuna y que, según el azar, o mejor, según su puro placer, determinaría el destino de los hombres. La única posibilidad de actuación en esta jerarquía trascendente sería obedecer a los dogmas de esta fantasía, buscando la propia esclavitud en las misteriosas y oscuras palabras de este Dios, como si, de hecho, se estuviese buscando la libertad. Las palabras, o mejor, las oscuras metáforas, forman sus leyes que, de alguna manera, fueron susurradas por este Dios y reveladas a ciertos hombres. Palabras que fueron reunidas y diseñadas en la *Biblia Sagrada*, una modalidad de texto definido por Spinoza como una fabulación profética que suscita, siempre, contrasensuales y persuasivas exégesis, cuya principal consecuencia es producir el desorden de los sentidos y de la razón, sometiendo así a la tierra a esta imaginaria jerarquía del cielo.

Que está soñando un claro laberinto

La experiencia humana, regulada por la imaginación, parece condenarnos a vivir en un laberinto de contingencias de causas múltiples, y en múltiples planos de acontecimientos en constantes mutaciones. Sin embargo, la *Ética* de Spinoza arroja luz sobre esta imagen de un laberinto de contingencias. El laberinto se deshace al abrirse en clara lógica y exponer, frente a la multiplicidad del ente absolutamente infinito, un complejo aunque inequívoco camino rumbo a su conocimiento. Penetrar en este camino implica conocer la propia libertad, desplazarse y moverse dentro de las posibilidades reales de actuación;

moverse, aquí, significa pensar y actuar racionalmente, encontrar la potencia de la mente humana inmersa en el conocimiento del orden fijo e inmutable de la Naturaleza.

El orden fijo e inmutable de la Naturaleza, cuando es mal interpretado, podría llevar a creer en un determinismo que imposibilitaría la libertad en Spinoza; sin embargo, tal orden no redundaría en una simple fijeza, como si se tratara de un camino rectilíneo y duro. Creer en la libertad como una recta implicaría desconocer la complejidad múltiple del propio orden de la Naturaleza. Tomando esta libertad estrictamente en términos geométricos, equivaldría a encararla como si fuese una línea recta fija, aunque infinita, sin embargo literalmente limitada a una única dirección y a dos sentidos solamente (como la línea del horizonte que nunca apuntará para el cielo, por más de que los ojos se pierdan para la derecha o para la izquierda). Así, aun cuando esta recta posea infinitos puntos colineales, existirían todavía infinitos puntos oblicuos en el espacio geométrico que nunca serían tocados por ella; (ontológicamente, se trataría de algo infinito apenas en su género, del que podríamos negar infinitas propiedades pertenecientes a otros infinitos géneros, y no de algo absolutamente infinito). La libertad presentada en la *Ética*, por el contrario, debe ser concebida como el propio espacio geométrico, abarcando el movimiento en todas las direcciones y por infinitos puntos de fuga, como si de cada punto partiesen infinitas rectas que se bifurcarían oblicuamente en más rectas, generando planos que se desdobl原因 en más planos, formando los sólidos que organizan las perspectivas y los caminos de una realidad absolutamente infinita.

La *Ética* se desarrolla tejiendo este claro laberinto, cuya primera idea es el conjunto de la existencia como un todo, en el que deben articularse entre sí, al mismo tiempo, todas las ideas y todas las cosas. Adicionalmente, me gustaría presentar la idea de que el libro no explica apenas este proceso de ordenación de lo múltiple, sino que la estructuración del texto pretende asimismo emular este proceso de concatenación de la multiplicidad. Por lo tanto, su lectura, aparentemente simple, se desarrolla dentro de una estructura combinatoria, generando un complejo fenómeno de concatenaciones por las cuales el texto, al desdoblarse, se multiplica, constituyendo un claro laberinto en el que el sabio comprenderá la infinita Naturaleza y conducirá su vida.

Labran en la penumbra los cristales

Encarar la *Ética* considerando la forma de un cristal, como un sólido espacial que se desdobra en una construcción geométrica, se ajusta muy bien a lo que pretendemos demostrar.

Resulta siempre claro para el lector de la *Ética*, que el desarrollo del texto de la primera parte, *De Dios*, hacia la quinta y última parte, *De la Potencia del Intelecto o de la Libertad Humana*, es realizado de una forma muy particular. Podría afirmarse que el texto de la *Ética* es una cadena completamente fraccionada, cuyo eje se constituye de 218 proposiciones que, a su vez, se subdividen en demostraciones, escolios y corolarios; además de las proposiciones, el texto presenta una serie de definiciones, explicaciones, axiomas, lemas, postulados y, en fin, consta de cuatro introducciones y un apéndice. El lector debe seguir la cadena de segmento en segmento, pasando de la proposición hacia sus subdivisiones, y de allí hacia una nueva proposición y hacia subdivisiones, y continuar nuevamente el mismo proceso (encontrando de tiempo en tiempo los otros términos); el proceso es similar al pasaje de término a término en una cadena matemática, o inclusive a la lectura que pasa de un párrafo a otro en un texto acompañado linealmente. Sin embargo, este proceso lineal, esa cadena que va de segmento en segmento, es constantemente interrumpida, pues casi todas las demostraciones y los escolios usan, como regla para engendrar sus explicaciones, una gran cantidad de referencias a otros segmentos del texto que se escapan de la secuencia lineal de la cadena. Así, ocurre en el texto un peculiar desdoblarse por el que cada explicación, además de yuxtaponerse a las explicaciones contiguas en la cadena, presenta al mismo tiempo una relación directa con otros segmentos más distantes del libro.

La *Ética* es un texto que, en su organización, se desarrolla de manera tridimensional, y cuya trama informativa debe considerarse como un acontecimiento que se da en un espacio tridimensional de duración sincrónica, y no meramente en un tiempo lineal y diacrónico. Por lo tanto, podemos asimilar el texto a un sólido geométrico, asociando el libro a la figura del cristal, cuya estructura atómica posee una configuración geométrica espacial.

Aunque la referencia original al "cristal" en el poema de Borges sea una metáfora que nos remite al vidrio de los lentes pulidos por Spinoza para sostenerse financieramente en Amsterdam, nos gusta-

ría apropiarnos del término en el sentido que le da la química. Aún más: no hablaremos de la química moderna —de la época de Spinoza—, sino de la contemporánea a Borges, la cual apenas será empleada con la intención de esclarecer la idea de simultaneidad que proponemos para la lectura de la estructura formal del texto de la *Ética*. Así, no pretendemos establecer, anacrónicamente, una relación directa entre el pensamiento de Spinoza o la estructura de la *Ética* y la química contemporánea, sino que sólo usamos tal alusión para dilucidar, mediante un recurso a la imagen, la estructura del libro de Spinoza.

La analogía queda clara si se considera el ejemplo del cristal de cuarzo, un silicato extremadamente común en la corteza terrestre, cuya fórmula es SiO_2 . La estructura molecular del cuarzo se desdobra tridimensionalmente en todas las direcciones siguiendo una progresión geométrica en la cual cada microestructura atómica crea, siguiendo una configuración arbórea, tres puntos de apertura para repeticiones de la misma cadena atómica. Además, no sólo su microestructura molecular sino también su macroestructura, visible directamente para nuestros ojos, compone formas semejantes a figuras geométricas tridimensionales.

Encarar la estructura organizacional de la *Ética* como un sólido geométrico en el que cada Proposición constituye un plan bidimensional, y cuyas citaciones internas son como aristas ligando los planos, componiendo de esa manera un "cristal geométrico" de 658 lados (4 introducciones, 218 proposiciones, 1 apéndice, 283 demostraciones, 72 corolarios, 50 escolios, 7 lemas, 15 axiomas, 2 postulados, 26 definiciones, 48 definiciones de los afectos, 32 explicaciones), que se entrecruzan en una red de aristas bifurcándose en todas las direcciones y, fundamentalmente, hacia el interior de sí. Propiamente, la estructura de este texto puede ser aproximada a aquello que ciertos círculos denominan una *literatura combinatoria*, es decir, un texto subdividido en múltiples fragmentos articulados por una regla de organización, que intercala las partes multiplicando las posibilidades de sus combinaciones.

[...]ese reflejo / De sueños en el sueño de otro espejo

Aunque a primera vista la metáfora del cristal y la articulación combinatoria sean de cierta ayuda, una mirada más profunda descubrirá en la *Ética* una complejidad que va más allá de un proceso

combinatorio. No puede definirse el texto de la *Ética* sólo como una combinatoria, pues una combinatoria nos remite simplemente a un proceso de acumulación. La inequívoca claridad evocada en la *Ética* proviene del constante entrecruzamiento de saltos, avances y retrocesos de las pequeñas y diversas partes del texto, generándose no solamente múltiples combinaciones, sino prácticamente "infinitas" cadenas de lectura que se superimprimen a cada *proposición*. Podríamos pensarlo como una miríada de reflejos en un juego de espejos: cada espejo refleja dentro de sí otro espejo, que a su vez se refleja en el reflejo de otro espejo, y así al infinito. Así, es como si cada *proposición* se desdoblase en la latencia de las "infinitas" otras *proposiciones* del libro.

Calculándose todas las combinaciones que produce el entrecruzamiento de las *proposiciones* se llega a una enorme cifra² de avances y retrocesos, que indica la imposibilidad para un lector empírico de realizar una lectura total. Aun cuando la estructura del texto sea considerada según una perspectiva combinatoria, el tiempo necesario para recorrerla por entero, sin duda, excedería las posibilidades de una lectura. Esa cifra gigantesca pone en evidencia que el peculiar proceso de la fruición de la estructuración de la *Ética* se desplaza desde una estructura combinatoria hacia una estructura de simultaneidad. En ella, se abandona la relación combinatoria o secuencial de los segmentos, en dirección a una nueva lectura desarrollada al interior de un *continuum* sincrónico, en el que todos los segmentos pulsan al mismo tiempo. Como el reflejo de un espejo adentro de otro espejo que, en un único instante, se repite al infinito; cada pequeño segmento conteniendo en sí la latencia de todas las otras partes del texto, como una lectura en forma de abismo que perfora todos los fragmentos del texto al mismo tiempo.

De ahí resulta que, por medio de la simultaneidad, se vuelve posible dar cuenta de un grado mayor de perfección. Cuando los segmentos se transforman en la potencia simultánea de saber que en cada fragmento se encuentran siempre otros fragmentos, de comprender que cada proposición contiene todas las otras proposiciones existentes en el sistema en el interior de sí. Esto nos reenviaría a la perfección de la ontología spinoziana: la substancia se expresa en todos los atri-

² El cálculo del entrecruzamiento entre todas las proposiciones de la *Ética*, así como su mapeamiento, hacen parte de mi actual proyecto de maestría.

butos y modos, que a su vez expresan la substancia, de la misma manera en que cada proposición (y sus respectivas definiciones, axiomas, corolarios y escolios) se explicita expresando todas las otras y siendo por ellas expresada.

No lo turba la fama [...] / Ni el temeroso amor de las doncellas

Sin embargo, el reflejo proyectado en el sueño de nuestro espejo no es la perfección del infinito en su simultaneidad; vemos, cuando nos colocamos frente a él, surgir otra forma, la imagen producida de nuestra propia imagen, la vanidad humana. Aunque las proposiciones de la *Ética* puedan tener en su simultaneidad una concatenación perfecta, poco importaría si consideramos que el hombre, en el ámbito de su vida ético-psíquica, aún continúa viviendo bajo el dominio de las imágenes y de las pasiones. Las doncellas, la fama, los bienes materiales, un temeroso amor, tomados como fundamentales para la felicidad humana, recubren de imaginación al hombre, como si así se viera lanzado al centro de su vida; y defendiéndose contra la inestabilidad de todas las cosas, inventa para sí mismo, de forma conveniente, la imagen o el sueño de que es un imperio en otro imperio.

¿Cómo proponer la acción del orden y la lógica cristalinas del sistema geométrico de Spinoza, que expone la perfección inmanente a la naturaleza, para un hombre que vive en el desorden de las pasiones? ¿Cómo aproximar esta imaginación a nociones que sean más adecuadas a la realidad, pasando, aun con imágenes, de las ilusiones tiránicas a los afectos alegres y positivos, propios de una acción más sabia? Se trata de encarar la falta de precisión en un punto (un índice de sí, un referencial de espacialidad nula), susceptible de ser representado en un pizarrón como una pequeña marca de tiza blanca —una materialidad aberrante para la geometría, y una verdad si tenemos en cuenta la limitación física de la condición humana—, no como un error en el marco de la ordenación perfecta del sistema de la lógica geométrica, sino como una necesidad humana.

Por lo tanto, la presencia conturbada de la percepción humana no viene a violentar la lógica de la *Ética*. La imaginación no se presenta como desvío del orden intelectual, sobre todo porque el intelecto nunca se opone directamente a ella, como si representara un error. La idea imaginativa o inadecuada es solamente parcial, confusa, mutilada, o

como dice Spinoza, abstracta.³ Así, lo falso es solamente ausencia de verdad, y la idea inadecuada podrá volverse adecuada al pasar por crítica de la racionalidad. Asimismo, en la parte III de la *Ética*, Spinoza demuestra que toda idea —inadecuada o adecuada— es un afecto; la idea inadecuada es un afecto pasivo o pasión, mientras que la idea adecuada es un afecto activo o acción. Y en la parte IV, el filósofo demuestra que un conocimiento verdadero no suprime una pasión y que ésta sólo puede ser suprimida por otra más fuerte y contraria. Eso significa que la supresión de una idea inadecuada o imaginativa ocurre en dos niveles: o en el plano de la relación entre razón e imaginación, o en el plano de la misma imaginación, cuando una pasión fuerte vence a otra más débil. De esa manera, la liberación de las pasiones rumbo a un conocimiento sabio también se da a través de una conquista que ocurre, contra ellas, en el interior del campo de las afecciones.

Si bien es necesario matizar la actuación absoluta del intelecto, mediante el reconocimiento de su necesario entrelazamiento con el condicionamiento imaginario del hombre, el gran sueño de un “acorde” racional único de todas las realizaciones humanas no deja de ser trabajado por Spinoza. Así, el orden lógico no sólo corrige la imaginación, sino que está provisto, al mismo tiempo, de una apelación poética que sobrepasa el perfecto rigor de las ideas y las recompone en una densa bruma de emoción. Escribir claramente para la humanidad, aunque se trate de los conceptos de una filosofía, implica situarlos, condicionarlos, apuntando también a las cualidades afectivas inmediatas que éstos deben hacer surgir. De esta manera, Spinoza presenta en los *escolios* la necesidad de fundir la lógica de la *Ética* con la “impropia materialidad” de la imaginación humana. Hay quien dice que existen dos *Éticas* distintas: la cristalina y lógica de las *proposiciones*, con sus demostraciones geométricas; y el turbio arte de organizar los afectos, en una segunda *Ética* presente en los *escolios*, donde el autor lidiaría directa y exclusivamente con la finitud comprensiva del ingenio de la imaginación humana. Pero no hay dos *Éticas*, y no hay contradicción en la única que existe; los *escolios* no oscurecen la geometría lógica, sino que son necesarios y exigidos por ella, tiñéndola con los colores de la afectividad.

³ Sobre la abstracción en la filosofía de Spinoza, cf. Teixeira L., *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, São Paulo, Ed. da Unesp, 2001.

Retomando la analogía del cristal, la lógica en sí sería como el silicato puro en la forma del cuarzo simple $[\text{SiO}_2]$, un sólido transparente e “invisible” para la percepción humana. Sin embargo, tocado por el arte de los *escolios*, el cristal de silicato pasaría a ser un compuesto; igual que la variación del cuarzo que, haciéndolo ganar color, lo vuelve más precioso y bello —como la esmeralda brasileña $[(\text{SiO}_4)\text{Be}]$, una variación “impura”, o mejor dicho, más compleja y rara del cuarzo; como si la estructura lógica se mantuviese, pero ahora bajo una forma visible, teñida por el bello color verde. Así, el perfecto orden de las proposiciones gana materialidad y se hace permeable a la experiencia humana.

[...] un arduo cristal: el infinito /
Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas

Solamente gracias a la simultaneidad estructurando su texto, llegamos al bien verdadero que la *Ética* nos señala: la clara definición de Dios, ser perfectísimo y absolutamente infinito, cuyo mapa es la ordenación simultánea de todas sus estrellas, de todas las ideas entre sí y de todas las cosas entre sí.

Aún más, creo que la tentativa de explicar lo absolutamente infinito exigió de la *Ética* una “literatura infinita”, como un texto que no tuviese límites en sí ni fuera de sí, y que se desdoblase al infinito. La *Ética*, como emulación del propio infinito, es capaz de atar al hombre a la eternidad y enmendar la condición humana, posibilitándole por vez primera la contemplación de sí por medio de ella, encontrando el sabio e inequívoco camino rumbo a la libertad. ¿La *Ética* es un infinito actual y absoluto? Obviamente, hay una limitación, o mejor, dos: la primera tiene que ver con la extensión del cuerpo del libro, sin dudas, limitado; la segunda, con el pensamiento de un intelecto finito, esto es, la articulación del intelecto humano de Spinoza.



Religión y política

El liderazgo de Moisés: tragedia y necesidad en la teoría política de Spinoza

Cecilia Abdo Ferez

Heinrich Heine define a la modernidad en su libro *El viaje al Mar del Norte* como aquel momento en el cual lo pasado y lo nuevo se enfrentan y a través de ese enfrentamiento, se ponen en mutua cuestión. Es el punto de creativo choque de lo que no comparte el mismo tiempo, de lo dispar, de aquello que parece pertenecer al pasado pero aún penetra y domina *este* tiempo, y de aquello que parece anunciar lo nuevo, pero sólo puede develarse en contraposición a lo pasado. La modernidad de Spinoza, de su "camarada incrédulo", como lo define Heine, estaría en no desarrollar sin más una línea nueva de pensamiento, un acabar con lo viejo para sólo nombrar lo nuevo, sino en postular un pensamiento en que se visualiza la constitutiva dependencia de la tradición y la innovación, de lo recibido y lo formulado: un pensamiento de simultaneidad de los opuestos.¹

*Moisés como figura en la teoría política:
la instrumentalización de su modelo histórico*

El análisis del liderazgo de Moisés es un ejemplo privilegiado de la multidimensionalidad del análisis político de Spinoza —o podríamos decir, mejor, del intento imposible de racionalizar en absoluto o, por el contrario, de convertir en pura tragedia la experiencia política.² En el juego de pensar-reformulando, haciendo convivir lo tem-

¹ Ver: Heine, H., *Die Nordseereise*, en: Historisch-kritische Gesamtausgabe II: 236. La crítica a Spinoza como "Unglaubensgenosse[n]" aparece en la primera edición del *Nordseereise* (IV: 736). Ver también: Goetschel, Willi: "Spinozas Modernität: Kritische Aspekte seiner politischen Theorie". En: *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*. Vorträge des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft. Schulthess Juristische Medien AG, Zürich, 2001.

² Ver al respecto Rinesi, E., *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires, 2003.

poralmente dispar, Spinoza fluctúa entre la tradición de pensamiento político que se preguntaba por las condiciones socio-morales de la democracia,³ como discurso de la virtud, y la que se desarrolla paralela, como discurso de la maximización del interés.⁴ El discurso de la virtud como pre-condición de la república transmutará en el pensamiento moderno en una búsqueda del mejor andamiaje institucional, de modo de limitar el egoísmo y otorgar duración al orden político, aún cuando esté erigido, como dirá Kant, sobre un pueblo de diablos.⁵ Educación, poder de las costumbres, ley, tiempo, andamiajes institucionales y virtudes ciudadanas: elementos que aparecerán como simultaneidad de los opuestos en el análisis de Moisés.

Spinoza se ocupa principalmente en el TTP del análisis de la figura del profeta hebreo Moisés. Aún cuando, en su opinión, Moisés no estaba en condiciones de sobrepasar por su entendimiento a todos sus contemporáneos, como sí era el caso de Salomón, que sería el único en el Antiguo Testamento que habría hablado racionalmente sobre Dios; o aún cuando sólo pueda decirse que fue un profeta para un pueblo históricamente determinado y no capaz de dirigirse a todos ellos; como podría decirse de Jesús, que fue enviado por Dios "a todos los pueblos"⁶ o también del apóstol Pablo, que era "griego con los griegos y judío con los judíos";⁷ Moisés ocupa en la teoría de Spinoza el lugar privilegiado para explicar el rol político y mítico de la construcción originaria del Estado al interior de una comunidad. No sólo esto, Moisés será un fusible central en el combate que entabla nuestro autor contra todas las teorías que exaltan la figura de un hombre, como capaz de concentrar el poder y a la vez asegu-

³ Sigo a Münkler, H. en "Zivilgesellschaft und Bürgerugend. Bedürfen demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung?", Antrittsvorlesung; Humboldt-Universität zu Berlin, 1993.

⁴ Münkler se opone a la descripción de J. Habermas del siglo XVII como una cesura en el pensamiento político, para sostener en cambio una simultaneidad de los discursos de la virtud y el interés, que comenzarían con Aristóteles y Epicuro y se trasladarían al inmediato presente con los comunitaristas y los contractualistas. Ver al respecto el artículo ya citado de Münkler y Habermas, J., "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", en: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M, 1971. Pág. 48-88.

⁵ Kant, I., *Vom ewigen Frieden*. Werke in zehn Bänden, editada por W. Weischedel; Darmstadt, 1970, tomo 9, pág. 224.

⁶ TTP, cap. III, pág. 61. Propias traducciones del alemán. Edición Meiner Verlag.

⁷ *Ibid.*

rar la paz y la libertad al interior de una comunidad. El reinado de Moisés es consecuencia directa, en el convencimiento de Spinoza, del desajuste entre la situación mísera e inculta a la que estaba sujeto un pueblo y la instauración de una democracia radical, esto es, sin relaciones de dominación entre los miembros de la comunidad. Bajo su dominación, que asemeja la de un padre respecto de sus hijos,⁸ no obstante la unidad y continuidad del pueblo es resguardada, éste pierde en libertad y debe orientar todos y cada uno de sus actos cotidianos según un sistema exhaustivo y preciso de leyes que externalizan al máximo la relación entre fines y acciones. Contra la concepción de Lutero del *vis heroicus*, esto es, del hombre extraordinario que es capaz de crear un orden político y moral con la ayuda de Dios; Spinoza repite implícitamente el argumento del que se sirvió para reinterpretar la intención de Maquiavelo al escribir sus tratados: aquel pueblo que entrega su destino a un hombre, aún cuando éste sea moralmente superior a él, lo pierde.⁹

El resurgimiento que experimenta la figura de Moisés en los siglos XV y XVI es un ejemplo del modo en que la cultura del Renacimiento utiliza la historia, como instrumento para legitimar, argumentar, demostrar y convencer. La utilización selectiva de la historia puede relacionarse con el modo en que H. Grocio, entre otros historiadores humanistas, retoma el mito batávico para forjar, a pedido de Pensionario del Consejo de Holanda, Johann von Oldenbarneveltdt, la historia nacional de los Países Bajos¹⁰. Tampoco Grocio se preocupa por extraer la "verdad" de la situación histórica de los batavos, sino por utilizar selectivamente algunos aspectos de esa historia para inser-

⁸ *Ibid.*, pág. 44.

⁹ TP, cap. V, §7, pág. 67.

¹⁰ La búsqueda de una legitimación de la resistencia contra España y de la fundación de la república de las Provincias Unidas tuvo una expresión muy singular en la historiografía humanista. En los trabajos históricos de Hadrianus Junius, titulado *Batavia* y publicado en 1588; de Janus Dousa, curador de la biblioteca de la Universidad de Leiden, llamado *Annales Hollandiae*, aparecido en 1599, y de Petrus Scriverius, con su libro *Batavia illustrata*, del año 1609, se empezó a perfilar la recuperación de un mito que serviría de construcción de un pasado glorioso para la nueva república. La recuperación del mito batávico describía a los Batavos como un pueblo fiel a su unión con los Romanos, quienes sin embargo al violar el pacto social, obligaron al héroe Claudius Civilis (69 p.C.) a luchar por su libertad y a vencerlos en Xanten. Muchos autores observaban una continuidad histórica entre la "Respublica Batavica" y las Provincias Unidas, e incluso coincidencias geográficas. Los Países Bajos defendieron su libertad contra quienes habían

tarla en un relato que otorga significado y legitimidad a la lucha por la resistencia del pueblo holandés, siglos después. La figura de Moisés es en todos los casos igualmente instrumentalizada: será igualado a un Papa por Michelangelo, descrito como forma originaria de príncipe por Maquiavelo, transformado por Savonarola al buscar su analogía para obtener de ella legitimidad popular. La instrumentalización de Moisés encierra múltiples formas, que son descritas como sigue por D. Hoeges: *"Como niño expósito por Castruccio Castracani, como príncipe, como intermediario de Dios en la lucha contra la idolatría, la apariencia y la no-verdad, como profeta y medio, como guía en el camino de la salvación, pero también como hombre que no sólo fue elegido, sino que estuvo en presencia de Dios. También en el caso de Moisés la cultura de la memoria de los siglos XV y XVI es totalmente autoreferencial y selectiva. Toma de los archivos del pasado lo que le sirve, revive lo que puede necesitar, igual si es oriental-judaico, pagano o cristiano. Lo pasado se vuelve material del presente. Sus requerimientos deciden, qué de las tradiciones y en qué combinatoria es útil. [...] La historia como archivo; su utilidad está en el signo de la pragmática del efecto. Ella pertenece*

violado el pacto, como antes lo habían hecho los Batavos, y esta unión histórica permitía otorgar un halo romántico, glorioso y legitimador a la empresa de guerra.

Hugo Grocio (1583-1645), nombrado Historiador de los Estados de Holanda en el año 1601, describirá a la república batávica como un modelo incluso mejor que las repúblicas clásicas de Atenas o Roma. En su obra *De antiquitate Republicae Batavae* (1610) defendió a la república aristocrática, sin componente democrático, como la forma más adecuada de gobierno posible para los Países Bajos, descritos como una Federación de Provincias soberanas. Orange, siempre en cooperación con los Estados, representaría a la aristocracia que luchó contra la tiranía española, hasta vencerla. El lugar soberano y preeminente de los Estados como institución se remonta a los tiempos batávicos y ningún príncipe habría tenido en los Países Bajos un rol privilegiado, ya que la soberanía que detentan los Estados es indivisible. La mejor forma de gobierno debe ser una república de los mejores, que gobernarían en conformidad con el pueblo, y en donde el Staathalter dependa completamente de los Estados y tenga competencias estrictamente delimitadas por la constitución. Al respecto ver: Mout, Nicolette: "Ideales Muster oder erfundene Eigenart. Republikanische Theorien während des niederländischen Aufstands"; en Koenisberger, Helmut: *Republiken und Republikanismus in Europa der frühen Zeit*, Oldenbourg Verlag, Munich, 1998, pág. 187; Schama, Simon, *Überfluß und schöner Schein. Zur Kultur der Niederlande im Goldenen Zeitalter*, Kindler Verlag, Munich, 1988; y Mörke, Olaf, "Bataver, Eidgenossen und Goten: Gründungs- und Begründungsmythen in den Niederlanden, der Schweiz und Schweden in der Frühen Neuzeit", en Berding, Helmut (editor), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1994.

ce a la cultura del Renacimiento en general y a la estética del poder en particular".¹¹

El imaginario del Quattrocento/Cinquecento, que ofrece una coexistencia de lo pagano con lo cristiano, de la revelación bíblica con el hermetismo pagano, muestra recurrentemente sin embargo, una doble figura de Moisés: la de un legislador (Dios le da a él las tablas de la ley) y la de un líder de las armas y del pueblo, esto es, la de un príncipe y la de un *primus inter pares*. Maquiavelo transforma algo la habitual figura de Moisés, mayormente descrita como populista y autocrática,¹² al ensalzarlo, en el cap. VI del *Príncipe* como uno de los fundadores virtuosos de un principado nuevo. En ese capítulo, donde el autor de Florencia distingue entre *occasione*, *fortuna* y *virtù*, a la vez que las imbrinca en una tríada en la cual una condiciona a la otra, Maquiavelo cuenta a Moisés dentro de los príncipes que fueron capaces de construir un Estado principalmente por su propia *virtù*. "Y para hablar de los que llegaron a dominar por su propia *virtù* y no por la fortuna, nombro entre los más sobresalientes a Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros semejantes".¹³ Los nombrados habrían tenido la fortuna, en la opinión de Maquiavelo, de sólo tener que agradecerle a la ocasión el poder mostrar su *virtù*: "Si se evalúan más sus actos y su vida se ve que no habían recibido de la Fortuna ninguna otra cosa más que la ocasión; ésta les ofreció el material en el que ellos pudieron imprimir la forma que imaginaban; sin esa oportunidad, la virtud no habría adquirido fortaleza y sin virtud la ocasión hubiese sido desperdiciada".¹⁴ En el caso de Moisés, la ocasión en la que se demuestra su *virtù* está dada por la posibilidad de crear un orden que libere a su pueblo de la esclavitud en Egipto: "Así era necesario que Moisés encontrara al pueblo de Israel esclavizado y sometido por los egipcios, para que, en orden a liberarse de su yugo, se decidiera a seguirlo".¹⁵

La *virtù* de Moisés consistía, en la opinión del autor florentino, en que para poder dictar leyes y mandatos al pueblo de Israel, se elevó a único detentador del poder, y precisamente porque era un "profeta armado". La capacidad de Moisés, no sólo para forjar el Estado, sino

¹¹ Hoeges, Dirk, *Niccolò Machiavelli: die Macht und der Schein*, Munich, Beck, 2000, pág. 166.

¹² Ver Hoeges, Dirk: *Ibid.* Pág. 159.

¹³ Maquiavelo, N., *Il principe* VI, pág. 21. (*Opere*, pág. 18).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, XXIV, Pág. 106.

para no dudar en utilizar la fuerza en orden a eliminar las discordias y competencias dentro de un principado nuevo, es el núcleo del elogio de Maquiavelo. Los fundadores del Estado no serían sólo forjadores de mitos, como pretendía ser Savonarola, el contramodelo de Moisés en tanto profeta desarmado, sino también aquellos que pueden y saben hacer uso de la violencia en el tiempo requerido. "Quien lee la Biblia con entendimiento ve que Moisés, para otorgar validez a sus leyes e instituciones, estuvo obligado a matar innúmero cantidad de hombres, que se oponían a sus planes sólo por envidia",¹⁶ comenta Maquiavelo en los *Discorsi*.

También T. Hobbes investigó a Moisés como figura eminentemente política. El profeta hebreo es traído varias veces al discurso del autor inglés como muestra de que en una comunidad bien instituida el soberano debe tener la exclusiva competencia decisoria en cuestiones religiosas.¹⁷ "Quien como primer fundador del Estado define y fija la política, ya sea este Estado una monarquía, una aristocracia o una democracia, debe tener necesariamente durante el tiempo de su efecto la potestad soberana sobre el pueblo",¹⁸ afirma Hobbes en *Leviatán*. También Maquiavelo y Spinoza sostienen la prioridad del Estado en las cuestiones religiosas. La diferencia sin embargo entre Maquiavelo y Hobbes radica en que en la concepción del florentino un tal legislador y promotor del orden debe devolver al pueblo el poder acumulado, una vez que realizó su tarea; mientras que en la opinión de Hobbes el poder debe permanecer con el soberano, si es que se pretende conservar una paz duradera. En la concepción de Spinoza, en cambio, un solo hombre no está, más que en el imaginario y por un tiempo limitado, en condiciones de mantener una acumulación de poder tal, que le permita evitar los conflictos internos, sin condenar a ese pueblo a la esclavitud y la servidumbre.¹⁹

¹⁶ Maquiavelo, N., *Discorsi* III, 30, pág. 367.

¹⁷ Münkler, H., "Moses, David und Ahab. Biblische Gestalten in der politischen Theorie der frühen Neuzeit", en *Bibel und Literatur*/ editado por Jürgen Ebach y Richard Faber, Munich, Fink, 1995, pág. 129. Los párrafos en los que Hobbes analiza la figura de Moisés se encuentran en *Derecho natural y derecho estatal general*/ *The Elements of Law* II, 7, Pág. 182; *Del ciudadano* XVI, pág. 263 y ss.; y *Leviatán* II, 39, pág. 361 y ss.

¹⁸ Hobbes, T., *Leviatán* II, 39, pág. 361.

¹⁹ Spinoza, B., TP VI; §3, 4, 5, 6.

La relación perversa entre legitimación religiosa, ignorancia y esclavitud política

La intención de Spinoza al reinterpretar la figura de Moisés y con ella la historia de la teocracia hebrea, no es sólo la de discutir el origen sagrado de los textos bíblicos, sino sobre todo, bajo una perspectiva política, invalidar la tesis de que un solo hombre puede ser a la vez fundador del Estado y propiciador de la libertad de un pueblo. Más que eso, la intención de Spinoza parece ser no reconocer la jerarquía de valores entre conservación del orden y preservación de la libertad, que afirmaría al primero como siempre más relevante que el segundo. Coherente con su negativa a entender que pueda concebirse algún tipo de creación en el orden de la naturaleza, sino sólo reacomodamientos de lo existente, Spinoza pretenderá combatir la tesis que sostiene la necesidad de concentrar el poder en manos de un hombre singular, en orden a lograr la paz al interior de una comunidad política. El objetivo a combatir no es sólo Hobbes, o los demás teóricos de la soberanía anclada en la figura del monarca, sino también a M. Lutero y su teoría del hombre extraordinario [*Wundermann*].

Lutero contrasta una dominación normal con el tipo del *vis heroicus*, del *Wundermann*, del cual se sirve Dios para crear un nuevo orden.²⁰ David y Gideón son para Lutero ejemplos acabados de esos hombres extraordinarios, pero también algunos "paganos" podrían ser vistos así, como César, Augusto o Alejandro el Grande. Los hombres extraordinarios se caracterizan porque no caen los extremos de conducta que siempre re-appearcen en los dominantes normales: la pereza (*ignavia*) y la hiperactividad, fruto de la interna desarmonía (*polypragmosyne*). El signo distintivo del tipo de dominación de los hombres extraordinarios consiste, en la descripción de Lutero, en posibilitar una reconstrucción moral del modo de vida público y privado. La dominación de David es para ello un modelo privilegiado. David encarnaría el modelo universalmente válido del dominante bueno y caro a Dios, que está por encima de las circunstancias históricas y al cual debieran orientarse los demás dominadores. "Ninguno igualará más a David, él tiene el privilegio frente a todos los reyes y señores, porque él hizo todo para bien",²¹ alaba el reformador alemán. La capacidad de promover un orden moral se muestra

²⁰ Münkler, H., cit., pág. 131 y ss.

²¹ Ver Lutero, M., *Werke*, tomo 51, pág. 235. Propia traducción del alemán.

también en sus palacios: David eliminó los típicos vicios de la intriga, la adulación, la arrogancia, la ambición, el orgullo, la tendencia a la bebida y la dependencia de la apariencia externa.

Spinoza recurre a dos de los ejemplos de hombres extraordinarios que cita Lutero para ejemplificar una relación que lo develará en toda su obra, pero sobre todo en el TTP: la dependencia entre el grado de cultura y miseria de un pueblo y el tipo de dominación a que da lugar. Tanto Alejandro el Grande como Augusto representarían dos tipos de monarquías basadas en la incultura y la facilidad con que se manipulaba a los romanos y a los hindúes, respectivamente, revistiendo el engaño con la falsedad de la supuesta herencia divina de sus figuras, que los volvía automáticamente legítimos para gobernar. Más que *Wundermänner*, pretendidos creadores de regímenes morales, estos líderes se habrían valido de la referencia a Dios para sustentar órdenes políticos y sociales que condenaban a sus pueblos a permanecer en la ignorancia y a respetarlos como si fuesen superiores a los demás. El mecanismo de los monarcas de hacerse herederos de las deidades, haciendo de su figura una análoga en el respeto, el ceremonial y la veneración que supuestamente se debe a los dioses, es para Spinoza una de las formas más claras de manipulación política y de la imbrincación perversa entre superstición-concentración del poder político e ignorancia y manipulación de las masas. Al respecto dice el autor holandés en el cap. XVII del TTP:

*"Ved por qué los reyes, que habían usurpado el poder en el interés de su seguridad, se esforzaron en persuadir a los hombres de que estaban hechos a semejanza de los dioses inmortales. Sin duda imaginaban que, considerando sus súbditos, y todos los demás hombres no como semejantes, sino como dioses, se dejarían voluntariamente gobernar por ellos y les abandonarían fácilmente en libertad. Así fue como Augusto persuadió a los romanos de que descendía de Eneas, considerado como hijo de Venus, su plegarias y su culto (Tácito, Anales, lib. I). Alejandro quiso ser saludado hijo de Júpiter, y esto por prudencia y no por orgullo, como lo prueba bastante su respuesta a los reproches de Hermolao: '[...] ¿acaso los indios me considerarán así como un dios! Es el renombre quien suele decidir el éxito de las batallas, y con frecuencia una creencia errónea ha hecho el papel de verdad' (Quinto Curcio, Libro 8, Cap. 8). Aquí Alejandro deja ver claramente los motivos que le inducen a engañar al vulgo".*²²

²² Spinoza, B., TTP, cap. XVII, pág. 252.

La recurrencia a Dios como fuente principal de legitimación política; ya sea como elector y protector de un pueblo elegido, como causa de la autoridad de un monarca o como determinante del destino y del sistema moral de una comunidad aparece en la concepción de Spinoza como una de las formas más repetidas y constantes que asume la manipulación política y la acumulación de poder, en perjuicio de las mayorías. El autor holandés tiene ante sus ojos la experiencia política de su país: las diversas fracciones calvinistas ortodoxas asociadas a la Casa de Orange y atizando a las masas, *"para que luchen por su esclavitud, como si fuese por su salvación"*.²³ El presupuesto necesario para este tipo de imbrincación perniciosa entre la figura del monarca o del líder carismático y la superstición, es la incultura de un pueblo y la recurrencia en sus costumbres y en su experiencia política de la sujeción y el sometimiento. No obstante nuestro autor confía implícitamente en los efectos graduales de una socialización y formación ciudadana, en tanto los buenos ciudadanos se forman como consecuencia de las leyes y no debido a cualidades innatas,²⁴ dedica escasa atención a investigar las posibilidades de una comunidad acostumbrada a la sujeción y a la ignorancia para conseguir escapar de su destino de esclavitud. *El presupuesto sociológico se vuelve también un condicionante para una teoría que se pretende universal.* Siguiendo con el ejemplo de Alejandro, Spinoza nombra a continuación las causas de su fracaso en pretender aparecer como una deidad a ser venerada: *"Pero los macedonios eran bastante ilustrados para ser engañados fácilmente, y no hay hombres, a no ser enteramente salvajes, que se dejen engañar tan groseramente ni súbditos que consientan en convertirse en esclavos y en renunciar a sí mismos. Otros pueblos, sin embargo, se dejaron persuadir de que la majestad de los reyes era cosa sagrada, de que representaba a Dios sobre la tierra; eran enviados por Él y no dependían del sufragio y del asentimiento de los hombres, de que una providencia particular velaba por ellos y de que Dios mismo les protegía"*.²⁵

Moisés, el líder lúcido de la nación

El análisis de Spinoza de la figura del profeta Moisés encarna de manera privilegiada la complejidad a la que se enfrenta su teoría cuan-

²³ Spinoza, B., TTP, prefacio, pág. 6.

²⁴ Spinoza, B., TP V; §2.

²⁵ Spinoza, B., TTP, cap. XVII, pág. 253.

do pretende ser a la vez una crítica *desde la esencia de la religión* de las formas pervertidas de superstición, que destruya los prejuicios, sentimientos de lealtad esclavizante y ceremoniales; a la vez que reconoce, bajo una perspectiva política, la efectividad del sentimiento de ligazón y de legitimación que está anclado en la estructura del discurso religioso, y cuyo sustituto o utilización funcional se hace necesaria dentro de una concepción del poder que es a la vez concentración de fuerzas y unificación imaginaria. Moisés surge en el análisis religioso de Spinoza primero como un profeta, mejor dicho, como el más preeminente de todos ellos, en tanto Dios sólo se le habría revelado a él cara a cara y hablado con él como un amigo, esto es, a través de medios corporales y en su presencia.²⁶ Dado que un profeta es para Spinoza alguien que es capaz, a la vez, de interpretar y adecuar su discurso a los valores y concepciones de un pueblo singular, y que está dotado de una capacidad imaginativa inmoderada, la oportunidad brindada por Dios a Moisés de conversar en su presencia podría interpretarse como un mensaje sólo destinado al pueblo hebreo, producto de la frondosa imaginación de su profeta. Sin embargo, Spinoza evita desacreditar este encuentro divino, para preferir en cambio interpretar a partir de él las singularidades del imaginario de la nación hebrea, que constituirá el punto de partida para imbrincar el discurso nacional con el religioso.

En la concepción de Spinoza Moisés es, en contraposición a Salomón, que habló de Dios a través de la luz natural, incapaz de elaborar una idea racional de Dios. La preeminencia de su figura como profeta no reside, en la opinión de Spinoza, en la profundidad religiosa de su discurso o en su conocimiento privilegiado de Dios. Moisés no iguala a Salomón en la fuerza de su entendimiento, ni es capaz como Ezequiel, Pablo o Jesús de formular principios morales que puedan extenderse a otros que no sean los hijos de Israel. Su capacidad mayor reside, por el contrario —y hacia esa interpretación se dirige el análisis del autor holandés—, en la pericia en articular un discurso a la vez religioso y nacional que permitiese mantener unido a un pueblo que venía de la miseria, la esclavitud y la ignorancia. Su preeminencia como profeta es esencialmente política y está en la capacidad para:

- 1) Producir un discurso adecuado a la imaginación del pueblo hebreo que se sostuviera en el presupuesto de su singularidad y de su elección por parte de Dios. Moisés construye un discurso y ceremonias que son fundamentados en la recreación de la imaginación de la singularidad

de la nación hebrea, en comparación a los otros pueblos. El presupuesto está entonces en que toda nación se afirma en forma contradictoria, estableciendo un límite y un particularismo que suele sustentarse en la pretensión de originalidad y de superioridad frente a las demás; 2) Introducir la religión a la vez que pone el cimiento de las instituciones estatales, haciendo a la primera un apéndice que contribuía al sostenimiento imaginario y la legitimación del segundo, y cuyo efecto inmediato es la unidad de la población. A través de esta fundación simultánea de la estatalidad y la religión en el caso hebreo, se evitaron, en la opinión de Spinoza, las discordias y especulaciones sobre los dogmas, propias del cristianismo; 3) Su ejemplo revela la necesidad de encubrir la arbitrariedad de la sanción de la ley positiva. Moisés inscribe la norma en una narrativa que oculta al sujeto legislador, remitiéndolo a Dios como autoridad externa a la comunidad.²⁷ La ley aparece entonces como producto de una palabra divina, de un sujeto no identificable y externo, convirtiendo al profeta en mero intermediario o “traductor” y eliminando en la población la percepción de estar obedeciendo a un semejante.

A diferencia de casi todos los análisis posteriores de las condiciones de surgimiento y de estabilidad del Estado de los hebreos,²⁸ en la perspectiva de Spinoza Moisés asume el poder en la nación como consecuencia del fracaso de la democracia. Cuando los hebreos partieron de Egipto, no estaban sujetos a ningún derecho positivo, sino sólo a uno natural. Eran libres, entonces, para dictarse nuevas leyes y tomar en posesión las tierras que quisieran para crear un nuevo reino.²⁹ El pueblo hebreo cierra entonces un pacto con Dios, que establece una forma inmediata de sujeción, sin intermediarios humanos. Esta forma de teocracia es reinterpretada por Spinoza como una democracia, en la cual el lazo de sujeción divina es imaginario, el lugar de la soberanía se encuentra vacío y por fuera de la comunidad y la igualdad entre los miembros de la nación es radical, no existiendo entre ellos relaciones políticas de dominio. Así describe Spinoza el proceso de surgimiento del Estado hebreo en el TTP: “Y por esta razón, este gobierno ha podido ser llamado teocrático, no reconociendo los ciudadanos más derecho que el revelado. Por lo demás, todas estas disposiciones existieron más bien en la opinión que en la realidad, porque los hebreos conservaron efectivamente un derecho político independiente. [...]. Puesto que los hebreos no transfirieron sus derechos a persona determinada sino que se cedieron recíprocamente una parte igual, como en una democra-

cia, y se comprometieron unánimemente (como constituyendo una misma boca) a ejecutar todo lo que Dios ordenase (sin designar intermediario alguno), y en virtud de ese pacto resulta que quedaron tan libres como antes y que cada cual tuvo igualmente el derecho de consultar a Dios, de aceptar e interpretar las leyes, y en general, que toda la administración del Estado residió igualmente en manos de todos".³⁰ Esta democracia estaba sin embargo condenada a fracasar, porque los hebreos, de espíritu tosco y corrompido por la mísera esclavitud, no eran "para nada menos capaces que para dictarse un derecho sabio y gobernar en común".³¹ Cuando por primera vez la población en conjunto entra en contacto simultáneamente con Dios, para escuchar lo que Él quería ordenarles, se aterrorizó tanto al oírle hablar, que se pensó cerca del final. Llena de miedo se re-dirigió a Moisés y le pidió que se convierta en traductor y mediador ante Dios. "Por estas disposiciones, evidentemente, —concluye Spinoza— abolieron su primer pacto y abandonaron completamente a Moisés el derecho que tenían de consultar a Dios por sí mismos e interpretar sus órdenes; porque desde entonces no fueron las órdenes de Dios a ellos lo que obedecieron sino sus mandatos a Moisés. ... Así Moisés vino a ser el dispensador y único intérprete de las leyes divinas y, por consiguiente, el juez soberano, no pudiendo a su vez ser por nadie juzgado, representando a Dios entre los hebreos y poseyendo a este título la majestad suprema. A él sólo, en efecto, pertenecía el derecho de consultar a Dios, de transmitir las órdenes al pueblo y exigir su ejecución".³²

La ascensión de Moisés es descripta por el autor holandés desde una mirada ambivalente: por un lado, es el profeta que establece en su persona la ligazón entre nacionalismo y religión, como fundamento de la legitimidad estatal. La forma de dominación que establece Moisés en el pueblo hebreo da cuenta de la necesidad de establecer bases imaginarias al interior de una comunidad en orden a estabilizar las pasiones en torno a objetos comunes de odio, amor, esperanza de bienes y miedo a los castigos. El profeta es descripto entonces como una figura política de relevancia, que supo interpretar las concepciones populares, aprovechar la oportunidad presente y utilizarla en orden a conservar la unidad del pueblo y establecer los fundamentos del Estado. La actitud de Spinoza es ambivalente, sin embargo, porque, por otro lado, Moisés es el resultado de un invariable de su teoría: esto es, la hipótesis de que cuando un pueblo está acostumbrado a la esclavitud y se encuentra en la ignorancia y la miseria, no dará lugar a un

gobierno sostenido en la libertad, sino que perpetuará en otra forma la esclavitud. Su actitud frente a la figura de Moisés es doble: admira fundamentalmente que el profeta tenía la posibilidad, luego de que el pueblo le otorgara todo el poder para ser el mediador entre él y Dios, de crear una forma de autoridad monárquica hereditaria que eliminara de una vez la libertad del pueblo y no lo hace. Moisés elige, por el contrario, fundar una estructura de instituciones y contrabalances de poderes que permite que su lugar de concentración ilimitada de poder quede a su muerte, vacío. Los que rigieron el Estado luego de su reinado fueron, de acuerdo a esa estructura de poder, más administradores que dominadores.³³ Critica sin embargo la forma de máxima exteriorización de la ley positiva que produce su dominación, reglando en absoluto la vida cotidiana del pueblo hebreo e impidiendo cualquier forma autónoma de juicio y decisión sobre las acciones de cada quién más elementales: esto es, cómo asearse, cuándo sembrar, cómo vestirse, etc.³⁴ Critica que la estructura institucional elaborada por el profeta no logró sus objetivos, desmembrándose a su muerte en distintas facciones en lucha por el poder del Estado, situación que culmina en su posterior derrumbe. Critica fundamentalmente la merma de libertad que significó el paso de una situación, en la cual el pueblo tenía una relación imaginaria de sujeción con Dios como único dominador, sin intermediarios ni relaciones de dominación al interior de la comunidad; esto es, una situación de democracia e igualdad, a una situación en que Moisés se transforma en único intérprete, juez y legislador. Esta falta de libertad es para Spinoza incluso mayor a la de una dominación monárquica.³⁵

El análisis de la figura de Moisés, sin embargo, resulta paradójico para la propia teoría del autor holandés. Mientras que el profeta es siempre descripto en ella como alguien que es un buen intérprete de las concepciones y valores del pueblo al que pertenece, pero no lo supera por lo general, ni en inteligencia ni en conocimiento, sino sólo en capacidad imaginativa; el personaje de Moisés aparece como claramente superior al pueblo hebreo en su capacidad de percibir una situación política. Esto es, Moisés no tiene concepciones ni ideas claras acerca de lo que Dios es en verdad, pero sí tiene un mayor entendimiento de la situación política bajo la cual su pueblo se encuentra, los cambios a que está sometido y las posibles soluciones a los problemas presentes. El profeta, no obstante no conoce qué son los atributos de Dios ni puede hablar de él como filósofo, sí puede establecer con su

pueblo una relación que asemeja a la de la paternidad, y que denota mayor lucidez política.³⁶ Spinoza no parece entonces reprocharle del todo la falta de libertad a la que somete al pueblo hebreo luego de su concentración del poder, sino que incluso le corgia cierta comprensión resignada —trágica, diríamos—³⁷ del fenómeno que se estaba produciendo.³⁸ Moisés es conciente de que el pueblo sería incapaz de mantener la libertad originaria luego de la salida de Egipto, cuando cierra un pacto divino siguiendo su consejo. Moisés es, tanto como Spinoza, un observador resignado de un suceso necesario en la historia del pueblo hebreo, y nuestro autor le reconoce el —de antemano condenado al fracaso— intento de evitar crear las condiciones institucionales para que, luego de ese período de sometimiento absoluto a la exterioridad de la ley, la monarquía continuara. Sin embargo, el intento y la lucidez políticas son a medias: Moisés divide institucionalmente el poder, pero no remueve las causas que llevaban a ese pueblo a su esclavitud: ignorancia, máxima exterioridad de la ley, continuidad del sometimiento.³⁹

Sostenemos que a través del análisis de una figura política como la del profeta hebreo, que despierta admiración en la filosofía política del nuevo tiempo por conseguir fundar un Estado, allí donde sólo existía la miseria, la ignorancia y la esclavitud, Spinoza busca desacreditar ese tipo de intervenciones, con pretensiones de creación desde la nada, en la vida política de un pueblo. Mientras que antes pretendía nuestro autor revelar la relación pervertida entre la monarquía y su legitimación teológica, a través del ejemplo de Alejandro el Grande o de Augusto; con la vuelta a Moisés Spinoza busca desacreditar la efectividad de las intervenciones en las que un líder político o religioso supone crear las condiciones para la libertad, perpetuando transitoriamente la esclavitud. Moisés vislumbraba que su pueblo era incapaz de sostener relaciones de igualdad política, y en consecuencia se ve frente a la situación de tener que concentrar el poder, no con el objetivo de retenerlo para siempre, sino tal vez con la esperanza de que luego de su reinado, el pueblo ahora socializado en el cumplimiento a la ley, en la observación de las ceremonias del Estado y en la asimilación de la narrativa religiosa y nacional, como si fuese su segunda naturaleza,⁴⁰ pudiese liberarse de esa relación de sometimiento momentánea y aprendiese de a poco a vivir bajo una institucionalidad que se sostendría en el contrabalance de poderes y la primacía de la administración. Nada de esto sucedió: a su muerte, el mismo pue-

blo se enrieda en luchas de facciones y provoca desórdenes, que culminan con la destrucción del Estado. Tal como en los casos de Holanda o de Inglaterra, Spinoza pretende desacreditar la idea que sostiene que una figura política pueda, sin remover las causas que sostienen la sujeción, preparar las bases de una paz duradera y de una vida pública en libertad, a través de la concentración del poder, aunque más no sea por un período limitado. Si las causas del sometimiento no se remueven, los factores que llevan a que el pueblo acepte una dominación absoluta, volverán a repetirse y esto no depende de la buena o mala intención, o de la cualidad moral de una figura como Moisés o de cualquier otro líder político. Aún cuando el profeta hebreo es el ejemplo para cimentar en la teoría la necesidad de crear una legitimidad imaginaria del poder, ya sea a través de la funcionalización de una religión cuyos dogmas no entren en discordia con la convivencia pacífica de la comunidad, o a través de la inscripción de la ley positiva y de la situación presente del pueblo en una narrativa histórica y nacional que produzca cierta unidad de intereses, esperanzas, miedos, amores y odios; Spinoza quiere demostrar, en un análisis ulterior de la figura del profeta, que esta legitimidad sustentada en el imaginario no elimina ni deja sin efecto a las causas profundas que llevan a que un pueblo se encuentre sometido a una autoridad que lo esclaviza y que si éstas no son removidas, no podrá mantenerse libre más que por corto tiempo, cambiando una forma de esclavitud por otra. Estas causas, en la opinión del autor holandés, siguen operando, más allá de la intención de profetas políticos, como Moisés, que no aspiran a la continuación hereditaria del poder concentrado, sino que sólo creen estar poniendo las bases para un gobierno mejor.⁴¹

El análisis de Moisés: el terreno impredecible de la política

El análisis del “caso Moisés” en la teoría de Spinoza encierra problemas que tensionan el presupuesto con el que el filósofo holandés se dispone desde el primer momento a evaluar su rol histórico-político. Spinoza precisa, siguiendo la línea del republicanismo que pondrá énfasis en la capacidad de las instituciones y el poder de la costumbre más que en las virtudes morales innatas, definir a Moisés como una experiencia de concentración del poder que enajenará indirectamente las posibilidades de ese pueblo hebreo de adquirir, en el ejercicio cotidiano del regir y ser regido alternativamente, la

estabilidad y la libertad políticas. Un pueblo aprende a ser democrático, siéndolo, sin compases de espera, criticaría Spinoza. El análisis nos deja sin embargo un gusto amargo. Porque es ese mismo pueblo el que en su primer acto conjunto, entra en pánico y entrega el ejercicio del gobierno a Moisés. Moisés ve esa incapacidad para autoregirse del pueblo hebreo y parece confiar en que su tiempo como dominador absoluto servirá para crear las bases de un gobierno de administradores que lo trascienda. Esto no sucede, y a pesar de salir victorioso en su análisis, Spinoza no parece animarse a reprochárselo abiertamente. Porque el reproche es un boomerang: Moisés es —en la visión que comparten tanto los autores del Renacimiento como Spinoza— un autócrata y un voluntarista y se demostró incapaz de crear una república. Sin embargo, en su crítica penetran las variables que esquivan los determinismos en la teoría política del holandés y que hacen realista —por molestas— su teoría democrática: esto es, cómo juega la variable *tiempo* en el adquirir la costumbre de regir y ser regido, cómo enfrentar el *miedo* de una población frente a la posibilidad de ejercer el gobierno, qué hacer con la *lucidez* política cuando se leen las líneas de la inestabilidad posible y de la derrota probable de una experiencia política, pero las “urgencias de la acción”, como diría Descartes, dictan que se está ante una situación tan trágica como ineludible. En una situación en la que se actúa previendo tanto el fracaso como percibiendo la necesidad.

Profecía en Spinoza



Marcos Santucho

La Europa de los siglos XVI y XVII estuvo convulsionada por el descubrimiento de nuevos territorios, guerras, persecuciones, revoluciones políticas, revueltas religiosas y campesinas. En ese clima agitado donde se advertía el nacimiento de nuevas instituciones y la caducidad de otras, se propagan por todo el continente distintas creencias sobre la promesa profética del fin de los tiempos. El milenarismo, el mesianismo, la cábala, la reforma protestante, el utopismo, entre otros movimientos, desarrollaron cada una su versión profética, no sin importantes repercusiones políticas.

La proliferación de profetas y Mesías, que poseían numerosos seguidores y amenazaban la autoridad eclesiástica, era tal en el catolicismo, que el propio papa León X los repudió durante el V Concilio de Letrán a principios del siglo XVI.

Sin duda, la ciudad de Ámsterdam no se mantuvo ajena a todo ese clima religioso, apocalíptico y esperanzador a la vez, y fue testigo de los enfrentamientos de gomaristas, arminianos, cuáqueros, colegiantes, anabaptistas, entre otros movimientos que se disputaban las almas de los hombres.

Como sabemos, Baruch de Spinoza estuvo familiarizado con esas disputas, particularmente con las provenientes del judaísmo.

Tal vez su vínculo más cercano sea el que mantuvo con el portugués Menasseh ben Israel. Éste personaje, que fue maestro de latín de Spinoza en la Sinagoga, había escrito una obra mesiánica cuyo título es *Esperanza de Israel*, y que el filósofo conservaba en su biblioteca. El libro planteaba la necesidad de que los judíos se dispersaran por todo el mundo, como requisito previo para que se cumpliera la profecía del fin de los tiempos y el surgimiento de la Nueva Israel.

También por esa misma época llega a la comunidad judía de Ámsterdam la noticia de la profecía de Nathan de Gaza, según la cual

en Esmirna había llegado para todos los que padecieron la diáspora el Mesías, Sabbetai Sebí, quien los conduciría nuevamente hacia Israel donde levantaría la Nueva Jerusalem. Menasseh ben Israel abrazó la novedad y fue un importante seguidor de Sabbetai Sebí.

Contra la lectura propuesta por Richard Popkin sobre la existencia de "otro" Spinoza, distinto del filósofo racionalista, quien habría sido un seguidor oculto del profeta Sabbetai Sebí, investigamos la postura spinoziana respecto a la profecía y su lugar, si lo posee, en la política.

En realidad la noticia sobre la promesa de Esmirna, Sabbetai Sebí, recorrió toda Europa y no dejó de preocupar a judíos y no judíos. Como se puede advertir, Spinoza seguramente conoció esta agitación religiosa y política, aunque no se conserva ningún documento con su opinión particular sobre este asunto.

Hay un episodio que tal vez alumbraría esta cuestión. Hacia la década 1660 Henry Oldenburg, el secretario de la *Royal Society*, mantenía una relación epistolar con Spinoza en donde había adoptado el rol de intermediario de algunos científicos ingleses que debatían con el filósofo. En una carta del 8 de diciembre de 1665 dirigida a Spinoza, Oldenburg luego de abordar diversos temas de índole científico y filosófico, finalmente le plantea una cuestión religiosa y política:

"A propósito de política, debo decirle que aquí circula de boca en boca un rumor de que los israelitas, que fueron dispersados hace más de dos mil años, volverán a su patria. Aquí son pocos los que creen y muchos los que anhelan. Le pido que diga a éste su amigo lo que sepa sobre el asunto y cuál es su opinión respecto de él. Por una parte, no puedo dar crédito a la noticia aunque me han informado sobre este asunto personas fidedignas de Constantinopla, a los que en verdad concierne más esta cuestión. Quisiera saber qué conocen sobre esta materia los judíos de Ámsterdam y cómo los afectó el anuncio de tan importante hecho, el que, de ser verdadero, traería probablemente como consecuencia una crisis mundial".¹

Desafortunadamente la relación epistolar se interrumpió, quedando sin respuesta la preocupación de Oldenburg, y sólo se restablecerá diez años más tarde, en junio de 1675, cuando todavía se debate el Tratado Teológico-Político y sus repercusiones.

Si bien, como dijimos, no tenemos ningún documento donde

¹ Dujovne, León: *Spinoza*, Bs. As., T. I, p. 184

Spinoza exponga su opinión sobre el caso del profeta de Esmirna, Sabbatai Zebi, me inclinaría a pensar que es precisamente allí, en el Tratado Teológico-Político, donde está contenida una respuesta.

Pero si vamos a abordar la cuestión de la profecía, recordemos primero sus rasgos fundamentales en la perspectiva de la tradición judeocristiana, que Marilena Chaui supo resumir en tres puntos. La profecía es:

- Un conocimiento especulativo que alcanza la esencia de Dios.
- Un conocimiento revelado por Dios, sea directamente, sea empleando intermediarios (voces, ángeles, visiones, sueños)
- Un conocimiento esotérico que exige la interpretación de los iniciados y especialistas.²

Además de estos puntos, cabe destacar que, en la tradición, la profecía es valorada como la forma más elevada de conocimiento intelectual, a pesar de constituir un misterio singular tanto por su contenido como por la ignorancia humana acerca de las razones divinas para la elección de los profetas.

Contra toda esa tradición profética parece apuntar el Tratado Teológico-Político, principalmente, como veremos, sus dos primeros capítulos.

Si buscamos una respuesta inmediata a la preocupación de Oldenburg, en el Capítulo I del Tratado Teológico-Político Spinoza escribe:

"¿Pues qué podemos decir sobre cosas que exceden los límites de nuestro entendimiento, fuera de lo que se nos transmite, de palabra o por escrito, a partir de los mismos profetas? Y, como hoy no tenemos, que yo sepa, ningún profeta, no nos queda otro medio que repasar los Sagrados volúmenes, que los profetas nos dejaron. Y con esta reserva: que no afirmemos nada sobre esos temas ni atribuyamos nada a los profetas, que ellos mismos no hayan dictado con claridad".³

Como vemos Spinoza niega, en principio, la existencia de profetas contemporáneos, pero limita, con prudencia, el alcance de su proposición amparándose en el estado actual de su conocimiento y su

² Chaui, Marilena: *Política en Spinoza*, Editorial Gorla, Bs. As., 2004, pp.78-79

³ Spinoza TTP, Cap. I, II

posible ignorancia sobre el asunto. (*que yo sepa hoy no tenemos ningún profeta*). Es decir, según el conocimiento que dispone al redactar el Tratado Teológico-Político, Spinoza no tiene noticias de ningún profeta, a pesar de los rumores a los que alude Oldenburg y de la agitación mesiánica que encabeza su maestro Menasseh ben Israel en la comunidad judía de Amsterdam. Es interesante subrayar aquí la posibilidad que deja abierta y sobre la que volveremos más tarde. Me refiero a aquella posibilidad de que exista un profeta y que Spinoza no tenga noticias de él, o bien dado la variedad de rumores y la multiplicidad de falsos profetas y Mesías que aparecieron en su época, aquél sea confundido como un impostor más. Por lo demás, Spinoza avanza en el Tratado teológico-Político analizando las características del conocimiento profético, comparándolo en parte con el conocimiento natural.

Si bien Spinoza sostiene que en términos generales no hay diferencia entre el conocimiento natural y el conocimiento profético, progresivamente elabora cierto antagonismo entre ambos. Podríamos decir que en todo su análisis subyace una tensión entre los dos tipos de conocimiento dirigida a modificar la jerarquía gnoseológica tradicional, fundamentalmente, a disminuir el privilegio atribuido a la profecía por la tradición y restituir el valor de la ciencia natural. Según Spinoza, si el *vulgo* no estima el conocimiento natural y prefiere la profecía, es porque desprecia los dones naturales, y ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza. Sin embargo, no hay razón para tal desequilibrio. Profecía y conocimiento natural tienen el mismo nivel de certeza, y su causa reside en la naturaleza de la mente humana. Pero la diferencia consiste en: primero, para aceptar la profecía es necesaria la fe y la autoridad del profeta; y segundo, el conocimiento profético puede sobrepasar los límites del conocimiento natural.

Spinoza se centra entonces en las características de la profecía. En principio, ésta no es, como veremos un conocimiento intelectual sino un conocimiento imaginario, la revelación se manifiesta en la imaginación, cuyos rasgos particulares son el ser vaga e inconstante. En el capítulo II del Tratado Teológico-Político, Spinoza trabajará también la figura del profeta enfatizando los aspectos humanos de su naturaleza. El profeta no es un individuo intelectualmente superior, ni está por encima de la naturaleza humana, como lo muestra la tradición. Lo que distingue al profeta del resto de los hombres es la posesión de una imaginación superior, más vigorosa, y, desde luego, el hecho de haber sido elegido por Dios para su revelación, lo que para nosotros consti-

tuye un misterio. El profeta no necesita una inteligencia superior, ni sobrehumana para profetizar; necesita una imaginación más viva.

Por otra parte, si como enseña la tradición los profetas hablaban impulsados por el "espíritu de Dios", hay que aclarar qué significa esta expresión en la profecía. Spinoza hará un análisis filológico del término "espíritu" (*ruagh*) y de la referencia "de Dios" en las distintas acepciones presentes en la Biblia. Tras el análisis llega a la conclusión de que la expresión "espíritu de Dios" significa, en el caso de la profecía, intención de Dios, por lo que queda delimitado un campo que no es otro que el de las *leyes* (las intenciones divinas) que poseen los hebreos.

Pero si para Spinoza la profecía y el conocimiento natural tienen la misma causa, es decir, Dios; y si el análisis filológico de la expresión "espíritu (*ruagh*) de Dios" enseña que se refiere a todo lo que siendo superlativo, no tiene causas conocidas, entonces la profecía es un conocimiento admirado por los hebreos cuya causa es desconocida, y precisamente por parecer un prodigio era referido a Dios. De esta manera, la profecía no es la forma de conocimiento especulativo más elevada, sino que se trata simplemente de un conocimiento imaginario cuya causa es desconocida. Al ser la profecía de carácter imaginario desborda la razón, pero no por ser superior a ella, sino por necesitar recursos que aquella no precisa (parábolas, enigmas, sueños, etc.). Spinoza destaca la necesidad del profeta de pedir una *señal* divina, como el cumplimiento de un hecho futuro, que muestre la verdad de la revelación. La certeza de la profecía depende entonces de la eficacia de esa señal. Esta situación hace a la profecía inferior al conocimiento natural, puesto que el segundo no requiere de ninguna señal e implica por sí mismo certeza.

Con habilidad, Spinoza que había comenzado comparando profecía y conocimiento natural, sugiriendo que el primero podría ser superior al segundo —como enseña la tradición—, concluye precisamente en lo contrario. Su argumentación muestra que la profecía conoce la existencia divina, pero no la esencia divina.

En todo este análisis hay una especie de elogio parcialmente encubierto, pero que Spinoza se encarga de predicar: el conocimiento natural tiene la particularidad, podríamos decir la ventaja, de ser igualmente asequible por todos los hombres que hagan uso de la luz natural de la razón. Está a la mano de todos, no requiere haber sido elegido por Dios. Cualquier hombre puede por sí mismo alcanzar el conocimiento natural, sin dudar de su certeza, ni requerir una *señal* que la confirme.

Por otra parte, hacia el capítulo XIX del Tratado Teológico-Político donde, como indica su título, *se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del Estado*, Spinoza llega a la siguiente conclusión:

“las supremas potestades de nuestros días, al no tener ningún profeta, ni estar obligadas a aceptarlo (pues no están sujetas a las leyes de los hebreos), poseen, sin restricción alguna, este derecho [el derecho sobre las cosas sagradas], aunque no sean célibes”⁴

Hay aquí dos puntos importantes sobre su opinión acerca de la existencia de profetas contemporáneos: primero, digamos con Spinoza, *hoy no hay profeta/s*; y segundo, si lo hubiere, aunque nuestro filósofo desconociera su existencia, tampoco los discursos de aquél podrían condicionar el derecho que tienen las supremas potestades sobre las cosas religiosas, pues, como lo recuerda, éstas no están sometidas a las leyes de los hebreos. Es significativo que Spinoza haya agregado, como lo hizo en el capítulo I, una posibilidad que simplemente ha quedado anulada por la afirmación anterior. Spinoza deja siempre una posibilidad abierta, en virtud de su ignorancia sobre el estado total del asunto. Lo que importa aquí es el significado político de la posible existencia de un profeta y su práctica. En una época, tan embriagada de profetismo y mesianismo, tiende a limitar el contenido político de los discursos proféticos. Para Spinoza los gobiernos no están en situación de obediencia a los mandatos proféticos ni su derecho se encuentra afectado ni restringido de alguna manera.

En definitiva, todo el análisis de la profecía contenido en el Tratado Teológico-político podemos considerarlo una crítica no sólo de la tradición, sino también de los movimientos proféticos de la época. Y si bien en ningún momento nos habla en particular del profeta de Esmirna, Spinoza dejó en claro su opinión sobre el tema: hoy no tenemos ningún profeta, parece indicarle a Oldenburg y a los miembros de la comunidad que lo excomulgó. Sin embargo, esto no impidió que formulara su opinión. La introducción de la hipótesis de la existencia de un profeta contemporáneo (que bien podría ser un impostor, un falso profeta) tiene por finalidad acotar su ámbito de incumbencia y el alcance político de su discurso profético.

⁴ Spinoza, TTP, Cap. XIX, III

Del aburrimiento divino



Axel Cherniavsky

“Sentimos y experimentamos que somos eternos”.¹ Deseamos, no comentar, ni siquiera interpretar, sino *actualizar* la famosa fórmula de Spinoza. Apropiármola. Pensar con conceptos spinozistas, pero con otra gramática. Las mismas fichas, nuevos movimientos. ¿Qué puede haber querido decir Spinoza, al afirmar que podemos sentir y experimentar la eternidad? Mejor: ¿cómo podemos nosotros *hoy* comprender una tal sentencia? ¿Cuándo nosotros nos sentimos eternos?

Creemos que los distintos comentaristas e intérpretes, más allá de las sutilezas de cada posición, oscilan, ante todo, entre dos *actitudes*: el misticismo y la desmitificación. O entre la fidelidad a la definición 8 del *De Deo*² y la literalidad de la proposición 23 del *De Libertate*,³ para decirlo en término bibliográficos. La primera obliga a distinguir la eternidad de un tiempo infinito. Pero la segunda, con la inmortalidad la confunde.



Deleuze será nuestro ejemplo para la primera actitud, el misticismo. ¿Cómo lee la proposición?

“En ese sentido se puede considerar que Spinoza conserva enteramente el contenido positivo de la noción de salvación. La existencia misma es aún concebida como un tipo de prueba”⁴

¹ Spinoza, *Étique*, Parte V, P23, escolio, Paris, Seuil, 1999, p. 517.

² Dice su explicación: “En efecto, una tal existencia se concibe, al igual que la esencia de la cosa, como una verdad eterna, y por esta razón no se puede explicar por la duración o el tiempo, aun si concibiésemos esa duración sin principio ni fin” (Spinoza, *Étique*, Parte V, P23, escolio, Paris, Seuil, 1999, p. 17).

³ “El espíritu humano no puede ser destruido absolutamente al mismo tiempo que el cuerpo; sino que queda algo, que es eterno” (Spinoza, *Étique*, Parte V, P23, escolio, Paris, Seuil, 1999, p. 515).

⁴ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1996, p. 313.

Deleuze sabe muy bien que entre duración y eternidad hay una diferencia de naturaleza.⁵ Evita comprender la eternidad como un antes y un después. ¿Qué es esto de una "salvación" entonces? Cree Deleuze que Spinoza reemplaza el problema de la inmortalidad por el de la eternidad debido a tres motivos. Quien habla de inmortalidad del alma cree en: 1) la simpleza del alma; 2) un antes y un después en la vida del alma en relación a la vida del cuerpo, antes de la encarnación y después de la muerte; 3) la imposibilidad de una experiencia de la inmortalidad más que por revelación. Contra la simpleza del alma, dice Deleuze, Spinoza cree que también el alma se compone de partes extensivas. Contra la imposibilidad de una experiencia de la inmortalidad, el alma no necesita de una revelación: "permanece eternamente aquello que ya es en su esencia (...): parte intensiva, grado de potencia..."⁶ Y contra el segundo punto, Deleuze argumenta que la hipótesis de un antes y después nos impide pensar en términos de coexistencia, coexistencia entre duración y eternidad en el seno del alma, entre partes intensivas y extensivas, entre existencia y esencia. Ahora bien, el argumento de Deleuze contra el segundo punto, no invalida la posibilidad de un antes y un después del alma en relación al cuerpo, de una "permanencia", como él mismo dice en relación al tercer punto. No puede invalidar esa forma del antes y el después, pues son necesarios para la noción de "salvación" y de "prueba". La salvación consiste en una subsistencia de la parte más perfecta del alma, de las ideas adecuadas. La vida es una prueba que determina el acceso al reino de la adecuación.

Macherey será nuestro ejemplo para la segunda actitud. Si hay algo eterno en el alma humana, dice, es en el sentido que es habitada, poseída, por una cierta práctica de la eternidad.⁷ ¿Cuál es esa práctica?

"La potencia de pensar, que se realiza en el hecho de formas ideas adecuadas. Precisamente en la realización de esa tendencia, y por esta práctica de la actividad de comprensión, el alma descubre que comporta algo eterno, e incluso algo necesariamente eterno".⁸

⁵ *Ibid.*, p. 308.

⁶ *Ibid.*, p. 310.

⁷ Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza*, t. V, Paris, PUF, 1994, p. 131.

⁸ *Ibid.*, p. 130.

Para Macherey, la experiencia de la eternidad se reduce a la práctica de la racionalidad. Con la noción de práctica, Macherey quiere evitar una comprensión puramente intelectualista y teórica que considere a la experiencia de manera representativa. Con la noción de racionalidad, Macherey hace equivaler eternidad a necesidad y verdad. Experimentar la eternidad es razonar.

"Este procedimiento es precisamente el que sigue Spinoza en la *Ética*, y es aquel en el que nos embarcamos nosotros mismos cuando emprendemos, con los ojos del alma, el seguir el hilo argumentativo: entonces debemos sentir y experimentar, en la forma de una experiencia concreta, aún si las problemáticas son completamente intelectuales, que somos eternos. Y la eternidad, para nosotros al menos, es eso, y nada más".⁹

Atendamos ya no tanto al contenido, sino a la forma, a los recursos retóricos. Macherey recurre a una experiencia que todos atravesamos, la lectura de la *Ética*. Una experiencia que no solo atravesamos todos, sino que no encierra mayor misterio: una lectura. Una experiencia "concreta". Eso es la eternidad, y "nada más". La forma del discurso es lo que tras la posición, revela la actitud. En el otro extremo, así concluye Deleuze su argumento:

"Tal es la difícil vía de la salvación".¹⁰

La salvación es tan difícil como excepcional; la frase, tan corta como sentenciosa. Su estilo profético oracular recuerda a los aforismos heraclíteos.

Entre la excepción y la universalidad entonces. Entre dificultad y banalidad. Entre el misticismo y la desmitificación.

Contra la actitud misticista, creemos que cualquier forma de vida después de la muerte, sea la pura inmortalidad o una inmortalidad diluida en salvación, es incompatible con el sistema de Spinoza: si algo subsiste no es lo que somos y lo que somos se deshace con la muerte. Creemos que la experiencia de la eternidad debe ser una experiencia *de y en* la vida, una experiencia paradójicamente temporal. Rescatamos de la actitud desmitificadora que esa experiencia no debe ser puramente intelectual o teórica, sino que debe ser afectiva tam-

⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, cit., p. 315.

bién: Spinoza bien dice "sentir", "experimentar", y no saber o conocer. Pero por eso mismo, la reducción de esta experiencia a la lectura de la Ética, más no sea como ejemplo, la reducción al hecho de formar ideas adecuadas, la elisión de lo que formar ideas adecuadas implica, nos resulta bien pobre. Sin llegar a los extremos del misticismo pero desilusionados por la desmitificación, deseamos entonces una actualización de la sentencia spinozista. Debe responder a la siguiente pregunta: *¿Qué afecto corresponde a la experiencia de la eternidad, cuál es el sentimiento que produce la experiencia de la eternidad?*; pues debe atenerse a los siguientes requisitos: la eternidad no es un durar indefinido o infinito sino un no durar (Df 8 del *De Deo*); su experiencia no es meramente intelectual sino además afectiva (escolio a la proposición 23 del *De Libertate*); la experiencia del eternidad debe ser una forma de sentir en vida que el tiempo no pasa (proposición 23 del *de Libertate*).



Los 2 poemas que Borges dedica al insomnio poseen un intenso aire lévinasiano. El insomnio es "el horror de ser y seguir siendo".¹¹ Pero si en ellos Borges escribe:

"Creo esta noche en la terrible inmortalidad".¹²

y

"¿Qué es el insomnio? (...) ¿Qué es la longevidad?"¹³

asociando insomnio a durar mucho o no poder dejar de durar, Lévinas, por su parte, piensa el insomnio en relación, ahora sí, a la eternidad:

"Esta vuelta de la presencia en la ausencia no se da en instantes distintos, como un flujo y un reflujo. El ritmo le falta al hay, como la perspectiva a los puntos hormigueantes de la oscuridad. Haría falta la

¹¹ Borges, "Dos formas del insomnio", *La cifra*, en *Obras completas*, t. III, Barcelona, Emecé, 1996, p. 299.

¹² Borges, "Insomnio", *El otro, el mismo*, en *Obras completas*, t. II, Barcelona, Emecé, 1996, p. 238.

¹³ Borges, "Dos formas del insomnio", cit., p. 299.

posición de un sujeto para que el instante pueda hacer irrupción en el ser, para que se frene este insomnio que es como la eternidad del ser".¹⁴

De todos modos, en un caso como en el otro, no es el insomnio un afecto, sino una circunstancia, a lo sumo, una pista. ¿Qué afecto sucede en el insomnio? ¿Cómo se *siente* el insomnio? Escribe Baudelaire:

"L'ennui, fruit de la morne incuriosité,
Prend les proportions de l'immortalité".¹⁵
("El aburrimiento, fruto de la taciturna incuriosidad,
toma las proporciones de la inmortalidad")

El *aburrimiento*. En su *Introducción a la metafísica*, cuando busca la pregunta por el ser, Heidegger le da una forma más racional:

"La pregunta está allí, en un momento de aburrimiento, cuando estamos tan lejos de la desesperación como de la alegría".¹⁶

El aburrimiento: equidistancia entre la desesperación y la alegría. De traducir literalmente la definición de Heidegger, deberíamos recordar las de Spinoza. La desesperación es un miedo sin dudas, es decir, la espera de una cosa que nos imaginamos que nos afecta de tristeza y que estimamos como segura.¹⁷ La alegría es la felicidad cuando se la comprende en relación al cuerpo y al alma.¹⁸ Pero Heidegger mismo debe de haber procedido metonímicamente, significando en realidad, equidistancia entre la tristeza y la felicidad. *Tal es el aburrimiento: equidistancia entre la tristeza y la felicidad*. Esta noción de equidistancia, esta imposibilidad de variación, este mantenerse en un punto inmóvil, bien nos recuerda a la beatitud spinozista, el amor intelectual de Dios, el afecto que originariamente corresponde a la experiencia de la eternidad. Nuestra actualización de la fórmula spinozista pretenden pensar entonces afectivamente la experiencia de la eternidad como

¹⁴ Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1998, p. 111.

¹⁵ Baudelaire, "Spleen", en *Les fleurs du mal*, Paris, Le livre de Poche, 1972, pp. 64-65.

¹⁶ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 14.

¹⁷ Spinoza, *Étique*, Parte III, P18, escolio 2, Paris, Seuil, 1999, p. 235.

¹⁸ Spinoza, *Étique*, Parte III, P11, escolio, Paris, Seuil, 1999, p. 223.

aburrimiento. ¿Cuándo experimentamos la eternidad? Cuando nos aburrimos. Inversamente, la deducción de los afectos podría aportar los elementos para una comprensión spinozista del aburrimiento. ¿Qué es aburrirse? Experimentar la invariabilidad de la potencia. *El aburrimiento sería el afecto, el sentimiento de la inmovilidad potencial.* Un contra afecto más bien, pues el afecto es justamente variación. Sentimos que somos eternos cuando no sentimos el tiempo, cuando sentimos que el tiempo no pasa, que su pasar mismo se ha anquilosado, que la misma sucesión se ha petrificado. Nos aburrimos cuando nos zambullimos en la eternidad.

El mayor inconveniente de una tal actualización es que la invariabilidad de la potencia, en el sistema spinozista, se alcanza con la beatitud. Y la beatitud, lejos del punto equidistante entre la tristeza y la felicidad, se sitúa en el extremo de la felicidad. La beatitud es una felicidad que por ser extrema e invariable, ya no merece ser llamada felicidad y se rebautiza como beatitud. Según nuestra actualización, la beatitud cumbre de la ética spinozista, iría a parar a un mediocre término medio. No obstante, el inconveniente se disipa cuando distinguimos la noción de invariabilidad y la de equidistancia. En ese caso podemos llevar la eternidad hasta este mediocre término medio, sin con ella arrastrar la beatitud. El precio, claro, es que la distinción entre invariabilidad y equidistancia acarrea una fractura, fractura entre eternidad y beatitud. Diremos entonces, con Spinoza, que *la beatitud es y siempre será una felicidad extrema e invariable.* Y en segundo lugar, que *el aburrimiento es el afecto o contra afecto experimentado por la invariabilidad de la potencia.* Existe un aburrimiento que, como decía Heidegger es equidistancia entre la felicidad y la tristeza. Pero esta definición expresa tan sólo una forma de aburrimiento, un signo exterior de esa forma de aburrimiento: su posición. El aburrimiento, definido como invariabilidad de la potencia, puede desplazarse desde la más honda tristeza hasta la más libre felicidad. De hecho, felicidad y tristeza no son puntos inmóviles, escalones, sino direcciones de la variación. La tristeza es una variación decreciente, la felicidad es una variación creciente.¹⁹ *El aburrimiento es la experiencia de la quietud en cualquier punto del trayecto potencial.* El aburrimiento tendría tantas

¹⁹ *Idem.* "Por felicidad entenderé entonces una pasión por la cual el Espíritu pasa a una perfección más grande. Y, por tristeza, una pasión por la cual pasa a una perfección menor". El subrayado es nuestro.

posiciones como escalones tiene la escalera hacia la libertad. Habría aburrimientos tristes y aburrimientos alegres. La consecuencia es inevitable: la beatitud sería la forma más virtuosa de aburrirse.



La eternidad ya no deberá ser asociada sistemáticamente a la beatitud. Ha perdido su excepcionalidad. Pero después de todo, es lo que buscábamos, encontrar la eternidad entre el misticismo y la desmitificación. Sentir la eternidad es aburrirse: y nada más, como decía Macherey; pero ahora también, y nada menos. "Y nada más": no es asistir a la revelación de la inmortalidad. "Y nada menos": no es la mera práctica de la racionalidad.

Por un camino algo profano, actualizamos la sentencia spinozista. Inversamente, encontramos una manera spinozista de comprender el aburrimiento. Sentir la eternidad es aburrirse. El aburrimiento es la invariabilidad de la potencia. Quizá, la osadía del recorrido se equilibre con la banalidad de la conclusión. Pues esta actualización converge con una repetida crítica de algunos autores contemporáneos a las éticas modernas o antiguas, con una crítica dirigida a esta inmovilidad en la cumbre, *ataraxía*, imperturbabilidad o beatitud. Pensamos en Nietzsche, y en toda su artillería contra la rigidez del sistema y la momificación del concepto; en Bergson, para quien la verdadera felicidad se experimenta en la creación, en la vitalidad, en la temporalidad, en la *durée*, moviente y sucesiva.²⁰ Luego, Lévinas concluye el capítulo 7 de *De l'évasion* así:

"Hay una profunda verdad en el mito de la eternidad que les pesaría a los dioses inmortales".²¹

Y nosotros, tras haber actualizado la eternidad, podemos preguntar: ¿acaso se aburren los dioses? Con menos poesía, finalmente: ¿acaso la filosofía clásica ha pensado una felicidad que por inmóvil, imperturbable, estática, merece más el nombre de calma o tranquilidad, que el de felicidad? ¿Una felicidad aburrida? ¿Una felicidad, en el fondo, un poco infeliz?

²⁰ Bergson, *L'énergie spirituelle*, "La conscience et la vie", Paris, PUF, 2003, p. 23; *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2003, pp. 116, 142.

²¹ Lévinas, *Dé l'évasion*, Paris, Le livre de Poche, p. 123.

La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político



Andrea Pac

El concepto de democracia es, en la filosofía de Spinoza, tan importante como problemático. En efecto, en el inconcluso *Tratado Político*¹ apenas hay unas pocas páginas que dejan abiertas muchas cuestiones referentes a la organización institucional de la soberanía en democracia. Al mismo tiempo, tanto en capítulos anteriores del mismo *Tratado* como en algunos capítulos del *Tratado Teológico-Político*, la caracterización de la misma promete una concepción tan novedosa y significativa como otros aspectos de la filosofía spinoziana. La conjugación de estos dos factores tiene como consecuencia que, cuando se examina el tema en la actualidad, sólo se puedan hacer conjeturas mejor o peor fundadas sobre qué es lo que la democracia significa para nuestro autor. Asimismo, exige ser sumamente prudentes para no proyectar sobre ese concepto las propias significaciones y expectativas, proyección inevitable pero que, de no ser hecha con el esfuerzo de estar alertas ante la operación de interpretación, en lugar de echar luz sobre la política de Spinoza, puede provocar su sobreinterpretación. Es así que una lectura desprevenida de afirmaciones tales como que el estado democrático es "el más natural y el que más se aproxima a la liber-

¹ Las ediciones consultadas de las obras de Spinoza son:

E: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 1994, traducción y notas de Vidal Peña. *Éthique* (edición bilingüe según Vloten y Land) Garnier, Paris, 1953, dos tomos, revisión, traducción y notas de Charles Appuhn.

TP: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez. *Traité politique* (edición bilingüe según *Opera T. III*, Carl Gebhardt), Éditions Réplique, Paris, 1979, traducción y notas de Pierre-François Moreau.

TTP: *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1997, traducción y notas de Atilano Domínguez. *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza Opera T. III, Carl Gebhardt ed., Heidelberg, Carl Winter, 1925. Se indicará primero la página de la edición de Gebhardt y luego la de la traducción española.

tad que la naturaleza concede a cada individuo" (*TTP*, cap. XVI, III-195, 341), o que se trata de una forma de soberanía en la cual las funciones relativas a los asuntos públicos incumben "a un Consejo que está formado por toda la multitud" (*TP*, II, §17, III-276), podría llevar a pensar que Spinoza es algo así como un rousseauiano adelantado o un demócrata del siglo XIX —lo que, evidentemente, no es.

En lo que sigue, pues, intentaré delinear el concepto de democracia y explorar su alcance político-institucional según la trama que los *Tratados* ofrecen. Se verá que no es precisamente lo más "interesante" que Spinoza tiene para decir sobre la democracia; no obstante, la tarea será de valor como trabajo crítico previo para una ulterior mirada sobre el sentido más importante de la democracia spinoziana.

1. La prioridad de la democracia

Un punto de partida valioso para la tarea propuesta es el artículo de Alexandre Matheron, "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes".² En él, Matheron diferencia la democracia como supuesto explicativo de la legitimidad del poder, por un lado, y de la caracterización de la misma como forma particular de la soberanía, por el otro. El interés de Matheron se centra en la función de la democracia en tanto que fundamento teórico de legitimación de *todas las formas* de soberanía.³ Según este análisis, Spinoza no partiría en ninguna de sus obras del supuesto de una "democracia originaria" (como sería la posición de Hobbes en *De Cive*) sino que: a) en el *TTP* sostendría que todas las formas de gobierno se originan de la misma manera que la democracia y, por tal razón, son absolutas como ella (la cual sería una posición semejante más bien a la del *Leviatán*); mientras que b) en el *TP* la posición del *TT-P* se desplazaría hacia el supues-

² *Studia Spinoziana*, 1, 1985, pp. 259-271.

³ Explicado muy brevemente, Matheron sostiene en este texto que tanto Hobbes como Spinoza parten de supuestos semejantes pero arriban a conclusiones diferentes. Las posiciones que se derivan de Grocio y que constituirían un punto de partida para ambos filósofos son: 1) Las demás formas de soberanía se derivan de una democracia originaria y por eso son absolutas; 2) Las demás formas de soberanía no se derivan de la democracia como originaria pero, como se instituyen de la misma manera que ella, son igualmente absolutas; 3) Las demás formas de soberanía se derivan de la democracia pero, por ser derivaciones, no pueden ser absolutas. Según la argumentación de Matheron Hobbes pasa de 1) a 2) en la transición de *De Cive* al *Leviatán*, mientras que Spinoza pasa de 2) a 3), en la transición del *TTP* al *TP*.

to de que las demás formas de soberanía tienen su origen en la democracia pero, justamente por ser derivaciones, no son absolutas como ella. En este último sentido, la democracia tendría una anterioridad histórica, lógica y ontológica con respecto a las demás formas de organización política. En cuanto a las demás formas de gobierno (monarquía y aristocracia), tendrían dos causas que convergen para explicarlas: 1) la potencia de una multitud que desea vivir de común acuerdo y que tiende, en consecuencia, a organizarse en democracia; 2) las causas exteriores que le impiden realizar directamente esta tendencia y la obligan a satisfacerla mediante vías derivadas con el recurso a un mediador o "representante".

Ahora bien, si en determinados fragmentos Spinoza trata de la democracia en tanto que supuesto teórico tal como lo analiza de Matheron, ¿habría motivos para suponer que la descripción que hace de sus atributos en esos mismos pasajes es la descripción de la democracia como forma política de soberanía? O, puesto de otra manera, ¿la fundamentación metafísica de la democracia nos autoriza a sacar conclusiones de sus rasgos político-insitucionales sin hacer ninguna salvedad en la traducción de un nivel al otro?

En el cap. XVI del *TTP*, dice Matheron, la democracia es referida como un ejemplo de institución de una forma política, sin que ello implique ningún privilegio teórico, al menos. Efectivamente, en *TTP* (XVI, III-195, 341) Spinoza dice que no se detiene en los fundamentos de los demás Estados "ya que, para conocer sus derechos, tampoco es necesario que sepamos en dónde tuvieron su origen y en dónde lo tienen con frecuencia; esto lo sabemos ya con creces por cuanto hemos dicho [sobre la democracia]". De aquí, la conclusión de Matheron: la potestad de *cualquier clase de soberanía* es absoluta (lo que en este caso significa irresistible), porque su poder proviene de la transferencia del derecho de los que constituyen el Estado. Esto haría pensar entonces, que unos párrafos antes (*TTP* XVI, III-193, 338) Spinoza pasa *sin advertir al lector* de la transferencia de derecho en general a la democracia en particular, cuando afirma que para formar una "sociedad (*societas*)", la condición es que cada uno transfiera "a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio", y a renglón seguido afirma que "el derecho de dicha sociedad se llama democracia". A juzgar

por la aclaración que él mismo hace más adelante, pues, cualquier otra forma de gobierno puede nacer mediante la misma transferencia. En consecuencia, esta descripción es simplemente la descripción de la constitución de una sociedad civil, sea democrática o no.

A su vez, la definición de la democracia como "la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede" (*TTP* XVI, III-193, 338) seguiría teniendo ese sentido no específico, de sociedad constituida. Sería arriesgado, por el momento, atribuir al "colegialmente" la referencia a alguna institucionalidad que Spinoza no le da aquí sino en *TP*, donde la justificación teórica de la soberanía es otra. Además, las consideraciones que siguen sobre la necesidad de no conservar nada de ese derecho para sí, esto es sobre el carácter absoluto del *imperium*, nuevamente se refieren a cualquier sistema en general. Por último, cabe mencionar que, más adelante, Spinoza mismo anota que: "En cualquier ciudad que el hombre viva, puede ser libre (...) en la medida en que es guiado por la razón". Esto trae otros problemas, dado que o bien la racionalidad parecería ser un desarrollo "privado", independiente de las formas políticas particulares (y, en consecuencia, de la democracia), o bien cualquier forma política puede ser racional en diferentes grados, hasta acercarse a la potencia absoluta.⁴

En síntesis, en este pasaje de *TTP* la democracia es una hipótesis que permite explicar el origen legítimo de cualquier poder y sólo algunas líneas se refieren a ella de manera específica, aunque ambigua. Más aún, en tanto que hipótesis, Matheron recuerda que el mismo Spinoza advierte que se trata de una hipótesis abstracta: el capítulo XVII se abre con la observación de que nunca se verifica como tal en la práctica porque, por un lado, nadie *puede* jamás transferir la totalidad de su potencia y, por el otro, en todas las sociedades, los súbditos conservan *de hecho* una fuerza suficiente como para ser temidos a su vez por su soberano (III-201, 350-351). Nuevamente, esto se verifica para cualquier Estado, de donde se seguiría que, en este sentido, tampoco se diferencia la democracia por permitir que los ciudadanos conserven más derecho que en otras formas de organización... ¿o sí? Hay un detalle, con respecto a esto último, una frase que sí parece referirse específicamente

⁴ Cabe anotar que, en este punto, "absoluto" tiene ya dos sentidos: el sentido de concentrar todo el derecho y, correlativamente, exigir plena obediencia por un lado; por otro lado, el ser racional.

a la democracia y no en cuanto a su función teórica, sino en tanto que forma de gobierno. Esto se constata cuando el texto observa que en ella "nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que *no se le consulte nada en lo sucesivo*, sino que (...) siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural" (*TT-P* XVI, III-195, 341, el subrayado es mío). El "ser consultado" tiene implicaciones muy importantes en el problema que nos convoca; veamos cuáles son.

2. La democracia y la capacidad de ser *sui juris*

2.1. Democracia y derecho natural

El carácter puramente teórico de la hipótesis de la democracia como fundamento de justificación de toda forma de poder político lleva a Spinoza, según Matheron, al problema de definir qué es la transferencia de derechos, y de ahí, al concepto de ser *sui juris* o *alterius juris*. La diferencia entre ambas formas constituye el tema de los §§ 9 y 10 de *TP* II. En general, se coincide en interpretar esta definición no sólo como una concepción jurídica sino metafísica u ontológica del "estar/ser en su propio derecho".⁵ Un hombre cuya potencia está puesta a disposición de otro, ya sea porque lo tiene encadenado o encerrado de alguna manera, ya sea porque la relación afectiva entre ambos implica que uno se someta al otro, se encuentra en una situación de su ser que resulta *alterius juris*, esto es alienada de su derecho o potencia. El poder de domino de un hombre es una derivación de la potencia de otros hombres en parte imaginaria pero con efectos reales; entre los implicados en la relación de dominación se establece, según Matheron, una suerte de relación de oferta y demanda de poder en virtud de la cual el sometido usa su potencia para servir al "poderoso".⁶ Ahora bien, si ser *alterius juris* es poner la propia potencia a disposición de otro, entonces en cualquier sociedad los hombres alienan su potencia a favor de la sociedad misma o, mejor,

⁵ La traducción española de Atilano Domínguez prefiere el término "autonomía", de manera semejante a la francesa de Pierre-François Moreau, que propone "rélever de son propre droit". "Estar en el propio derecho", como hemos puesto aquí, no se debe entender en el sentido de "tener derecho a" sino, apelando a la identidad entre derecho y poder, como un afirmarse en el derecho (por oposición a la alienación del mismo) y "ejercerlo", esto es, ser y actuar por derecho o potencia propia.

⁶ Cf. A. Matheron, "Spinoza et le pouvoir", en *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1986, pp. 103-122.

a favor del *imperium* o poder común. En esta alienación consiste la obediencia. En consecuencia, si se mira con rigor, nunca nadie es absolutamente *sui juris*: por un lado, porque en estado de naturaleza la dinámica afectiva fluctuante atenta permanentemente contra la realización plena de los efectos del *conatus*; la razón no puede decretar que los hombres sean *sui juris* mientras sean *affectibus obnoxii*, advierte TP III §6. Por otro lado, porque en sociedad política la obediencia supone una transferencia —o al menos una autorización, como dice Matheron en el artículo citado— del derecho, una alienación de la potencia. Es por ello que Spinoza mismo afirma en TP III §5 que el súbdito (es decir el individuo visto desde su sujeción al poder común) *non sui, sed civitatis juris esse*.

Pero si esta forma teórica general de alienación del derecho es común a toda sociedad, tiene que haber entonces otro sentido del ser *alterius juris* que diferencie institucionalmente la democracia de otros sistemas de gobierno. Hay que observar, en primer lugar, que la obediencia por sí sola no implica la alienación total; como ya se aclaró más arriba, nunca se aliena *totalmente* el poder individual. En segundo lugar, si se mira el TTP, allí queda claro que la obediencia sólo implica esclavitud de acuerdo al “fin de la acción”: “Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí” (XVI, III-194/195, 340). La *modalidad* de la obediencia —si la utilidad inmediata de la acción es para el agente o no— es, así, una marca de diferenciación, por un lado. Dicho en términos del TP (II §10) esclavo es quien no se guía por su propio criterio, ni se beneficia con su acción, ni se defiende de los daños recibidos del otro. Por otro lado, se puede agregar la *motivación* de la obediencia: el hombre racional sabe que vivir en un Estado es lo mejor y por eso “desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes” (E IV, 73). En este sentido, en su obediencia no está actuando sino desde su propia potencia. De hecho, el § 11 de TP II dice que el hombre racional *omnino sui juris esse*; “relève entièrement de son propre droit”, traduce Moreau; tiene un alma “plenamente autónoma”, traduce Atilano Domínguez, es el que está mejor afirmado en su propio derecho o poder y obra en virtud de él con miras a su utilidad —lo cual no excluye que obedezca las leyes de su ciudad. A este hombre, Spinoza lo denomina *omnino liberum*. En cambio, el ignorante obedece por miedo o por obsecuencia como forma extrema de la esperanza, lo cual implica que no es totalmente *sui juris*, según la definición de TP II §§9,

10. Sin embargo, a pesar de que nos permite matizar la obediencia en general esta diferenciación no define ningún sistema de gobierno en particular.

2.2. Democracia y orden institucional

Si la democracia es el Estado más libre de todos, eso tiene que tener alguna conexión con que en él se es *sui juris*, si no absolutamente, al menos en su máxima expresión posible. Es más, si se caracteriza por ser *omnino absolutum imperium*,⁷ como la presenta en TP XI, ese carácter absoluto debe ser referido a la potencia y la libertad. Tenemos que pensar, en primer lugar, que esto no es así porque los hombres que la integran sean todos racionales: ya sabemos por la *Ética* que un tal Estado es una quimera, dado que si los hombres fueran todos racionales, no constituirían una sociedad política. En tal comunidad no habría ni oferta ni demanda de poder (porque esta dinámica se da por la fluctuación del ánimo), nadie querría dominar al otro y, en consecuencia, no sería necesario regular las relaciones afectivas desde una estructura “externa” a su propia racionalidad. En segundo lugar, el carácter absoluto no se sigue de la cantidad de individuos que puedan formar parte de las asambleas y que, como vimos en el TTP, conservan su “derecho a ser consultados”. De acuerdo a TP II §17, es propio de la democracia que “toda la multitud” componga la Asamblea, órgano principal de gobierno. Sin embargo, en las pocas páginas del capítulo XI de TP que nos han llegado, el tipo de democracia que Spinoza se propone describir excluye de la ciudadanía⁸ a ciertos grupos según la siguiente descripción: por un lado, los que son extranjeros (porque son súbditos de las leyes de otro Estado); por el otro, todos los que *de por sí* no son *sui juris*. Este último grupo comprende a las mujeres y los siervos (que están *in potestate* de varones y señores, respectiva-

⁷ Este es otro problema: cómo se traduce *imperium*. Marilena Chaui sugiere adecuadamente que no necesariamente debe ser traducido por Estado sino como la potencia de la *multitudo* (Cf. Chaui, “La institución del campo político” en *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004). Pero, si estamos definiendo tipos de Estado, en algún momento hay que hacerlo y no es fácil decidir en qué momento cuándo es Estado y cuándo no lo es.

⁸ TP III §1 define ciudadano en un sentido distinto de súbdito: el primero en tanto que el individuo goza del derecho de la sociedad, el segundo en tanto está sujeto a sus leyes. Sin embargo, suele usar indistintamente uno u otro.

mente), los niños y los pupilos (que están *sub potestate* de sus padres y tutores). También se excluye del derecho de acceder a las asambleas y otros cargos, a aquellos que no viven de manera honorable (*honeste vivunt*) sino que "son infames a consecuencia de un crimen o de algún género vergonzoso de vida" (TP XI §13).

¿Qué significa aquí esta condición? Ciertamente, no que la Asamblea se limite a los hombres racionales, porque de ser así la democracia se transformaría en una suerte de consejo de reyes filósofos al estilo platónico. Una posibilidad es que Spinoza esté pensando en alguna forma democrática histórica. En este caso, estos individuos serían *sui juris* en un sentido jurídico: mujeres, niños, siervos, presos, son todos los que el sistema histórico de referencia excluye. De hecho, cuando intenta justificar la exclusión de las mujeres, remite a la experiencia que muestra que en todas partes donde conviven hombres y mujeres son los primeros quienes gobiernan —y lo mismo podría alegarse de los demás grupos. Pero eso implicaría un giro bastante brusco en la utilización de la noción, dado que raramente tiene ese sentido tanto en el TP como en el TTP, si bien leer los parágrafos 9 y 10 del capítulo II en clave jurídica no lleva necesariamente a contradicción: son *alterius juris* los que no pueden moverse por estar encadenados o encerrados (presos o procesados) y los que no viven según su propio juicio sino que están bajo la guarda de maridos, señores, padres o tutores. La razón por la cual de todos modos no es ése el sentido que predomina en los *Tratados* es que, por un lado, sería una circularidad demasiado obvia suponer las exclusiones jurídicas en el capítulo II, donde se trata del derecho natural: si el derecho natural es "anterior" al positivo, no puede apoyarse en éste. Por otro lado, en el capítulo XI, en el parágrafo IV, Spinoza intenta una justificación de por qué las mujeres no son *sui juris* con independencia de lo que de hecho pueda dictar la ley de un Estado. Efectivamente, allí considera la alternativa de que esto sea "por naturaleza o por ley" y descarta la última porque de ser así "ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno" (TP XI § 4). Esto muestra que Spinoza no pretende describir un orden democrático históricamente existente y, por lo demás, que otorga a *sui juris* un sentido más ontológico que positivo. Es así que ser *alterius juris* tiene un sentido afectivo-ontológico: quienes por estar demasiado sometidos a sus pasiones no podrían ordenar los asuntos comunes según la razón, no pueden disfrutar de derechos políticos. Este podría ser el caso de los niños y dementes. Pero, por lo que sabemos del TP,

se refiere específicamente de las mujeres, las cuales de participar en el manejo del poder terminarían por imprimirle un carácter irremediablemente afectivo, gobernado por los celos y la seducción.⁹

Sin embargo, esta descripción de la democracia como sistema participativo tampoco ofrece un argumento suficiente para preferirla por sobre otros regímenes. También en la monarquía y la aristocracia son excluidos de la ciudadanía los "tachados de infamia por algún delito cometido, (...) los mudos, dementes y criados" (TP VI §11; VIII §14).¹⁰ Probablemente, la distancia mayor exista entre la monarquía por un lado y la aristocracia y la democracia, por el otro. Pero entre estas últimas, la diferencia consiste, principalmente, en que los miembros de la Asamblea eligen a sus sucesores en la primera mientras que en la segunda cualquiera nacido de padres ciudadanos puede llegar a serlo también (TP XI §2). Es más: en la aristocracia, la *experiencia* muestra que son los hijos de los patricios los que acceden a los cargos porque cada quien beneficia a sus familiares pero no porque las reglas de la aristocracia prohíban que otro sea elegido (cf. TP VIII §§14, 39). En consecuencia, al menos en lo que hace a la posibilidad de "ser consultado" no habría una gran diferencia entre democracia y aristocracia.

El TTP, por su parte, no contribuye a aclarar este problema —probablemente porque no es el problema que le incumbe. Con respecto a quiénes gobiernan en una democracia, se afirma en este *Tratado* que los "individuos" son consultados al momento de tomar decisiones relativas a la *res publica*, como señalara el TTP XVI (III-195, 341). Ser consultado es, evidentemente, un signo de que no se ha transferido el derecho totalmente, es conservar de cierta forma el derecho a vivir según el propio juicio. Esta idea se repite en el capítulo XX de la misma obra, cuando se dice que, como en la democracia "mandan todos o

⁹ Hay todavía otro sentido de falta de autonomía en estas clases de personas: el económico. Todos ellos dependen de otro para subsistir, lo cual implicaría una incapacidad de tomar decisiones con libertad dado que están supeditados a los intereses de aquellos de quienes dependen económicamente. Esto mismo subraya Matheron al referirse a la exclusión de los siervos de las instituciones políticas: al depender de otros para subsistir por no ser propietarios, aumentarían el poder de sus patrones en la asamblea y así provocarían un desequilibrio que llevaría finalmente a la tiranía, cf. A. Matheron, "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste" (1977), en *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1986, pp.189-200.

¹⁰ Las enumeraciones son equivalentes entre sí, salvo por que TP VIII 14 no incluye a los mudos.

gran parte del pueblo" (TTP XX, III-239, 408), los hombres no creen tener mayores aptitudes que los gobernantes para decidir sobre las cuestiones comunes.

Finalmente, con respecto a lo absoluto del *imperium*, la aristocracia "se aproxima muchísimo a él" (TP VIII §3) aunque "en la práctica", dado que "la multitud resulta temible a los que mandan", se la excluye "de todo consejo y votación" (TP VIII §4). Spinoza no llegó a evaluar en el TP cuál es el rumbo que toman las democracias "en la práctica". Nuestra experiencia podría llevarnos a pensar que sucedería lo mismo que él observa con respecto a la aristocracia —pero eso no puede ser un argumento suficiente para especular lo que el filósofo podría haber dicho al respecto. Lo que sabemos es que, a pesar de que la distancia que la separa de la aristocracia es pequeña, sostiene que la democracia es la forma política en la cual se puede ser más libre.

3. Multitud, libertad, democracia

En términos muy generales, pues, el motivo por el cual la democracia es preferible como forma de gobierno consiste, según el TTP, en que en ella se conserva el derecho de "ser consultado". El examen que, con ayuda del TP, se desarrolla más arriba, muestra que no es del todo definitiva la diferencia entre la aristocracia y la democracia con respecto a quiénes son los consultados —entendiendo por esto los que pueden participar en las asambleas y demás cargos de gobierno. Sin embargo, el derecho a ser consultado remite a otros conceptos importantes en la filosofía spinoziana. Por un lado, está supuesto el ser *sui juris* cuyo sentido no es definido meramente en términos jurídicos sino que conduce al sentido ontológico del ejercicio de la potencia. De esta manera, el derecho del ciudadano supone la libertad de pensar y opinar. Por el otro, a pesar de que la especificación de los grupos sociales que pueden acceder al gobierno en el TP no es demasiado esclarecedora, es innegable que, por lo que sabemos de la democracia, la clave de esta forma política no está en el número o la composición de la clase ciudadana sino en el énfasis en la multitud que potencia su *imperium*.

Sin dudas, el concepto de *multitud* es más rico, mucho más rico, que el concepto de *ciudadano*. Mientras que el derecho de la multitud implica a todos los individuos asociados y puede explicar teóricamente el nacimiento de la sociedad y la constitución del poder, como

observa Matheron, el derecho del ciudadano es excluyente y consiste en participar de la asamblea que decide el curso de la vida de los miembros de la sociedad. La traducción de esa función teórica en términos de instituciones políticas es, pues, decepcionante. Ciertamente, de la multitud como causa inmanente del *imperium*, al círculo burgués de ciudadanos que conforman un consejo, hay una distancia conceptual muy grande. No obstante, esto no significa que el concepto de multitud pierda su fuerza en la interpretación de la política spinoziana. Matheron sostiene que la soberanía es detentada por el soberano pero depende de que la multitud acceda a ponerla a su servicio. Y agrega que, al tratarse en el TP de una transferencia sin pacto, este consentimiento no se hace de una vez y para siempre sino que la sociedad política es "engendrada y reengendrada a cada instante por un consenso que debe ser renovado permanentemente". Esto, por su parte, no tiene sólo un sentido teórico, sino que para que una sociedad *real* se mantenga, tal consentimiento debe ser mantenido en la práctica. Por tanto, así como la metafísica desborda la política en lo que respecta a la distancia entre conceptos como el de multitud y ciudadano, la acción política real de los miembros de la sociedad desborda su organización institucional, ya sea que esta acción responda a la racionalidad de los individuos o a las variaciones de sus afectos. De este modo, la diferenciación de estos niveles de los conceptos políticos spinozianos abre una dimensión que, aunque no pueda traducirse en las formas institucionales de gobierno, es más que relevante para pensar la política en sus textos y, también, en nuestro tiempo.

Contingencia y política en Spinoza

Natalia A. Lerussi

1. La reflexión sobre la contingencia del mundo y de las cosas es un tópico metafísico de relevancia ético-política.

Para Descartes todo lo que ocurre en el universo es necesario una vez producido el decreto de la creación salvo aquello que depende de la acción humana, lo contingente en tanto posible. Por eso, *posible* es lo que depende de nosotros y es objeto de nuestro libre arbitrio.¹ Así, la configuración ontológica del mundo deja un espacio liberado de la necesidad que recae sobre todo los seres, para ser determinado por los hombres según el querer de su libertad de elección.

Según Spinoza, el error del que padece esta concepción heredera de la tradición escolástica,² es que concibe al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio y que "cree 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".³

¹ "... hay que saber que todo es conducido por la Providencia divina, cuyo decreto eterno es de tal modo infalible e inmutable que, *exceptuadas las cosas que este decreto ha querido que dependan de nuestro libre arbitrio*, debemos pensar que, respecto de nosotros, nada acontece que no sea necesario, y como fatal, de modo que no podemos, sin error, desear que ocurra de otra manera", Descartes, R., *Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Bs. As., 1989, p. 166, las itálicas son nuestras. La concepción cartesiana sobre lo posible o contingente pretende contrarrestar la concepción pagana de Fortuna, es decir, la idea de la ocurrencia de un hecho sin razón física suficiente. Pero esta idea misma se le cuele a Descartes al hacer de la fuente de las leyes de la naturaleza el libre arbitrio de Dios.

² Una síntesis de la radicalización de las posiciones que asumen Duns Scoto y Guillermo de Ockham en la cuestión de la contingencia del mundo, se encuentra en: Chauí, Marilena, *Política en Spinoza*, Gorla, Bs. As., 2004, pp. 106-7.

³ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, introducción y notas de Vidal Peña, Ed. Orbis, Bs. As., 1983, III, Prefacio. A partir de ahora, abre-

Una correcta explicación de la naturaleza, de la modalidad con la que actúa y produce nos dará las claves para comprender por qué el *universo de lo posible* en sentido cartesiano es ontológicamente imposible. La consecuencia fundamental de esta conclusión, como lo ha mostrado Marilena Chaui, es la expulsión del campo político del imaginario teológico-político.

Sin embargo, luego de su destronamiento, la contingencia se reincorpora en el sentido de aquello cuya existencia no es necesaria ni imposible y que, por lo tanto, no podemos conocer previamente a su existencia ni tampoco, evitar.

Dado que la existencia de las cosas singulares es contingente, los seres humanos se ven rodeados por objetos cuya naturaleza les impide prever su propio destino. Esta situación, sin embargo, tendrá dos remedios humanamente disponibles. Desde un punto de vista individual, debemos desarrollar un ánimo templado y bien dispuesto para resistir lo que igualmente no podríamos dejar de padecer. Pero es en el campo de lo colectivo donde la contingencia llamada fortuna mejor puede ajustarse a la potencia humana. Podemos entender que el Estado es el conjunto de condiciones que permiten fijar mediante la unión de fuerzas y la institución de leyes consentidas por todos, en la medida de lo posible, el futuro acontecer.

2. Uno de los objetivos centrales del libro I de la *Ética* es el de desmontar los supuestos de la contingencia del mundo en la versión ejemplificada por el cartesianismo:

"El vulgo —sostiene Spinoza refiriéndose también implícita e irónicamente a Descartes— entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho sobre todas las cosas que existen y que son, por ello, comúnmente consideras contingentes. Dicen, en efecto, que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y reducirlo a la nada. Y comparan, además, muy frecuentemente la potencia de Dios con la de los reyes. Pero eso lo hemos refutado en los Corolarios 1 y 2 de la proposición XXXII de la Parte I, y, en la Proposición 16 de la Parte I, hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo".⁴

viaremos el título de esta obra con la designación: *Ética*. Y agrega "por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las reglas y leyes universales de la naturaleza" *Ibid.*

⁴ *Ética* II, P. III, Escolio.

En la proposición XXXII de la Parte I de la *Ética* se sostiene que "la voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria",⁵ de lo cual se sigue que Dios no actúa en virtud de la libertad de su voluntad sino en virtud de su esencia. Más aún, y mediante un tras-tocamiento de los conceptos, Spinoza entiende que *la acción o el ser necesario en virtud de la sola esencia* es lo que propiamente debe llamarse *libertad*; necesario o mejor, *compelido*, por el contrario, será aquello que es o actúa en virtud de una causa *externa*.

Así puestas las cosas, estamos conceptuales constreñidos a concederle a Spinoza que "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 manera*".⁶ Determinación, entonces, que puede ser interna (para el caso de la esencia divina y que se llama, libertad) o externa (para el caso de los modos) pero, en ambos casos, *necesaria*.

Al tachar al libre arbitrio divino como una quimera y por tanto al negar la contingencia del mundo, al mismo tiempo se deja sin sustento la posición que defiende la voluntad humana como facultad de elegir⁷ y, por lo tanto también, se deja sin fundamento al campo de lo humanamente posible. Que *todo esté determinado a existir y obrar de cierta manera* significa que nada puede ser u obrar ni nada podría haber sido u obrado de manera diferente a como es o ha sido desde cualquier punto de vista.⁸

Marilena Chaui ha mostrado los efectos devastadores que sobre la teología tiene esta aparentemente poco alentadora postura sobre la contingencia. La consecuencia fundamental que extrae la autora de la negativa en aceptarla es la erradicación del campo político de la figu-

⁵ *Ética* I, P. XXXII.

⁶ *Ética* I, P. XXIX, las itálicas son nuestras. Véase además las definiciones de *libre* y *necesario*: "Se llama libre aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y es *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera" *Ética* I, Definición VII.

⁷ Esta consecuencia, Spinoza la deja ver en el Apéndice el libro I de la *Ética*. Allí sostiene que los hombres imaginan ser libres, no siéndolo, a causa de la ignorancia de las causas de sus voliciones conscientes. Spinoza demuestra el carácter ficticio de la voluntad humana en *Ética* II, P. XLVIII/ XLIX.

⁸ Hay un segundo argumento esbozado en el Libro I de la *Ética* contra la contingencia de la acción divina del que no nos hemos ocupado aquí. Se trata de la homología entre potencia y potestad de Dios. Véase: *Ética* I, P. XXXV.

ra de la trascendencia y personalidad divina como fuente del poder del príncipe y, en consecuencia, de todo el imaginario teológico-político.⁹

3. Que no haya contingencia, que lo *humanamente posible* sea *imposible* no nos compromete, sin embargo, con una supuesta previsibilidad de las cosas singulares en general ni tampoco, por ende, de las cosas humanas en particular.

Dado que la existencia de los cosas singulares no se sigue de su sola definición sino "del orden de la naturaleza corpórea como un todo"¹⁰ y que "el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica",¹¹ una pretendida previsión de la ocurrencia de una cosa singular supondría el conocimiento de la *totalidad* de la naturaleza y, por lo tanto, no sería accesible a un entendimiento finito como el humano.

Por eso, luego que se ha eliminado toda contingencia, Spinoza la reintroduce en el libro II de la *Ética* en una segunda acepción:

"Pero una cosa se llama *contingente* sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa —digo— nunca puede aparecernos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible".¹²

⁹ "Desmontando el imaginario de la trascendencia y personalidad divinas y de su acción voluntaria contingente, Spinoza libera a la política de la referencia al polo separado y unificador que obtiene de su posición en la exterioridad la omnisciencia y la omnipotencia para el gobierno del mundo. Al hacerlo, libera el campo político de la referencia al *imperium Dei* como 'espejo del príncipe', que permitía a los teólogos, en cuanto juristas, presentar la posición del gobernante como *maiores singulis* y *maiores universis*, o sea, superior a cada súbito y superior al cuerpo político. Eso significa que, a partir de Spinoza, el *campo* político ya no puede contar con imágenes del gobernante que dependían de la referencia especular a la divinidad" Chauí, Marilena, Ob. cit., p. 113.

¹⁰ *Ética* I, P. VIII.

¹¹ *Ética* I, Axioma IV.

¹² *Ética* II, P. XXXIII, Escolio I. Véase además: *Ética* II, P. XXXI, Corolario; Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, [53]. A partir de ahora, abreviaremos el título de esta obra con las siglas TRE.

En consonancia con la definición que da en el libro IV: "Llamo *contingentes* a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia".¹³

La imposibilidad de prever una cosa singular no sólo se sigue de la dificultad para representarnos la cadena entera de causas y efectos infinita que la precede y contiene sino además, de la misma concepción spinoziana de cosa singular. Spinoza entiende por éstas "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 cosa singular".¹⁴

Si qué sea una cosa singular depende de la consideración a posteriori de cierto efecto y no, de un reconocimiento previo de las propiedades de la esencia de aquella cosa singular y si, como se sostiene en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, la ciencia verdadera "procede de la causa a los efectos",¹⁵ el universo de lo singular quedará expulsado de lo científicamente cognoscible. Porque ¿cómo podríamos conocer a priori los efectos de una cosa singular si ésta se *define* por sus consecuencias?

Sin embargo, debemos atender al hecho de que lo contingente es una cosa singular en la medida y en la cual tenemos de ésta un conocimiento inadecuado o por imaginación,¹⁶ lo cual no implica que toda cosa singular sea contingente. Más aún, el conocimiento del tercer género no es sino un conocimiento de las cosas singulares en tanto deducidas de la esencia formal de ciertos atributos.¹⁷ Así, paradójicamente, *conocer* las cosas singulares es conocer, al mismo tiempo, su necesidad o naturaleza *no contingente*.¹⁸

¹³ *Ética* IV, Definición III.

¹⁴ *Ética* II, Definición VII.

¹⁵ TRE [85]. Spinoza sigue aquí la opinión de los clásicos, invirtiendo el esquema cartesiano. Véase: De Angelis, Enrico, *Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", Vol. XVIII, Firenze, 1964.

¹⁶ Véase: *Ética* II, P. XXXI, Corolario.

¹⁷ Véase: *Ética* II, P. XL. Por razones de espacio, no podemos redundar aquí en una clarificación detallada del tercer modo de conocimiento; cabe subrayar simplemente el papel central que tiene el conocimiento de lo singular mediante intuición en la ética spinoziana, sin aquél ésta no sería posible. Véase: *Ética* V a partir de la proposición XXIV.

¹⁸ Véase: *Ética* II, P. XLIV.

¿Deberíamos atribuirle a Spinoza la defensa de dos posiciones contradictorias sobre algo tan fundamental como el conocimiento de lo singular?

La clarificación de un pasaje, dedicado al conocimiento de las cosas singulares, del *TRE* puede ayudarnos a dilucidar este problema. Allí sostiene Spinoza que "las *esencias* de las cosas singulares y cambiantes no hay que derivarlas de la *serie u orden en que existen*, puesto que éste no nos proporciona más que denominaciones extrínsecas, relaciones o, a la sumo, circunstancias, todo lo cual dista mucho de la *esencia íntima de las cosas*. Esta sólo puede ser reclamada a las cosas *fijas y eternas, así como a las leyes* que están inscritas, como en sus verdaderos códigos, en esas cosas y según las cuales se producen y ordenan todas las cosas singulares".¹⁹ Dejando en suspenso qué sean las cosas *fijas y eternas* y sus *leyes* de las que habla aquí Spinoza, no cabe dudas de que de ellas deriva el conocimiento de la *esencia* de lo singular y jamás, de la *serie en que existen*. Por otro lado, inversamente, si de lo que se trata es de conocer no ya la *esencia* de una cosa singular sino (la razón de) su existencia, aquéllas no parecen ser suficientes: "Pero, aunque eso sea verdad, no parece ser pequeña la dificultad que subsiste para que podamos llegar al conocimiento de estas cosas singulares. En efecto, concebirlas todas a la vez es algo que está muy por encima de las fuerzas del entendimiento humano. Y el *orden* [en que existen] para que una cosa sea entendida antes que otra, no hay que derivarlo, como hemos dicho, ni de la *serie en que existen* ni tampoco de las cosas eternas, porque en éstas todo ello es simultáneo por naturaleza".²⁰

Dado que la existencia de una cosa singular no tiene conexión con

¹⁹ *TRE* [101], todas las itálicas son nuestras. Ahora bien, sobre a qué se refiera Spinoza con esta "serie de las cosas fijas y eternas" no se han puesto de acuerdo los intérpretes. Se ha sostenido que se trata de las formas de Bacon (Sigwart); de los atributos y los modos infinitos de Dios (Böhmer, Delbos y Koyré) o de los modos infinitos (Pollock, Gebhardt, y A. Domínguez). Para todo esto, véase: *TRE*, nota al pie del traductor núm. 115. No inclinamos hacia esta última opción debido a ciertas indicaciones tomadas del contexto (de hecho, Spinoza dice a continuación: "De ahí que estas cosas fijas y eternas, aunque son singulares..."). *Ibid.*, las itálicas son nuestras).

²⁰ *TRE* [102], el corchete ha sido añadido por nosotros; la primera y la tercera itálica son de Spinoza; la segunda, es nuestra. Inmediatamente después, Spinoza agrega que para entender el orden de las cosas singulares deben buscarse otros auxilios, y por éstos entiende la buena utilización de los sentidos y la experimentación.

su esencia²¹ o, dicho de otro modo, dado que la existencia no es una verdad eterna sino una duración sólo podemos tener conocimiento verdadero de la esencia de una cosa singular pero nunca de su existencia.²² Podemos saber qué es una cosa singular que esta frente a nosotros pero no, por qué está allí ni por cuánto tiempo estará, podemos conocerla esencialmente pero no podríamos haber sabido que estaría allí ni por qué era imposible que no estuviera.²³

De este modo, aunque en el libro I de la *Ética* —dedicado a la ontología— Spinoza suprime la contingencia de toda dimensión de la naturaleza, en el libro II —dedicado al conocimiento del alma— la introduce con igual vehemencia. Rodeados por cosas contingentes, entonces, los hombres quedan abandonados al conocimiento inadecuado de la existencia de todo aquello que los circunda. Por eso, en el libro IV de la *Ética* Spinoza retoma la cuestión de la contingencia a fin de articularla con la libertad humana.²⁴ La respuesta a la finitud del conocimiento humano y a la fragilidad frente a la naturaleza con la que aquella deja a los hombres, quedará a cargo, por un lado, de cierta actitud del alma frente a lo que excede a nuestra potencia y, por otro, a cargo de una composición política con los otros que disminuya la fortuna de la contingencia.

4. En el capítulo III del *Tratado Teológico Político* Spinoza define la *fortuna* como aquello cuya causa es imprevisible o desconocida;²⁵ traduce, de este modo, a un lenguaje ético-político lo que en el libro II de la *Ética* había denominado contingente.

Aunque la jurisdicción de la fortuna exceda al hombre en virtud de su propia definición (que desconozcamos las causas de los acontecimientos fortuitos bajo el dominio de la fortuna y la existencia de

²¹ Véase: *Ética* I, P. VIII, Escolio 2; *TRE* [100]. Véase demás: Spinoza, B., *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, II, p. 84. A partir de ahora, abreviaremos el título de esta obra con las siglas TP.

²² Véase: *Ética* II, P. XXX/XXXI. Cfr. *Ética* II XLV. Sobre esto véase: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1975, Capítulo XIII: La existencia del modo, 194-207, esp. p. 204.

²³ Véase: *Ética* II, P. XXXVII/XXXVIII, XLIV; *Ética* IV, P. LXII; *Ética* V, P. XLII/XXIX.

²⁴ Véase: *Ética* IV, Definiciones III y IV.

²⁵ Véase: Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Lautaro, Bs. As., 1946, III, pp. 77. A partir de ahora, abreviaremos el título de esta obra con las siglas TTP.

¿Deberíamos atribuirle a Spinoza la defensa de dos posiciones contradictorias sobre algo tan fundamental como el conocimiento de lo singular?

La clarificación de un pasaje, dedicado al conocimiento de las cosas singulares, del *TRE* puede ayudarnos a dilucidar este problema. Allí sostiene Spinoza que "las *esencias* de las cosas singulares y cambiantes no hay que derivarlas de la *serie u orden en que existen*, puesto que éste no nos proporciona más que denominaciones extrínsecas, relaciones o, a la sumo, circunstancias, todo lo cual dista mucho de la *esencia íntima de las cosas*. Esta sólo puede ser reclamada a las cosas *fijas y eternas*, así como a las *leyes* que están inscritas, como en sus verdaderos códigos, en esas cosas y según las cuales se producen y ordenan todas las cosas singulares".¹⁹ Dejando en suspenso qué sean las cosas *fijas y eternas* y sus *leyes* de las que habla aquí Spinoza, no cabe dudas de que de ellas deriva el conocimiento de la *esencia* de lo singular y jamás, de la *serie en que existen*. Por otro lado, inversamente, si de lo que se trata es de conocer no ya la *esencia* de una cosa singular sino (la razón de) su existencia, aquéllas no parecen ser suficientes: "Pero, aunque eso sea verdad, no parece ser pequeña la dificultad que subsiste para que podamos llegar al conocimiento de estas cosas singulares. En efecto, concebirlas todas a la vez es algo que está muy por encima de las fuerzas del entendimiento humano. Y el *orden* [en que existen] para que una cosa sea entendida antes que otra, no hay que derivarlo, como hemos dicho, ni de la *serie en que existen ni tampoco de las cosas eternas, porque en éstas todo ello es simultáneo por naturaleza*".²⁰

Dado que la existencia de una cosa singular no tiene conexión con

¹⁹ *TRE* [101], todas las *itálicas* son nuestras. Ahora bien, sobre a qué se refiera Spinoza con esta "serie de las cosas fijas y eternas" no se han puesto de acuerdo los intérpretes. Se ha sostenido que se trata de las formas de Bacon (Sigwart); de los atributos y los modos infinitos de Dios (Böhmer, Delbos y Koyré) o de los modo infinitos (Pollock, Gebhardt, y A. Domínguez). Para todo esto, véase: *TRE*, nota al pie del traductor núm. 115. No inclinamos hacia esta última opción debido a ciertas indicaciones tomadas del contexto (de hecho, Spinoza dice a continuación: "De ahí que estas cosas fijas y eternas, aunque son singulares..."). *Ibid.*, las *itálicas* son nuestras).

²⁰ *TRE* [102], el corchete ha sido añadido por nosotros; la primera y la tercera *itálica* son de Spinoza; la segunda, es nuestra. Inmediatamente después, Spinoza agrega que para entender el orden de las cosas singulares deben buscarse otros auxilios, y por éstos entiende la buena utilización de los sentidos y la experimentación.

sus *esencia*²¹ o, dicho de otro modo, dado que la existencia no es una verdad eterna sino una duración sólo podemos tener conocimiento verdadero de la *esencia* de una cosa singular pero nunca de su existencia.²² Podemos saber qué es una cosa singular que esta frente a nosotros pero no, por qué está allí ni por cuánto tiempo estará, podemos conocerla esencialmente pero no podríamos haber sabido que estaría allí ni por qué era imposible que no estuviera.²³

De este modo, aunque en el libro I de la *Ética* —dedicado a la ontología— Spinoza suprime la contingencia de toda dimensión de la naturaleza, en el libro II —dedicado al conocimiento del alma— la introduce con igual vehemencia. Rodeados por cosas contingentes, entonces, los hombres quedan abandonados al conocimiento inadecuado de la existencia de todo aquello que los circunda. Por eso, en el libro IV de la *Ética* Spinoza retoma la cuestión de la contingencia a fin de articularla con la libertad humana.²⁴ La respuesta a la finitud del conocimiento humano y a la fragilidad frente a la naturaleza con la que aquella deja a los hombres, quedará a cargo, por un lado, de cierta actitud del alma frente a lo que excede a nuestra potencia y, por otro, a cargo de una composición política con los otros que disminuya la fortuna de la contingencia.

4. En el capítulo III del *Tratado Teológico Político* Spinoza define la *fortuna* como aquello cuya causa es imprevisible o desconocida;²⁵ traduce, de este modo, a un lenguaje ético-político lo que en el libro II de la *Ética* había denominado contingente.

Aunque la jurisdicción de la fortuna exceda al hombre en virtud de su propia definición (que desconozcamos las causas de los acontecimientos fortuitos bajo el dominio de la fortuna y la existencia de

²¹ Véase: *Ética* I, P. VIII, Escolio 2; *TRE* [100]. Véase demás: Spinoza, B., *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, II, p. 84. A partir de ahora, abreviaremos el título de esta obra con las siglas TP.

²² Véase: *Ética* II, P. XXX/ XXXI. Cfr. *Ética* II XLV. Sobre esto véase: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1975, Capítulo XIII: La existencia del modo, 194-207, esp. p. 204.

²³ Véase: *Ética* II, P. XXXVII/ XXXVIII, XLIV; *Ética* IV, P. LXII; *Ética* V, P. XIII/ XXIX.

²⁴ Véase: *Ética* IV, Definiciones III y IV.

²⁵ Véase: Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Lautaro, Bs. As., 1946, III, pp. 77. A partir de ahora, abreviaremos el título de esta obra con las siglas TTP.

las cosas singulares no los hace menos necesarios) no debemos concluir que no hay remedios racionales para disminuir, en la medida de lo posible, los vaivenes inesperados de aquella. Puesto que, en última instancia, desconocemos las causas de la existencia de las cosas exteriores las cuales, por lo demás, superan infinitamente nuestra potencia, debemos renunciar en virtud del conocimiento de este límite al intento de someterlas o dominarlas gracias a una supuesta libertad de nuestra voluntad. Por el contrario, "sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos".²⁶ Pero no son la serenidad y el equilibrio de ánimo las únicas virtudes frente a la fortuna.

En el *TTP* Spinoza sostiene que "los objetos que honestamente podemos desear se reducen a tres: conocer las cosas por sus causas primeras, sujetar nuestras pasiones o adquirir el hábito de la virtud y vivir seguros y sanos".²⁷ Satisfacemos el primer deseo en la medida que conocemos por sus causas las cosas que son susceptibles de ser conocidas de esa manera (las esencias de los modos, por ejemplo); satisfacemos el segundo, en la medida en que logramos sobreponer nuestra esencia activa frente a las pasiones que nacen por causas que nos son externas y logramos templar el ánimo en los casos de infortunios inevitables.²⁸ Pero, ¿cómo podríamos alcanzar, con nuestra sola potencia, la seguridad de la vida? Es el estado político la institución que viene a atender este tercer deseo honesto.

Aunque la seguridad es una alegría que surge de la idea de una

²⁶ *Ética* IV, Apéndice, Capítulo XXXII. Véase además: *Ética* IV, XLVII Escolio. Ya en el libro II de la *Ética* sostiene que la utilidad de esta doctrina está indicada, entre otras cosas "en cuanto enseña cómo demos comportarnos antes los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber: contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos" *Ética* II, P. XLIX, Escolio.

²⁷ *TTP* III, p. 77.

²⁸ En el *TTP* sostiene que los dos primeros deseos honestos pueden satisfacerse individualmente al estar contenidos en la naturaleza humana, es decir, al poder ser ésta la causa eficiente próxima de su satisfacción. Véase: *TTP* III, p. 78.

cosa futura o pretérita de cuya realización *no dudamos*²⁹ y que, por lo tanto, nace de imágenes asociadas de la imaginación y no, de un verdadero conocimiento, por otro lado, también es cierto que, dado que no podríamos tener un conocimiento genuino del orden de cosas existentes futuras o pasadas, sólo podríamos abrazarlas, mediante una *justificada* ausencia de duda.³⁰ Ahora bien, "esta situación es imposible mientras cada cual pueda hacer el bien o el mal a su antojo".³¹ Por eso, la seguridad sólo es posible mediante la institución del Estado. Según Spinoza el *estado de seguridad* y el *Estado* (político) nombran el mismo objeto, ya que no sólo admite que el fin del Estado es la seguridad³² sino además, que la seguridad sólo puede ser alcanzada mediante el Estado.³³

Y si una sociedad es más segura y duradera mientras menos cosas deja libradas a la fortuna³⁴, entonces el objeto (de legislación) propio de la política es lo *contingente*.

Así —sostiene Spinoza en el *TTP*— es preferible y aún indispensable en las cosas que atañe a la vida común entre los hombres, considerar las cosas no como necesarias sino en considerarlas como posibles, esto es, susceptibles de ser previstas, modificadas y conducidas.³⁵ Dejarse en manos de la fortuna, en los casos en que podríamos orientarla, implica un estado de impotencia y servidumbre infundado.³⁶

²⁹ Véase: *Ética* III, P. XVIII, Escolio II.

³⁰ "Los medios de vivir con seguridad y de conservar la salud del cuerpo, están principalmente en la naturaleza externa porque dependen principalmente de la dirección de las causas segundas que ignoramos, de suerte que bajo este respecto el hombre sabio y el ignorante son igualmente felices o desventurados" *TTP* III, p. 78.

³¹ *TTP* XVI, p. 253.

³² Véase: *TTP* XX, p. 317. Spinoza agrega inmediatamente después que el "fin del Estado es verdaderamente la libertad" *Ibid.* Además véase: *TP* I, p. 82; *TP* II, p. 88; *TP* V, p. 118. Para Spinoza no hay oposición entre seguridad y libertad, contrariando así, la opinión de Hobbes. No podemos ocuparnos aquí de la cuestión. Una lectura lúcida sobre el problema histórico-político de la articulación entre seguridad y libertad se encuentra en "*Securitas*: retracción y expansión de la potencia democrática spinosiana", trabajo de Sebastián Torres publicado en este mismo volumen.

³³ Véase *TTP* III, p. 78.

³⁴ Véase *TTP* III, p. 78.

³⁵ Véase: *TTP* IV, p. 89.

³⁶ Véase: *Ética* IV, Prefacio. De este modo, Spinoza se acerca en este punto, tanto a la opinión de Aristóteles como a la de Maquiavelo. Para Aristóteles, la contingencia —el universo de lo posible— se configura como espacio intermedio entre la nece-

En consecuencia, se hace de una parte del dominio ontológicamente necesario de las cosas singulares que todavía no existen y que tampoco conocemos —con el nombre de fortuna— un campo de posibilidades abiertas para la acción y la deliberación.

Pero, ¿en qué sentido son los hombres capaces de incidir sobre la fortuna luego de que se ha eliminado la contingencia de la naturaleza y se la restituye sólo en tanto aquello que no podríamos conocer en sentido estricto y por lo tanto, tampoco, prever ni orientar?

Podemos entender que el Estado, como poder de todos los hombres reunidos,³⁷ es el conjunto de condiciones que permiten fijar la contingencia de la naturaleza mediante la institución de un orden en el cual es posible la orientación de las cosas futuras. El mutuo consentimiento o el acuerdo de todos en la institución de las leyes, la unión de las fuerzas y el consecuente aumento relativo del derecho de cada uno frente a la naturaleza, el gobierno de las pasiones desenfrenadas, la constitución de regímenes que no dependan ni de la arbitrariedad caprichosa ni de la buena fe de sus gobernantes sino de las virtudes

sidad y el azar o la fortuna. Lo contingente trata de lo humanamente realizable, objeto en esa medida, de deliberación ética y política. Véase: Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1112a, 25-30 (también 1139a 5-10; 1140b 10-15/25-30). En la *Ética a Eudemo* Aristóteles presenta un concepto de contingencia en tanto azar; el azar cobra aquí dos sentidos diferentes, por uno lado, se afirma que el azar es el nombre dado por nuestra ignorancia a la causa de las causas, aquello que mueve todas las cosas sin ser movida ella misma, el principio que se funda en sí mismo, es decir, la Fortuna o Dios (1247b 8-28), por otro, llama azar a lo objetivamente indeterminado, a los fallos de la divinidad en la determinación del cosmos (1247b 12-13); en la *Física* (196b-197a 5) también presenta un concepto de contingencia en tanto azar, esta vez, como encuentro de líneas causales independientes. Además véase: Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, esp. pp. 80-81. En los *Discursos a la primera década de Tito Livio* se afirma, a la vez, la inevitabilidad de la fortuna y la posibilidad de los hombres —demostrada por toda la historia— de secundarla, de tejer sus hilos aunque no de romperlos. Véase: Maquiavelo, N., *Discursos de la primera década de Tito Livio*, en *Obras políticas*, Poseidón, Bs. As., 1943, Libro II, Capítulo 29, p. 281. También, en *El Príncipe* se sostiene que la fortuna es juez sólo en la mitad de nuestras acciones o poco más, dejándonos la otra bajo el gobierno de nuestra virtud. Véase: Maquiavelo, N., *El príncipe*, Alba, Madrid, 1996, XXV, 121-122. En el caso de Maquiavelo, el gobierno (parcial) de la fortuna consiste en asumir los diferentes hechos y accidentes imprevisibles como verdaderas posibilidades y consecuentemente, en adelantarse a los presuntos sucesos desfavorables con medidas precavidas y prudentes.

³⁷ Véase: *TTP XVI*, p. 253.

de las instituciones, son arreglos políticos de compensación para los siempre posibles infortunios de la fortuna.³⁸

Porque los hombres son parte de la naturaleza y así, parte también del poder de aquella,³⁹ la coordinación de sus potencias individuales implica un aumento del poder de cada uno para determinar un modo de vida cuya fuerza vaya en detrimento de la potencia de aquellos sucesos imprevisibles —internos y externos al cuerpo político— que le pueda ser contraria.⁴⁰

³⁸ Véase: *TTPV*, p. 168; *TP I*, p. 82; *TP II*, p. 92.; *TP V*, p. 123; *TP VI*, p. 140.

³⁹ Véase: *TTP IV*, p. 89.

⁴⁰ Mas aún, la capacidad de regular la fortuna no sólo define la estabilidad del Estado sino además, el criterio para valorar cuál régimen de gobierno es el más conveniente. La democracia —el régimen de gobierno más conveniente— guarda con la fortuna una relación doble: por un lado, dada su mayor potencia (véase: *TP II*, p. 92) es el régimen más estable y por lo tanto, el que mejor puede limitarla, por otro lado, es el régimen donde gobierna la fortuna. Uno de los rasgos que especifican la democracia —además de ser el gobierno de la multitud— (véase: *TP II*, p. 93) es el tipo de metodología que garantiza la legitimidad del derecho a gobernar. En la democracia esta metodología es el sorteo o fortuna (véase: *TP VIII*, p. 165). La democracia es el régimen que desoculta la falta de fundamento del derecho a gobernar.

Tensão e coesão: relações entre tempo e imaginação no Tratado político

Ericka Itokazu

Desafios da escrita política. Nada parece ser mais indomável para a pena filosófica que a experiência política. Desde a abertura do *Tratado Político*, Espinosa já nos dá índices do desafio que está por enfrentar reafirmando que este é o campo em que a prática mais se distancia da teoria. Muitos o fizeram. Filósofos e teólogos tentaram estabelecer as relações de poder entre os homens. Tentaram e falharam. Descrevem homens que em parte alguma existem, mais próximos da sátira, num discurso linear incapaz de abarcar a complexidade humana, fabulando mais uma quimérica política ou uma utopia, concebendo um tempo em que nenhuma instituição política se faz necessária.

Não há dúvida, afirma-nos Espinosa, de que os políticos tratam, nos seus escritos, da política com mais êxito do que os filósofos. Seriam os políticos os que melhor compreendem a natureza humana? Seriam eles mais sábios ou prudentes? A resposta, contudo, não caminha nesta direção. Muito distante da sabedoria teórica, o político é mais hábil que prudente, e se deles é dito que são ardilosos preparadores de armadilhas, é porque para prepará-las é preciso antecipar-se aos movimentos do outro, reconhecer o momento oportuno, ter domínio do agora, e capturá-lo. Mas como se antecipar ao outro, se, como sabemos pela *Ética* IV,¹ nada mais inconstante e mutável do que o homem sujeito aos afetos? De certo modo, o ardil da prática do político envolve um apropriar-se do tempo fazendo dele sua ferramenta para aplicar o que a experiência lhe ensinou: enquanto houver homens, sempre haverá vícios, ou melhor, paixões, e sendo por ela dominados arrastam-se inexoravelmente uns contra os outros. A

¹E IV, 37, esc.

experiência ensina: o meio para dirigir a multidão é contê-la dentro de certos limites.

Tais asserções na abertura do *Tratado Político* incomodam ao leitor da *Ética*, inspirado pelas definições de liberdade, encontra-se como que obrigado a enfrentar questões relacionadas à servidão, porém, não apenas por este motivo, mas também porque, aparentemente, o texto parece fazer uso impreciso de termos outrora tão bem definidos, e ainda, os momentos em que a razão aparece faz com que nos sintamos diante de uma ilustre desconhecida. Sem contar o preponderante papel da experiência, afinal, não fora ele quem dissera, na carta 10, que "nunca precisamos da experiência, a não ser para aquilo que não podemos concluir da definição da coisa pois a experiência nunca nos ensina a essência da coisa"?²

Como enfrentar os desafios da política sem cair na tentação de, perante tantas desventuras que a história nos mostrou, propor algo novo? Contrariamente às nossas primeiras expectativas, Espinosa afirma: "visando à política, não quis aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas demonstrar de forma segura e indubitável ou deduzir da condição da natureza humana somente aquelas coisas que estão em perfeita concordância com a prática".³

Geralmente esta passagem é analisada como desdobramento da crítica feita a Morus nos parágrafos anteriores. Porém, além da crítica à escrita utópica temos que destacar aqui a reconfiguração do papel da experiência em relação a outra obra espinosana. A experiência no *Tratado Político* certamente não é a mesma que "protestou e patenteou" que males e benefícios atingem indistintamente devotos e ímpios como reivindica o Apêndice do Livro I da *Ética*. Lá encontramos a repudiando todos os prejuízos, geralmente originários da opinião de que os homens são livres, de que os homens agem com vista a um fim, de que considerarem as coisas como meios... Aqui, a experiência não protesta contra os prejuízos, pelo contrário, ela parece apresentá-los todos.

Tais questões a respeito do papel desempenhado pela experiência motivam diversas análises no conjunto da obra

² Na mesma carta, Espinosa prossegue: "o máximo que a experiência pode fazer é determinar a nossa mente a pensar acerca das essências das coisas".

³ TP, I, § 4.

espinosana, geralmente ressaltando a diferença entre os tratados e a *Ética*, como, por exemplo, nos estudos sobre o *Tratado da Emenda do Intelecto* e a problemática introdução da experiência, quase tangenciável nos seus primeiros parágrafos.⁴ Contudo, no *Tratado Político*, Espinosa especifica-nos o diretamente seu papel e não economiza nos verbos: a experiência ensina, mostra, demonstra. A experiência é mestra. Mais ainda, ela traz consigo um arcabouço terminológico próprio que parece permitir a Espinosa, filósofo avesso ao isolamento intelectual, manter diálogo constante com outros pensadores políticos, capaz de fazer emergir desta interlocução uma lógica argumentativa de paulatina apropriação dos termos, alterando-lhes o conteúdo e constituindo, no decorrer dos capítulos, um sagaz percurso de profunda reviravolta conceitual.

Uma nova pergunta, porém, poderia nos advir: como fazer uso da experiência sem cometer uma petição de princípio, isto é, explicar o vivido na experiência tomando a própria experiência como mestra? Evitar tal erro não seria possível, não fosse o exemplo das matemáticas. Não tão restritamente à maneira dos geômetras, tal como encontramos na *Ética*, mas ainda assim encontraremos uso geométrico: uma dedução da condição da natureza humana naquilo que está posto na ordem comum das experiências coletivas. Há algo de semelhante portanto com a *Ética*, porém, há também uma diferença restritiva: "deduzir somente aquelas coisas que estão em perfeita concordância com a prática".⁵

Qual a diferença entre a escrita ética e a escrita política? Em linhas gerais, parece-nos encontrar-se, em primeiro lugar, justamente nisso: não se trata de deduzir a gênese dos afetos, do desejo ou a ação do *conatus*, dedução esta da natureza humana. Espinosa aponta a restrição: é deduzir da condição desta natureza: somos modos finitos e estamos imersos entre tantos outros, somos afetados pela exterioridade que nos ultrapassa de longe a potência: singularidades, sim, mas por isso mesmo, diferenças, que não

⁴ Muito se discutiu sobre esta questão nos encontros do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, tendo como os seus maiores estudiosos Cristiano Novaes Rezende e Moisés Floriano. Os resultados de suas pesquisas, ainda não publicados, podem ser encontrados nas suas dissertações de mestrado.

⁵ TP, I, § 4.

podem sobreviver senão coletivamente. E, ainda mais, de um modo coletivo, como nos antecipou a *Ética II*, que compõe um terceiro gênero de indivíduo singular, o indivíduo composto de indivíduos singulares, constituindo de algum modo um só corpo. Neste caso, o corpo político.

Nele, não estamos nem puramente na servidão, nem estamos na fruição plena da liberdade. Se na *Ética* a construção argumentativa desdobra-se no seio do necessário e encontra-se nas diádes adequação-inadequação, atividade-passividade, servidão-liberdade, aqui, restringindo-nos à compreensão da condição da natureza humana, torna-se impossível isolar qualquer um desses pares, imersos que estamos na passionalidade das relações de alteridade e exterioridade, fulcro do âmbito imaginário por excelência. Sentimos como se o firme solo do necessário começasse a se dissolver com a sorrateira entrada das articulações do possível. De onde extrair deduções que certas e perfeitamente concordes com a prática, se caminhamos num pântano de ilusões?

Não podemos esquecer, contudo, dos ensinamentos da *Ética III* em que Espinosa nos explicita a existência de indefinidos graus entre passividade e atividade que, na experiência confusamente percebida, apresentam-se como uma certa mescla em tons diferenciados, entre as próprias vivências passionais. A questão, portanto, colocar-se-á sim no próprio campo do imaginário, porém procurando-lhe estabelecer estes graus analisados sob nova diáde polarizada, porém não mais como servidão-liberdade, mas sim focalizados no fundamento mesmo da vida passional, isto é, no par tristeza-alegria, no aumento ou na diminuição da potência. Eis onde se encontram os graus a que se pode relacionar às complexas experiências da coletividade humana no corpo político e impor à pena filosófica a tarefa de desatar o nó górdio da experiência política.

Espinosa está persuadido de que a experiência nos mostrou todos os gêneros e formas políticas que se possam conceber e onde os homens vivem em paz. É pelo que nos traz a experiência que se deve perseguir os fios que constituem esse tecido político. Porém, não há que se propor algo novo ou desconhecido, ou ainda, um modelo para uma "forma política servil" ou "livre", mas sim, compreender os meios que fazem o Estado (*imperium*) manter-se na duração, posto que o rompimento da tessitura sócio-política ocorre

sempre sob as piores formas de violência. E é neste movimento do perseverar do Estado que se pode identificar as articulações entre o aumento e diminuição da potência, nos seus diversos níveis, seja de cada cidadão, seja da multidão.

Não é necessário recorrer ao incomensurável repertório de instituições políticas para verificar que Estados se mantiveram na duração constituídos pelas mesmas condicionantes da natureza humana, isto é, as relações entre os homens foram costuradas na exterioridade e alteridade, e a estabilidade do Estado garantia-se a despeito da mutabilidade e instabilidade humanas. Como dominar tamanha complexidade e apreender a constituição e manutenção do Estado nesta dinâmica voraz? A perspectiva sinóptica espinosana é perspicaz: justamente por ser constituída pela exterioridade e alteridade que a condição da natureza humana pode ser caracterizada fundamentalmente como relacional. Trata-se portanto de articular a realidade intra-mental de cada homem, seus afetos e idéias, e conferindo certa realidade ao que há de extra-mental, as relações entre os homens.

Dissemos "certa realidade" primeiramente porque as relações inter-humanas não são coisas (*res*) às quais corresponderiam definições reais, posto que não são essências objetivas no sentido próprio do termo. Estão entre um homem e outro, e certamente não são a causa dos afetos neles provocados, mas como que explicitam a realização de um movimento anímico de certo encontro fortuito. Analogamente, poderíamos dizer que, se não são como as definições da *Ética*, seriam como que seus axiomas, isto é, uma certa regência nos encontros e desencontros humanos. Tais relações diferenciam um aglomerado de homens tomados isoladamente de uma coletividade humana internamente articulada que constitui um determinado corpo político. Ora, se o papel dos axiomas na *Ética* é justamente afirmar exigências gerais que tornam uma coisa concebível, aqui, neste tratado, as relações inter-humanas é que possibilitam pensar e construir um campo para o político, tornando possível desvelar o fio e a trama constituinte dos Estados. Ora, se tais relações são postas na e pela mutabilidade e instabilidade humanas, elas podem evidenciar no Estado uma relação de forças capaz de esclarecer-nos sobre a dinâmica própria ao tecido sócio-político.

É neste sentido que propomos um recorte para a análise do *Tratado Político*, para lê-lo sob este pequeno aspecto: uma relação

(*ratione*), uma razão ou proporção (*ratio*). E o aprendizado das matemáticas, como nos propõe Espinosa, é-nos fundamental. Tomar os afetos, propriedades da natureza humana, como linhas e retas, para depois prosseguir nas articulações dadas pela condição desta natureza, isto é, as relações inter-humanas, e encontrar a dinâmica interna ao corpo político. Vários são os ensinamentos sobre as relações matemáticas: um exemplo simples, e até dentro de um gênero de conhecimento desprivilegiado, é o exercício de conhecer a razão das proporcionais numa relação entre os quatro termos que mantêm uma entre si uma constante. Outro aprendizado, a inversa ou direta proporcional: quanto maior x , maior y ; ou quanto maior x , menor y . Há também a ordem proporcional distributiva entre os componentes de um conjunto. Porém, lembremo-nos há a *ratio*, a proporção ela mesma, como que uma medida ou um coeficiente comum que sustenta as relações entre os termos.

Eis porque escolhi os nomes “tensão” e “coesão” postos no título desta exposição e que, no momento em que os escolhi, pareciam bem servir ao meu propósito nesta comunicação: seria uma forma de pensar as possibilidades do estudo sobre a dinâmica no tecido político. Na sua forma mais primária, ambos os nomes têm sua origem na física, o primeiro pode ser utilizado para compreender um evento derivado da dinâmica dos corpos por meio de estudo da relação de variáveis, como, por exemplo, a teoria vibração das cordas. Marin Mersenne verifica que ação mecânica sobre cordas tensionadas, em que cada extremidade está tracionada no sentido oposto à outra, permite a emissão de sons. O som, segundo Mersenne, é o movimento capaz de ser ouvido e para o qual é possível estabelecer uma relação proporcional entre o comprimento das cordas tensionadas e as escalas tonais. A tração que existe entre os pólos opostos, portanto, faz-se precisamente necessária para que seja possível a realização do movimento, isto é, a emissão das notas musicais. A tensão das cordas é a condição para a vibração das cordas, e estabelece-lhe uma razão: se seu coeficiente é menor, se não existe a tensão, não há som nenhum, por outro lado, se o coeficiente maior, se a tensão é demasiada, a corda se rompe.

Já a coesão, também originária da física, põe-se justamente no contrário: trata da força que une corpos simplíssimos ou compostos garantido-lhes a unidade. Quanto maior a coesão, que também se

estabelece numa relação proporcional, mais forças aproximativas entre elementos distintos na interação de associação íntima. Maior a coesão, mais fortemente se constitui uma unidade física e mais proximamente estamos também de uma unidade lógica.

Ambos, tensão e coesão, apresentam modos de relações que indicam movimentos de direções contrárias, um apontando para a dissociação e outro para a associação, e podem nos auxiliar a ler o *Tratado Político* destacando-lhe duas ordens de movimentos que nos permitam ilustrar as dinâmicas existentes nas relações constitutivas de um corpo político. Há uma medida para cada tipo de relação, um coeficiente, uma proporção. No caso da tensão, se este coeficiente é alto, as cordas rompem-se e a relação se desfaz, e, na coesão, se o coeficiente é alto, a unidade é tal que a associação íntima permite quase identificar uma unidade lógica e estável constituída pela diferença. Em se tratando do campo político, e tomado de empréstimo os termos da física, poderíamos nos perguntar: há coeficientes que indiquem elevada estabilidade (coesão), ou ainda, é possível verificar índices de alta instabilidade que tenderiam para a dissociação política? Como se articulam estas duas ordens?

Podemos, por assim dizer, encontrar mais pistas para compreender por que Espinosa afirma que não proporá nada de novo ou desconhecido. Nas diversas instituições políticas, essas duas ordens se entrecruzam de formas variadas singularizando cada Estado, permitindo ver como se articulam os elementos internos à organização política e ao tecido social, e portanto compreender como se faz necessária elementos de tensão político-social e de coesão política, e destacando relações de movimentos que conduzem o corpo político a uma permanência e estabilidade, que se realizam em maior ou menor grau, mantendo a paz ou a concórdia. Ora, Espinosa não propõe o novo ou o desconhecido não por ser esta uma impossibilidade da escrita ou do fôlego filosófico, mas porque não importa qual forma política ou gênero de constituição civil, as relações e as dinâmicas são as mesmas. O que não o impede de afirmar que quanto maior o grau de coesão das relações políticas, maior o grau de estabilidade da constituição do coletivo, menor o índice das tensões —que ainda assim jamais serão inexistentes posto que sem elas não há tecido social—, e, enfim, mais se permite ao particular cultivar as mentes e fruir da liberdade. Porém, não nos esqueçamos, uma liberdade que põe a necessidade da ação.

Limitemo-nos, todavia, a destacar qual é a ordem da tensão e qual a ordem da coesão no *Tratado Político*. A tensão só é possível existente quando há pelo menos duas extremidades polarizadas que interagem gerando uma relação de forças. Ora, a bipolaridade é justamente uma característica da vida passional. E não parece ser coincidência que uma dupla específica de afetos é reconhecida como prototipicamente política, a saber, o medo e a esperança. Este par serve tão bem para explicar a ordem da tensão que procuramos propor, que Espinosa dirá na *Ética III* que um não pode existir sem estar acompanhado do outro, arrastando os homens em sentidos contrários, e cada vez mais diminuindo sua potência. Porém, se estes afetos não podem existir senão conjuntamente, podemos ir mais além, coexistem simultaneamente no coração de um mesmo homem, gerando em seu âmago uma outra paixão negativa que só aparece nas relações com a alteridade: a flutuação da alma.

Ora, o que é então o medo e a esperança em Espinosa? Paixões diametralmente opostas: uma tristeza (para o *metus*) ou uma alegria (para a *spes*) instáveis nascidas da idéia de uma coisa futura ou passada de cujo resultado duvidamos. Diz-nos Espinosa, *Ética II*, 44, escólio: “a imaginação será, portanto, flutuante, (...) isto é, considerará um e outro não como devendo ser de uma certa maneira, mas como futuros contingentes. Esta flutuação da imaginação será a mesma se as coisas imaginadas que consideramos com uma relação com o tempo passado ou com o presente; e, conseqüentemente, imaginaremos como contingentes as coisas referidas tanto ao presente como ao passado ou ao futuro”. Medo e esperança são portanto paixões daquele que está sob o jugo da fortuna. Assim como a roda que a simboliza, o mesmo movimento que faz algo subir, também fá-lo descer. Porque não sabemos o que virá a acontecer, porque há a dúvida, porque nada mais inconstante ao homem do que o próprio homem, as relações humanas passam pelos afetos do medo e esperança que variam de acordo com os ares do tempo, subordinando-nos profundamente à noção do tempo. Antes de capturar o momento oportuno, somos suas presas.

Diferentemente do tempo voraz vilão que a tudo corrói, o tempo faz mover a roda da fortuna que governa. O que é o tempo? Muitas questões alimentaram a imaginação dos homens que pensaram o tempo. Até mesmo Hans Castorp, indignado, pergunta: “quer me dizer isso? Percebemos o espaço com nossos sentidos, por

meio da vista e do tato. Muito bem! Mas que órgãos possuímos para perceber o tempo?” Se não podemos perceber o escoar do tempo, parece-nos também que não podemos pensá-lo: “o que é o tempo?” Pergunta-se Agostinho, “se ninguém me pergunta, eu sei; se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei”. As inquietações não são reprováveis ou injustificáveis, tal é a natureza do tempo. Muito longe de ser perceptível pelos sentidos, por não ser um algo externo a nós e que nos afeta, também muito se distancia por não ser propriamente uma essência objetiva. Esclarece-nos Espinosa nos *Pensamentos Metafísicos*, IV: o tempo não é uma afecção das coisas.

Ora, se assim o é, não podemos afirmar que o tempo seja uma idéia, verdadeira ou fictícia, porque não se refere a algo existente, ou ainda, uma essência objetiva, porque nada há que se lhe corresponda a título de essência formal. Contudo, Espinosa afirma que o tempo possui um estranho estatuto ontológico, assim como o número e a medida: são entes, o que significa dizer que têm portanto alguma realidade, porém, tempo, número e medida são tais que não existem fora do pensamento. São, nos termos dos *Pensamentos Metafísicos* “entes de razão”, ou ainda, “entes de imaginação” que se nos apresentam como modos de pensar ou imaginar que por comparação determinam aquilo que é indefinido. Utilizamos-nos de movimentos uniformes e constantes na natureza (o nascer do sol, o equinócio, as quatro faces da lua) que por comparação a eventos de duração indefinida nos guiam a determinar, delimitar, os dias, as horas, o tempo da colheita, o momento da oração. Determinar aquilo que nos é indefinido.

Indefinida. Tal é a natureza da duração. Em belíssimo texto, *Os Costumes em comum*, E. P. Thompson relata-nos que no Chile dos seiscentos, os a duração dos terremotos era medida em “credos”, havendo relatos de tremores que perduraram até dois “credos”. Assim como o número e a medida, o tempo mensura a duração, seja segundo cálculo utilizado para definição de calendários, seja pelo aspecto imaginativo em períodos de temor e tremor. Não tendo realidade própria, não sendo uma afecção das coisas, e, tendo algum estatuto ontológico que participa de alguma maneira das articulações do imaginário, Espinosa explicita-nos o seu papel na carta 12: o tempo, o número e a medida são “auxiliares da imaginação”.

Como auxiliar da imaginação, o tempo é uma operação comparativa entre imagens que auxilia na explicação da duração que

pode ser explicada como maior ou menor, passível de ser medida. A indefinida duração pode ser referenciada e delimitada, sendo portanto dividida em partes, num antes e num depois, num passado e num futuro. Dentre a multiplicidade de percepções confusas e simultâneas, estas representações do tempo auxiliam a imaginação, seja organizando as afecções diversas, uma associação entre Pedro e o sol nascente, fazendo esperar ver Pedro pela manhã, e Paulo à tarde. Participa, porém, do engendramento do medo e da esperança, porquanto a dúvida que lhe é inerente refere-se diretamente aos resultados de determinado evento, trazendo na percepção daquilo do que nos é presente a inserção dos futuros contingentes. Bom ou mau agouro, emblemas, sinais. Não há imagem sobre o futuro que não esteja associada à dúvida. O que acontece quando retiramos a dúvida? Diz-nos Espinosa na *Ética III*, ao definir os afetos, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero.

Ora, é justamente a segurança a virtude necessária ao Estado. Na dinâmica das paixões, a instituição do campo político substitui esta relação instável do medo/esperança, a flutuação da alma instaurada no coração de cada homem, que, agindo e reagindo numa forma aleatória, compõe a imagem hobbesiana da guerra de todos contra todos. Há no campo político outra relação: retirada a dúvida sobre os futuros contingentes, criando-se uma ordem comum (imaginária, certamente) instalando-se o temor comum às retaliações impostas pela lei, havendo a obediência, não se tem mais esperança individual, mas uma segurança coletiva. A continuidade da ordem presente assegura a estabilidade do futuro próximo que, por outro lado, porque, estabelecidas as leis e regras da vida comum, todos compartilham o mesmo medo. Ao medo, portanto, não se opõe uma paixão contrária de mesmo aporte (a esperança), mas sim uma paixão contrária mais forte, a segurança. A relação entre estes afetos contrários, coletivizados, constrói uma necessária tensão que permitem a composição do corpo político, conferindo certa estabilidade política, fazendo com que os súditos em obediência à ordem civil vivam em paz, pelas tensões mesmas estabelecidas entre esses afetos numa ordem comum.

O que poderia ser a desagregação de homens arrastando-se de forma instável uns contra os outros sem nenhuma ordem comum pode receber a forma de uma relação estável, ainda que por uma relação de tensão comum, ainda que por afetos polarizados, mas

com certa permanência, como que suscitando, e aqui lembramos a física espinosana, a apreensão de um corpo de terceiro gênero, isto é, pelo Axioma II da *Ética II*, um indivíduo singular formado por vários indivíduos particulares, porque “seus movimentos entre si mantêm uma relação constante”. A tensão medo/segurança parece ser um dos fios que compõem a trama do corpo político, que, por sua vez, poderá ser afetado de diversas maneiras (por outros corpos políticos) desde que as partes que o compõem “conservem uma mesma proporção de movimento e repouso”.

Podemos concluir algo sobre a relação da tensão: estamos no âmbito primário da política, como formação — e aqui destacamos o termo formação, para não utilizar o termo “fundação”, que será posto em outra ordem — originária nas relações imaginativas inerentes a um corpo político em que suas partes internas funcionam entre si como *partes extra partes*, isto é, regidos pela lei da exterioridade e alteridade, condicionadas às relações do medo e segurança comuns mantidas em forma dinâmica, mas proporcional que caracteriza singularmente cada corpo político. Dissemos proporcional porque, mantendo-se uma mesma proporção de movimento e repouso, quanto maior o medo comum, menor a segurança coletiva e vice-versa, numa relação tensionada pelas paixões que devem manter entre si um coeficiente tal que não haja o excessivo medo (ou desespero) ou a excessiva segurança, mantendo a paz, isto é, não permitindo o rompimento do tecido do corpo político.

Porém, diz-nos Espinosa no *Tratado Político V*, 5: “Quando dizemos que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, entendo que vivem uma vida propriamente humana, uma vida que não se define pela circulação do sangue e realização das outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela Razão, verdadeira virtude e a vida da mente.”

Circulação do sangue e outras funções... Espinosa utiliza termos da fisiologia, funções mecânicas mínimo que mantêm a vida do que podemos entender como a dinâmica fisiológica do corpo político enquanto indivíduo singular composto de indivíduos particulares. Neste sentido, o que chamamos de ordem das tensões (exemplificadas pela relação medo/esperança) e que constitui este coeficiente comum a produção da paz não é suficiente para caracterizar uma vida propriamente humana. A ordem das relações

afetivas é insuficiente para a manutenção do tecido sócio-político. Justamente, afirma-nos contundentemente Espinosa, a concórdia não pode ser definida por breves movimentações fisiológicas, ou ainda, a concórdia não pode resultar de uma relação tensional da vida afetiva. Diferentemente da paz, a concórdia parece ser estabelecida numa outra ordem: a coesão.

É esta outra ordem que constrói o solo comum de um corpo político, e por lógica bastante distinta da relação entre os afetos. Apresentamos aqui seus primeiros aspectos, como os encontramos na *Ética* IV: "cada um existe em virtude do supremo direito da natureza (...) é em virtude do supremo direito da Natureza que cada um julga o que lhe é bom ou mal e atende à sua *utilidade* (...). Se cada um vivesse sob os ditames da razão, cada um usufruiria deste direito sem dano algum para outrem."⁶ A condição da natureza humana, posta anteriormente na forma da diferença originária das tensões afetivas entre os homens, aqui, é colocada por um outro aspecto. Espinosa faz deduzir diretamente do direito da Natureza inteira o direito natural de cada indivíduo, articulado pela noção de utilidade que, de certa maneira, instrumenta o julgamento do que é conveniente a cada um na busca do perseverar de si mesmo. Tal construção argumentativa que se repete no *Tratado Político*, II, 4: "o direito natural da Natureza inteira, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde vai a sua capacidade, e, portanto, tudo o que faz o homem fá-lo em virtude de um direito natural soberano, e tem sobre a Natureza tanto direito quanto poder."

Diferentemente da ordem das tensões posta na vida afetiva, a introdução do direito natural não é posta na diferença, pelo contrário, encontra-se naquilo que é comum e próprio à condição da natureza humana que, seguindo-se da potência da natureza inteira, como modos finitos entre outros tantos modos finitos, o direito natural de cada homem tomado particularmente é infinitamente ultrapassado pela exterioridade, de ordem incomensuravelmente superior. Igualmente e para todos, o direito natural não se realiza senão na forma de sua impotência. Contudo, tal impotência não é dissociadora ou desagregadora. Ao direito natural Espinosa utiliza um outro "auxiliar da imaginação", a saber,

⁶ E IV, 37, esc.

a noção de utilidade. Se no que denominamos "ordem da tensão" o tempo articulava a inserção dos futuros contingentes, comovendo ânimos e arquitetando afetos em sentidos contrários, o direito natural somente se realiza se instaurada uma ordem comum, um elemento coligativo promotor da coesão entre os indivíduos cuja constituição de uma potência coletiva é ato fundador do corpo político.

Sim, ainda somos determinados pela condição da natureza humana. O ser modal nos define como limitados pelos outros que em muito nos ultrapassam, porém, esta finitude não está mais posta na diferença e alteridade de partes extra partes, características da vivência passional. Na ordem da coesão a relação não está nas diferenças, mas numa certa semelhança, posta negativamente na incapacidade de realização do direito natural, que, como expressão jurídico-política do conatus-cupiditas, tem na noção de utilidade um auxiliar comum promotor da coesão: nada mais útil ao homem, do que o próprio homem. Espinosa explicita: "se duas pessoas concordam entre si e unem suas forças, terão mais potência conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha, e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direitos terão eles todos".⁷

Se na física seiscentista, a tensão é compreendida pela relação entre as extremidades de uma corda tracionada em sentidos contrários que permitem-na promover sons, produzir este movimento que caracteriza unidade sonora nascida desta relação dinâmica, a coesão é uma determinada força coligativa que, ao se consolidar em alto grau, pode configurar uma unidade lógica, um corpo idêntico e único composto por uma multiplicidade de elementos. No nosso caso, esta força é a potência na natureza inteira da qual se segue em suas partes, se compreendida individualmente, aparece na forma da negação como impossibilidade de realização, põe-se positivamente com a instauração do direito civil. E não é ingenuidade Espinosana não articular noções temporais com as de direito natural ou civil, não há vínculo temporal de sucessão entre o estado de natureza e a instituição civil. Aqui, não há passagem. Há a realização de um em outro, pela mediação de uma potência coletiva,

⁷ TP, II, 13.

num eterno presente continuamente reinstaurado. E porque segue da potência da natureza inteira, a instituição da ordem política, a constituição da unidade lógica na ordem da coesão é fundação (e não mais formação) do corpo político cujo sustentáculo é ontológico e, portanto, a relação entre potências coletivas e individuais não pode mais ser pensada na relação partes extra partes.

Eis porque coube a Espinosa uma crítica ao corpo comum ou coletividade resultante apenas das tensões da vida afetiva e que conquista a paz. Seria como limitar as ações do corpo político às simples funções fisiológicas como a circulação sanguínea. A forma de ação de um corpo político, cujo coeficiente da força de coesão é determinado pela expressão de um *conatus-cupiditas* coletivo que lhe deu fundação, expressa a potência de uma multidão. Neste solo, Espinosa pode afirmar que, instituído o direito civil, constituída a potência coletiva, para além das funções fisiológicas pode se compreender que um corpo político se compõe como se fosse uma só mente.

Se na ordem da tensão os indivíduos eram considerados como súditos, isto é, na medida em que devem obediência às leis civis pelo temor que se lhes impõe, na ordem da coesão, são chamados cidadãos, isto é, homens considerados como gozando de todos os privilégios que a cidade concede em virtude do direito.⁸ Podemos afirmar, finalmente, que nesta ordem coligativa há também uma relação de proporção: quanto maior a potência da multidão, menor é o poder cidadão. Estranhamente, na forma da coesão, a relação é a da inversa proporcional. Não seria aqui um risco para o engendramento do campo político? Espinosa responde prontamente: "Digo expressamente: o direito natural não cessa de existir no estado civil". Ora, o que é significa reiterar a existência do direito natural, que somente nos fora apresentado na sua forma negativa? Vale aqui citar a Marilena Chaui: "O direito natural é medida, guardião e ameaça do direito civil. Medida, porque determina a proporcionalidade nas relações reguladas pelo direito

⁸ José Luis Neves, graduando em Filosofia e também membro do Grupo de Estudos Espinosanos, foi quem nos apresentou esta questão, bem como um brilhante seminário sobre o *Tratado Político*. Esperamos que deste seminário saia do forno um artigo a ser publicado nos Cadernos Espinosanos. Enquanto isso não ocorre, vale aqui a menção à sua preciosa pesquisa.

civil. Guardião, porque impede o desejo dos governantes de se identificarem como poder, desde que a potência coletiva seja mais forte do que a deles e a limite. Ameaça, porque ninguém se despoja do direito de governar e não ser governado".⁹

Ainda há desdobramentos a serem pesquisados no decorrer do *Tratado Político*, porém, esta breve exposição visa apenas ressaltar o aparato argumentativo espinosano que, independentemente da obra inconclusa, ousa saber sobre a experiência política, preservando-lhe o que é próprio ao seu objeto: uma veloz dinâmica interna e que, nem por isso, faz o autor desistir de compreendê-la total e racionalmente. Sem emoldurar em quadro estático, as relações são preservadas e compreendidas em seu duplo movimento simultâneo, agregador e desagregador, tensionado e coeso. É o corpo político como uma unidade lógica, sem menosprezar sua complexidade e seus movimentos internos. Estes são instrumentos mentais que poderiam servir para perseguir, na singularidade de cada constituição política, uma *bilis* ou *fleuma*, uma circulação sanguínea e uma *vis* própria, conforme cada ordem, tensão e coesão, articulando-se e reforçando-se uma em relação à outra, no seu elemento individual ou coletivo, na constituição da singularidade de um povo que trilha caminhos para si, seja para fugir a ordem do tempo, seja para perseverar-se e manter na duração. Espinosa dá-nos exemplos para que sigamos nesta análise, monarquias, aristocracias, e, sem completar seu intento, democracias. Mas não sendo o intento da apresentação para este encontro, deixemo-lo como propositada justificativa para novo encontro, em outra ocasião.

⁹ Chaui, Marilena - *Política em Espinosa*, Cia das Letras, 2003, p. 173.



Varia

Cuerpo e identidad*



Diana Cohen

Una de las problemáticas más debatidas y menos resueltas de la Modernidad temprana fue la de la identidad personal, junto con la cual se deslizó la cuestión de la conciencia, yo, sujeto o persona, y la de la interacción entre esa conciencia, yo, sujeto o persona con el cuerpo. En ese marco conceptual, Spinoza inauguraría un punto de inflexión, restituyéndole al yo la carnalidad y la biografía que caracterizarían más tarde a los abordajes fundados en la narrativa personal. En particular, la propuesta de Paul Ricoeur, fundada en una concepción del hombre como aquel ser que se va haciendo en su propio devenir, de un ser histórico que se nutre de su pasado y se proyecta hacia el futuro, dimensiones todas ellas, en mi parecer, ya profundizadas en el marco ontometafísico y ético de Spinoza.

Las huellas del cuerpo

¿Cuáles son las bases físicas en las que se asienta la propuesta spinoziana? La descripción de la imaginación expuesta por Spinoza en la *Ética* (en adelante E), toma como punto de partida una premisa común a la física plenista de su época, según la cual el cuerpo humano padece afecciones causadas por los cuerpos exteriores (E2P13Post.3). La teoría de cómo se producen estas afecciones del cuerpo se funda en un principio de corte mecanicista: cuando los cuerpos exteriores ejercen su acción sobre las superficies sensorio-perceptivas del cuerpo humano, causan en éste determinadas afecciones de índole extensional. Asociando dicho principio a un modelo fisiológico, Spinoza declara que toda vez que una impresión dejada por un cuer-

* Una versión más extensa de este trabajo será publicada en España por el Seminario Spinoza, con el título "*La identidad personal: del cuerpo propio a la ética*".

po externo, afecta las "partes fluidas" del cuerpo, causa una desviación en el plano de sus "partes blandas", de modo tal que las partes fluidas, por su movimiento espontáneo, se reflejan en un ángulo igual de reflexión, produciendo una afección derivada que resulta ser una especie de "eco" fisiológico de la afección originaria (E2P17C).

Adviértase que, en la medida en que es producida por cierto efecto de rebote, dicha afección es una huella corporal y, en calidad de tal, diferente del trazo material originario (*vestigium*). Pese a su índole extensional y a riesgo de aparecer como equívoca —pues solemos asociar dicho concepto con cierta entidad mental—, esta clase de afección derivada del cuerpo humano es denominada por Spinoza "imagen" (E2P16). Y correlativo con esta noción de imagen, el imaginar es el modo reflejo en que se sienten los vestigios dejados por el movimiento de los espíritus animales en el cerebro, suscitado en los sentidos por los cuerpos externos. En sentido lato, la imagen es el punto de encuentro, la intersección corpórea de toda cosa singular con el cuerpo que me constituye. Pero además, se ha de observar que en este intercambio con otros cuerpos, no es mi cuerpo meramente como un todo el que se pone en juego, de manera tal que "las ideas de las afecciones del cuerpo humano... deben implicar, no sólo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes, ya que las afecciones son modos (por Post.3) por los que son afectadas las partes del cuerpo humano y, por tanto, todo el cuerpo" (E2P28Dem).

Hasta el momento, parecería que la teoría que explica la mecánica inherente a este cuerpo organizado que es el humano, articulando, en particular, el proceso de formación de imágenes, se limitara a describir el intercambio del cuerpo propio con otros cuerpos. Y que basada en esta suerte de "eco fisiológico", la imaginación se redujera a un mecanismo proyectivo de formación de imágenes de índole extensional. Sin embargo, dado que todo cuanto sucede en el cuerpo humano debe percibirlo asimismo el alma (E2P12), cada una de las imágenes corpóreas selladas en un cuerpo humano determinado, poseen su correlato, en el plano mental, en sendos modos del pensar. En efecto, la imaginación asocia sus representaciones de manera tal que la presencia de una conduce a la presencia de otra. Con dicho operar, el alma va descomponiendo y recomponiendo las representaciones, formando nuevas combinaciones. Y puesto que estas representaciones se reproducen idénticamente en una red de asociaciones mentales, con ellas el alma inaugura el vastísimo y complejo campo de la imaginación.

Spinoza construye así, mediante un mecanismo de equivalencia entre el ángulo de incidencia y el ángulo de reflexión, una teoría de la reflexión o de la formación de imágenes en el que la afección de un cuerpo por otro provoca la formación de una imagen —que es todo lo que percibimos del objeto exterior afectante—. Pero adviértase que, tal como se anticipó, no se trata sino de un mecanismo que produce afecciones por cierto efecto de rebote, las que resultan ser huellas corporales diferidas en relación con la afección original. A su juicio, el cuerpo propio, en constante intercambio con otros cuerpos, padece la acción de los cuerpos y es capaz de retener en sus imágenes sus impresiones. Pero no sólo eso. Spinoza declara, además, que idénticamente a como se conservan en el cuerpo las huellas físicas (E3P14), se conservan en el alma las asociaciones entre representaciones de cosas que se han formado en ocasión de encuentros pasados del cuerpo con los cuerpos exteriores: selladas en la constitución del cuerpo por aquellos objetos exteriores por los cuales alguna vez fue afectado, el alma puede una y otra vez reactivar dichas huellas.

Esta ausencia de caducidad da lugar a que el mecanismo proyectivo opere en la formación de toda clase de representaciones, tanto de la percepción, como de la memoria con sus recuerdos, fantasías, afectos, y hasta de ciertos fenómenos patológicos como son las obsesiones y las alucinaciones. Esta riqueza representacional nos revela que mientras el simple trazo material se hallaría condenado a la instantaneidad, lejos de ello, las huellas corporales pueden ser reactivadas cuantas veces las partes fluidas del cuerpo humano colisionan contra los mismos planos, de manera tal que dicho cuerpo puede continuar siendo afectado aún en ausencia del cuerpo afectante.

La multiplicidad y diversidad de representaciones se debe a que la imaginación es una potencia constituyente de las diferentes dimensiones de la temporalidad. En lo concerniente al pasado, Spinoza alude a un mecanismo de proyección retrospectivo al afirmar que

Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana contemplará ese cuerpo exterior como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo (E2P17).

Esta capacidad de conservación de las afecciones es aquello que Spinoza denomina "memoria", definida por el filósofo como "cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de cosas que están

fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano" (E2P18S). Y respecto del futuro, en el escolio sugiere un mecanismo asociativo secuencial que opera prospectivamente, esto es, hacia delante.

Al fin de cuentas, es el yo en su integridad el comprometido para siempre en su encuentro con las cosas del mundo. Es así como el cuerpo, y con él, el alma, al preservar los trazos de las afecciones en esas huellas indelebles, irán recogiendo la historia de sus encuentros con los otros, de sus pasiones y de sus variaciones afectivas. Esas marcas del cuerpo y del alma que signan a cada individuo en su absoluta particularidad ¿acaso no nos permitirán recuperar la identidad singular de cada sujeto, de un yo constituido en sus encuentros con los otros?

La identidad como ipseidad

Por empezar, pese al célebre rechazo spinoziano de cualquier intento de considerar al hombre como un imperio dentro de otro imperio (E3Prólogo), su caracterización de la imaginación y de la memoria a ella asociada no es sino la descripción del operar del cuerpo humano en su singularidad.

Se trata, en principio, de esclarecer el equívoco entre la identidad en su sentido de mismidad y la identidad en su sentido de *ipseidad*, equivocidad que se encuentra en el núcleo de las reflexiones en torno de la identidad narrativa. Adviértase, por lo pronto, que la identidad concebida como mismidad se aplica a lo cósmico en general, esto es, a aquello que permanece como una unidad sustancial en el tiempo: en virtud de esta clase de identidad, podemos decir de un roble que es el mismo roble bajo el que descansamos una tarde, quince años atrás, más allá de su crecimiento y de su ahora frondoso follaje. En cambio, la identidad concebida como *ipseidad* no implica un núcleo ahistórico de la identidad, pues preserva la irreductibilidad de la dimensión personal fundada en la historia del cuerpo y en su correlato anímico. Forjada a partir del juego de la imaginación y de la memoria a ella asociada, la identidad-ipseidad ella es la resultante de la concatenación de ideas de la imaginación, facultad que prosigue el orden de las afecciones padecidas por el cuerpo humano.

Constituido en su peculiaridad en sus encuentros con las cosas, el cuerpo revela en sus huellas la historia del encuentro con los otros que no es otra que su propia historia. Las ideas sensibles —tanto las

percepciones como las imágenes y los recuerdos— no provienen del puro pensar, sino de los movimientos fortuitos del cuerpo, padecidos sin llegar a comprender el mecanismo por el que son producidos. Por ser un orden extraño al orden del entendimiento, y relativo a la constitución del cuerpo propio, es un conocer confuso, fragmentario y liberado de una secuencia racional. Este deficiente alcance epistémico implica que, tal como Spinoza se ocupa de aclarar, lejos de poder asignársele cierta función explicativa, la imaginación en el plano extensional implica meramente la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano sin alcanzar a dar cuenta de las mismas. Y en su calidad de ideas del alma que corresponden a las imágenes extensionales, éstas no nos indican el verdadero ser de las cosas, de los otros cuerpos, sino las condiciones en las cuales el cuerpo propio ha estado una vez en relación con esas cosas, con esos cuerpos.

Es notorio entonces que, en el polo de la subjetividad, la imaginación y la memoria operan en las dimensiones de la temporalidad, reproduciendo una y otra vez la misma asociación inscripta cierta vez en el cuerpo. Y en el polo de la objetividad, la cosa, permanece, en su condición de afectante, modificando el cuerpo propio sin abandonar su estatuto de aquello que lo trasciende. Spinoza llega a declarar que "las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores" (E2P16C2). La cosa ni siquiera puede ser relegada al olvido, pues en rigor de verdad, nunca fue conocida en su verdadera naturaleza. El mundo perceptivo, al fin de cuentas, se nos da necesariamente mediado, y aunque las imágenes retienen algo del cuerpo afectante, ellas son cribadas por el cuerpo propio. Nuestro acceso al mundo es un acto indisociable de y limitado por nuestra corporalidad.

Pero además, en este operar de la imaginación asociada a la memoria, el alma parece seguir pasivamente al cuerpo, pues forma sus ideas siguiendo el mismo orden que rige circunstancialmente, según los encuentros fortuitos, las afecciones del cuerpo (E3P18S). Es así como la historia de cada individuo se va constituyendo a partir de los encuentros de cada cuerpo con otros cuerpos, y el resultado del encuentro depende además de la condición y de los encuentros precedentes (E3P51).

Un mecanismo semejante funciona en el plano de los afectos: el rasgo que en general distingue el afecto de las afecciones, es que el primero, en cuanto se halla íntimamente ligado al conato en calidad de

esfuerzo por perseverar o incrementar la propia potencia, señala una disminución o aumento de nuestra actividad. Más precisamente, el afecto es el pasaje, la variación cuantitativa de un cierto grado de potencia a otro. Estas variaciones afectivas dejan también ellas sus huellas corporales, pues en la constitución del cuerpo se retienen igualmente las marcas de los afectos, esto es, las variaciones de intensidad de su potencia de actuar, mutaciones constantes que se reproducen idénticamente en el alma. Es así como las variaciones evocan los ecos de los acontecimientos en la constitución de nuestro cuerpo y son estos ecos los resucitados por las representaciones, recuerdos y fantasías en cada ocasión. Esta variabilidad se expresa en el registro consciente en el sentimiento de alegría o de tristeza, y en el entramado todo de afectaciones derivadas, constituyéndose en este proceso la identidad narrativa intransferible, de cada individuo en particular.

Esta particularidad, esta peculiaridad de la huella, es un efecto, pero también es un signo de nuestra historia única, de nuestros encuentros con los otros y con nosotros mismos. Es, al fin y al cabo, un testimonio.

El testimonio del cuerpo

El testimonio expresa la historia de los encuentros del cuerpo propio con otros cuerpos en el registro de lo simbólico. Y ello es posible porque la imaginación produce por su propio uso instrumentos tales como los signos y las palabras y éstos se articulan en sistemas convencionales sesgados por la equivocidad y por la variabilidad derivadas de las cadenas asociativas en las que intervienen. En lo que concierne a la variabilidad, si la asociación de un pensamiento con otro depende de la secuencia según la cual se fueron imprimiendo las imágenes de las cosas en el cuerpo propio, el soldado asociará la huella del caballo con la guerra, mientras que un campesino lo hará con el arado. Y respecto de la equivocidad, ésta es ilustrada acabadamente por las palabras homófonas: el sonido "banco" será asociado con cierto universal por el perito contable y con otro por el carpintero. Signos y palabras indican la presencia del cuerpo exterior, su *quod*, pero no nos informan sobre su naturaleza, su *quid*.

Pese al ínfimo valor racional que le concede al alma en cuanto potencia de producir el encadenamiento del lenguaje, cuya significación es siempre circunstancial, Spinoza reconoce en ella el poder de

unificar y sintetizar la multiplicidad de las afecciones que recibe, formando nociones universales con las que logra superar su debilidad perceptiva, su incapacidad de retener y determinar esas mismas afecciones en su singularidad (E2P40S1). Con el propósito de explicar el origen de los universales, Spinoza recurre a una suerte de psicologismo: el cuerpo humano, nos dice, limitado a experimentar determinadas percepciones, sólo es capaz de formar un número muy pequeño de imágenes al mismo tiempo. Cuando la cantidad de imágenes supera la capacidad del alma para captarlas de modo distinto, se confunden todas entre sí. Conceptos como "perro" o "caballo", de acuerdo con esta explicación, se forman cuando la imaginación retiene de lo percibido las impresiones confusas que los objetos, en orden sucesivo, imprimen en el cuerpo (E2P40S1).

Si llamamos a ciertas cosas "manzanas", es sólo porque una cierta palabra fue dicha mientras objetos de un cierto tipo afectaron nuestros órganos sensoriales, pero eso no nos dice nada acerca de las manzanas. Cuando el hombre romano pasa del pensamiento de la voz manzana —esto es, del plano del discurso— al pensamiento de la manzana, su asociación entre significante y significado, pese a ser completamente arbitraria, es relativa a su familiaridad reiterativa con ese objeto. Las palabras reciben su significado en virtud del uso: la pragmática precede a la semántica (TTP. Cap. 12).

Es así como el alma, idea del cuerpo que dura, retiene su pasado, y esta retención no sólo le permite hacer comparaciones entre experiencias con las que forma los universales sino que más tarde, produce las nociones comunes, índice del pasaje de la imaginación a la razón. En las últimas partes de la *Ética*, Spinoza demostrará que recién cuando dejamos de ser dominados por afectos contrarios a nuestra naturaleza que menoscaban nuestro conato en su calidad de cierta potencia de obrar, podremos formar nociones comunes, comenzando por aquellas que representarán algo común entre mi cuerpo y otro cuerpo exterior a mí que produce en mí una pasión alegre. De estas nociones comunes se seguirán afectos alegres que ya no serán pasiones, sino acciones que sustituirán a las pasiones. Una vez que vivenciamos estos afectos activos que incrementen la potencia del conato, podremos formar nociones comunes más generales, que expresen lo que es común a nuestro cuerpo y a los cuerpos que no le convienen, que le son contrarios o le producen tristeza, de las que derivarán nuevos afectos de alegría activa que reemplazarán a las pasiones nacidas de dicha tris-

teza. Es notorio entonces como, en el marco de una concepción que parte de la mecánica de los cuerpos, valiéndose del operar de la imaginación en el tiempo, el yo emerge en su estatuto de constitutivo de una realidad cribada por la propia corporalidad y, en el mismo gesto, en su calidad de unidad narrativa, proyectándose hacia una vida ética.

Así pues, en la dimensión temporal del yo, nos descubrimos como la idea de todas las cosas pasadas retenidas en el cuerpo a través de trazos donde la marcas dejadas por los otros se conservan. Y basta con reactivar esas huellas, para retornar una y otra vez a nuestros recuerdos atesorados en el cuerpo. Pero también nos descubrimos como la idea de un ser existente, desplazándonos hacia el futuro donde podremos resignificar, a través de la reactivación de esa huella, el pasado en cada presente. El pasado, el presente y el futuro no son sino las dimensiones de todo y de cada ser humano en su singularidad. Si somos diferentes de los demás individuos, lo somos porque poseemos una historia, porque portamos las marcas en el cuerpo y las pasiones en el alma. Y al fin de cuentas, si somos capaces de una vida ética, ello es posible porque podemos transformar los trazos del cuerpo propio en nociones comunes y con ellas, emprender el camino hacia la perspectiva superadora del juego de las pasiones. Una vida ética que procure para sí, en cuanto está en ella, una alegría genuina, spinozianamente redentora.

Ontologia e Método na Filosofia de Spinoza



Daniel Santos da Silva

Ao olhar para trás, a filosofia tende a reconhecer a ocorrência de uma reviravolta nas determinações fundantes da filosofia. Descartes inaugura o que muitos historiadores adoram chamar de época; não obstante os desdobramentos que a filosofia cartesiana teve na psicologia científica do ocidente e mesmo na mentalidade daqueles a quem o próprio aplicava o rótulo de senso comum, uma das questões mais relevantes, no século XVII, diz respeito à própria forma do pensar filosófico, e, de modo mais abrangente, à estrutura constituinte da racionalidade humana.

À racionalidade, na modernidade mais que nunca (malgrado as chamadas de atenção de um Montaigne, por exemplo), atribui-se caráter universal, de tal maneira que qualquer ser humano, se guiado somente pela razão, chega necessariamente, partindo das mesmas premissas, a conclusões idênticas.

Ou seja, se a razão se funda em sua estrutura de modo universal, basta ao homem estabelecer um método pelo qual a racionalidade se exprima de forma absoluta, sem entraves da imaginação, diretamente relacionada aos objetos sensíveis e de idéias puramente fictícias.

Essa é a pretensão explícita de *O Discurso do Método*. O método não nasce na modernidade, obviamente, contudo é nesse período que ele se torna questão fulcral, cuja procura, para Descartes, é ponto de partida obrigatório se se pretende fundamentar a ciência em razões bem certas e seguras.

E é a metafísica, apoiada por uma ontoteologia, que vai sustentar teoricamente a verdade não só do método investigativo, mas de toda a realidade. Basta lembrarmos: após a dúvida, meu único dado certo é minha existência enquanto pensamento puro —momento que encerra a Segunda Meditação. Logo após um exame acurado do

conteúdo desse ser pensante, posso, sem alongar-me aqui, concluir a existência de Deus e mais, a sua natureza.

Podemos conceber dois princípios, —nada vem do nada e não há mais perfeição no efeito do que na causa— como possibilitadores da demonstração da existência de Deus, além dos critérios da clareza e da distinção. Demonstrado Deus em sua natureza absolutamente perfeita, pode-se, em seqüência, afirmar o que ainda estava suspenso pela dúvida.

Essa passagem extremamente superficial pelo movimento cartesiano sujeito-Deus-Realidade (essa é uma perspectiva) serve-nos para passarmos por um outro autor, também francês e contemporâneo de Descartes: Blaise Pascal. Nosso interesse por Pascal é o interesse dele pelo método geométrico e seu contraponto a alguns aspectos da filosofia cartesiana que nos possibilitarão amarrar essa discussão à filosofia de Spinoza.

Para Pascal, o método dos géometras é de fato o único que pode dar conta, ou melhor, conceber a natureza em suas leis determinantes. A própria natureza do intelecto ou razão humanos dá-se de forma a deduzir conclusões partindo-se de princípios evidentes por si, e que por si são indefiníveis.

Qual a natureza desses princípios e sua relação com o entendimento do homem? A resposta completa a tais questões, caso isso seja possível, deve ser dada em um trabalho sobre o próprio Pascal; o que nos importa é a possibilidade de, com essa questão, esclarecer alguns aspectos que unem necessariamente a teoria do conhecimento e a ontologia spinozistas.

E é justamente no entrelaço da teoria do conhecimento e da ontologia que Pascal tenta atingir criticamente a pretensão de Descartes. Para aquele, a razão não dá conta dos primeiros princípios, e, mais particularmente, a existência de Deus nunca poderia ser objeto de demonstração racional.

Dentro de uma tripartição lógica do conhecimento, o *corps*, a *raison* e o *coeur*, Deus não pertence à esfera de alcance da estrutura geométrica da razão. Deus é condição de qualquer demonstração, nunca demonstrável.

A filosofia de Spinoza tem um aspecto fundante que, ao mesmo tempo que a aproxima da de Descartes a afasta dela, que é o apelo à racionalidade do real. Aproxima na medida mesmo desse estatuto racional da realidade, e afasta a partir do instante em que Spinoza

radicaliza tal condição. Descartes claramente afirma a presença de Deus no intelecto, a inteligibilidade de Deus, contudo assume a impossibilidade da compreensão absoluta de Deus, em outras palavras, assume, para sua filosofia, uma parcela de mistério.

Já Spinoza não admite o mistério, mesmo que admita a fragilidade da condição humana frente ao infinito que a cerca; sabemos, todavia, até onde, nesse autor, a potência do intelecto se estende. Sabemos que, em potência, o homem pode ter o conhecimento completo de Deus pelo seu entendimento, ou ao menos, da natureza divina. E o mistério é então rechaçado como uma falha de procedimento do intelecto, que pode tomar como verdadeira uma idéia inadequada (idéias imaginativas, entes de razão, etc). A natureza divina (da substância) é completamente inteligível.

A *Ética* de Spinoza, demonstrada pela maneira dos géometras, tem como ponto de partida uma definição, a de causa de si. Pressuponho aqui subentendido o trajeto teórico que leva o filósofo a identificar este conceito ao de substância e ao de deus. Sem levantar a questão pelas necessidade psicológica do método, somos obrigados, conforme destrinchamos essa obra, a reconhecer sua necessidade epistemológica e, conseqüentemente, ontológica.

O que leva a essa simultaneidade? Para nós, a definição de substância. Sem recorrer a uma definição diversa daquela corrente à época, e que encontramos praticamente idêntica em *Os Princípios da Filosofia* de Descartes, Spinoza, com ela, marca um ponto de inflexão na tradição racionalista da modernidade. Isso porque tal definição traz em si a unidade radical da substância e sua necessidade igualmente radical. Sem a distinção real entre pensamento e extensão, um corolário lógico que surge é a univocidade dessas duas esferas, agora atributos divinos, expressões necessárias da essência da substância ao intelecto humano. Enfim, do ponto de vista da unidade radical da causa primeira, a identidade dos modos do pensamento e da extensão tem estatuto ontológico, diversificando-se apenas para a percepção humana. Um modo da extensão é a própria idéia desse modo, apenas captado sob atributos diversos. Temos, pois, aqui, o que se acostumou denominar de paralelismo: a ordem e a conexão das idéias é a mesma ordem e conexão das coisas.

Assim como a ordem das coisas admite o princípio da causalidade, assim também o pensamento o assume, e lembraremos

que a causa de um objeto físico é sempre um objeto físico, e também a causa de uma idéia é sempre uma idéia, resguardando esta sua formalidade absoluta, ou seja, desdobrando-se em idéia da idéia.

Por isso o método geométrico (axiomático) tem inescapavelmente de proceder da causa para o efeito e, de forma ampla, iniciar-se pela causa absoluta, a causa de si, que nunca sai de si, ou a própria substância em termos de causa de si. Cito Lívio Teixeira (P. 12):

“A análise dos dados da consciência, quando feita de acordo com o princípio de que a parte só se explica pelo Todo e de que não há realidade e substancialidade senão no Todo, ao contrário, nos leva diretamente a Deus. Não podemos conhecer-nos a nós mesmos, isto é, aprofundar o conhecimento das capacidades e propriedades do nosso entendimento, sem chegar a Deus. Nesse movimento, o que era abstração torna-se parte decorrente da realidade, por ela explicada na sua essência e na sua existência”.

A ontologia precede logicamente o estudo dos modos, em particular a ética (por isso Deleuze chama-a etologia), a antropologia e a epistemologia, mesmo que, cronologicamente, saibamos da anterioridade do *Tratado de Correção do Intelecto* em relação à *Ética*, a primeira tendo como objetivo mostrar como a idéia de Deus no intelecto tem de ser o início de toda investigação propriamente filosófica.

Aqui, é de fundamental relevância a compreensão da distinção em gêneros (na *Ética*) do conhecimento: o sensível ou imaginativo, o racional ou dedutivo e o intuitivo ou imediato. O primeiro, inadequado, não concebe idéias verdadeiras, restringidas ao segundo e ao terceiro gêneros.

Temos também que, sem os princípios imediatos e auto evidentes fornecidos pela intuição, a razão não poderia agir. Similarmente a Descartes e Pascal, e não poderia ser de outra forma, devido à natureza do método geométrico, princípios claros por si mesmos fundam o conhecimento verdadeiro da realidade, mesmo que Spinoza se diferencie desses dois autores pela extensão da compreensão atribuída ao entendimento a partir de uma ontologia da imanência.

Diferentemente de Pascal, Spinoza pode definir Deus, mesmo que nesses dois filósofos Deus seja um dado imediato. Isso porque não podemos igualar conceitualmente o *coeur* e o gênero intuitivo

do conhecimento. Basta conferirmos o que o autor holandês entende por definição e os critérios para que ela seja verdadeira.

Spinoza utiliza diversos critérios para o reconhecimento de uma definição verdadeira, ou melhor, da verdadeira definição. Contudo, é suficiente aqui que falemos da necessidade interna da definição. Analisada em duas dimensões, que são a interioridade ou exterioridade da definição em relação ao intelecto, a verdadeira definição tem como um dos pilares seu alcance genético. Toda coisa a ser definida, só o pode quando sua causa é explicitada. Se se trata, no entanto, da causa de si, a definição deverá anular, em sua formulação, a possibilidade de uma causa exterior. Talvez já seja perceptível o fundamento da definição, que é descrever a essência de algo. A importância dessa análise consiste em salientar um aspecto básico e fundante: o conhecimento, para Spinoza, é conhecimento das causas. Por isso seria impossível a unidade sistemática possibilitada pelo método não fossem as definições metafísicas aplicadas na *Ética*.

Mais uma vez temos uma afirmação à qual somente se pode atribuir crédito devido à condição imanente da realidade. Nesse caso, a transcendência implica também ir além das possibilidades humanas de definição. E, ao contrário de Spinoza, os dois outros autores aqui abordados resguardam em suas filosofias a transcendência, o que para Spinoza significa não ser rigoroso no desdobramento do método em seu conteúdo, visto a definição restrita de causa de si cobrar de suas deduções a unidade da substância.

Una aproximación al problema de la legitimidad en Baruch de Spinoza



Guillermo Sibilia

La muy noble política actúa como brazo ejecutor de la teología, la moral, el saber. Y la metafísica desde su altura, sin mancharse, legitima el juego¹

Como el título de este trabajo afirma, la legitimidad es en Spinoza un problema. Y lo es, en efecto, porque —como es sabido— el filósofo de Amsterdam nunca se refiere en términos explícitos con este concepto a los distintos regímenes que la vida en política ofrece.

Al justificar su preferencia por la democracia, no lo hace en términos de legitimidad, sino que afirma que ésta es la forma de gobierno “más natural y la más propia a la libertad que la naturaleza da a todos los hombres...”² Esta declaración es, sin embargo, sumamente importante para nuestro argumento ya que según la lectura interpretativa que proponemos, la pregunta por la legitimidad supone en Spinoza la pregunta por el mejor régimen político. Como veremos, una pregunta nos lleva a la consideración de la otra. El problema se articula entonces en dos ejes: uno, los fundamentos que sirven de legitimación a la política; y dos, la atención acerca de cuál es el mejor régimen, y cuál es el criterio para afirmar por uno u otro de los distintos regímenes posibles. El cruce de estos dos ejes determina, pues, que la referencia a los fundamentos de la política (es decir, el problema de la legitimidad) remita a la afirmación spinoziana de la democracia como el régimen “más natural” o, en otros términos, como el mejor de los regímenes. Marilena Chaui expresa muy bien esta relación en una conferencia llamada “La institución del campo político”, al dar cuenta del vínculo que une a dos preguntas fundamentales que la teología (pero también la filosofía) no puede dejar de responder; la primera, si un poder es legítimo sólo por su origen; o si debe dar cuenta de ciertas cualidades políticas y morales; y la segunda, la pre-

¹ Eugenio Fernández, *Revista de Filosofía*, Madrid, 8 (15), 1996, p. 98

² Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1946, XVI, p. 258 (En lo sucesivo TTP).

gunta por el mejor régimen. Ambas cuestiones están estrechamente relacionadas, según la brasileña.³

Lo que intentaremos en las páginas que siguen es aproximarnos a este problema, rodearlo, y elucidar tanto el significado mismo de la legitimidad como un problema, así como también el camino que lleva de la legitimidad de la política a la afirmación que sostiene que la democracia es el régimen "más natural" y mejor. Para ello, nuevamente vamos a mencionar a Marilena Chaui, ya que es una afirmación suya la que nos dio pie a lo que sigue. En la conferencia que ya mencionamos, la filósofa brasileña sostiene que tanto en la teoría política de Hobbes como en la de Spinoza, puede verse una crítica a la legitimación teológica de la política.⁴ Frente a esta legitimación, el filósofo holandés opondrá su ontología pura, como respuesta a la pretensión de los teólogos de hacer de su doctrina el fundamento de la política. Así pues, dos preguntas debemos responder: ¿en qué consiste esa legitimación "teológica" según Spinoza? O, lo que es lo mismo, expresado en otros términos: ¿cuál es la diferencia básica entre la teología y la filosofía? ¿Y qué resultados trae la fundamentación ontológica de la política en Spinoza?

La legitimación teológica de la política está basada fundamentalmente en un prejuicio; en el Apéndice de la *Ética*, leemos que Spinoza dice:

"Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto".⁵

³ En rigor, son tres preguntas las que se imponen: la primera se refiere al origen del poder, la segunda a su legitimidad, y la tercera a su cualidad. Cf. Chaui, M., "La institución del campo político", en *Política en Spinoza*, Editorial Gorla, 2004, pp. 95 y ss.

⁴ "La lectura crítica de la Biblia -sostiene Chaui-, en ambos, tiene la finalidad de impedir la legitimación teológica del poder político..." Para confrontar este punto, y la comparación de las críticas impartidas a la Biblia por parte de Spinoza y Hobbes, ver "Derecho natural y derecho civil en Hobbes y Spinoza", en *Política en Spinoza*, op. cit., pp. 307 y ss.

⁵ Spinoza, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, Primera Parte, Apéndice, p.96 (En lo sucesivo, E).

De esta manera, este prejuicio, que anuda dos concepciones erróneas del universo natural —a saber, el antropomorfismo y el finalismo—, deviene en superstición; superstición que es alimentada y mantenida por la misma teología que ayudó a darle origen. La pregunta que se impone es: ¿por qué la teología sostiene esa forma imaginaria de conocimiento? Y la respuesta la hallamos en el ámbito político, lo cual no es para nada casual. En efecto, la teología construye un aparato jurídico a partir de dichos prejuicios, que no hace más que reproducir las condiciones de su mantenimiento. Convirtiendo a Dios en persona separada y trascendente, y dotado de un entendimiento y una voluntad a partir de los cuales gobierna el mundo, la teología política —en cualquiera de sus formulaciones— afirma que el gobernante terreno detenta el poder público porque lo recibió de Dios. El soberano es imagen de su fundamento divino, ya que su poder se inscribe, también, en aquellos dos principios supremos que definían al Dios de la teología tradicional: la separación y la trascendencia.

"El gobernante terreno —sostiene Marilena Chaui— es *imperator* porque recibió de Dios el poder para fundar el Estado, creando leyes, y porque, como a Dios, su poder lo separa y lo destaca de la sociedad (...), pues como autor de la ley, está fuera y por encima de las leyes y no puede ser juzgado por nadie..."⁶

Tal esquema reproducen, por ejemplo, las monarquías, incluso las seculares. De esta manera, se consuma la alianza entre la superstición y la dominación. El círculo se cierra elevando los prejuicios a la altura de conocimiento verdadero y fomentando dicho conocimiento imaginario al interior de la sociedad. Esto se logra, entre otros medios, a través, del uso de aparatos simbólicos y signos de revelación, que no tienen otro sentido, como afirma Deleuze, que "hacernos obedecer".⁷

⁶ Chaui, M., "La institución del campo político", op. cit., p. 93.

⁷ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Fabula, 2001, p. 130. En su apasionante tesis sobre el problema de la expresión en la filosofía de Spinoza, Deleuze hace hincapié en este punto y afirma que "ningún atributo de Dios es revelado jamás. Nada sino <signos> variables, denominaciones extrínsecas que garantizan un mandamiento divino. En el mejor de los casos, <propiedades>, como la existencia divina, la unidad, la omnisciencia y la omnipresencia, que garantizan una enseñanza moral. Porque el fin de la Escritura es someternos a modelos de vida, hacernos obedecer y fundamentar la obediencia. Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores S.A., Barcelona, 1996, p. 49.

El resultado es, entonces, el buscado: lo único que pueden causar los prejuicios, devenidos en ignorancia, es obediencia y servidumbre. Y esto en dos órdenes complementarios; es decir: servidumbre en cuanto al conocimiento y a la política, debido a que las causas finales son tanto un error teórico cuanto un "instrumento de dominación enmascarado", en palabras de M. Chauvi, que transforma la necesidad natural en autoridad. La oposición entre teología y filosofía en orden del conocimiento es, de esta manera, la oposición entre servidumbre y libertad en orden de la política. Y en esto consiste, según Deleuze, el error más grave sostenido por la teología, a saber, "hacernos tomar los principios de obediencia por modelos de conocimiento".⁸ La política así fundamentada muestra la connivencia que la une a los principios teológicos, y a los profetas y sacerdotes que abogan por ellos. Porque como afirma Spinoza en el Apéndice de la Primera Parte de la *Ética*, "ellos [a saber: los secuaces de esta doctrina, es decir los teólogos] saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad".⁹ La teología es, entonces, un tipo de enseñanza particular y sectaria; un no-saber que fomentan los teólogos para imponer su propia autoridad y para obtener la obediencia de los fieles. Teniendo esto en cuenta se comprende uno de los objetivos principales de Spinoza en el *Tratado Teológico Político*: denegar la pretensión de los teólogos de hacer de su doctrina el fundamento de la teoría política, puesto que las consecuencias que de aquello se siguen son contrarias a la libertad... Spinoza, defensor de la filosofía en tanto pensar libre, declara esto en palabras muy bellas. En el parágrafo 10 del Prefacio del TTP dice:

"Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión al temor de que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que crean luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud; y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano, ¿cómo es posible concebir nada semejante a un estado libre, ni qué cosa más deplorable que propagar en él tales ideas, puesto que nada más contrario a la libertad general que cohibir con prejuicios, o de cualquier otro modo que sea, el libre ejercicio de la razón individual?"¹⁰

⁸ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 130.

⁹ Spinoza, *Ética*, I, Ap., p. 101.

¹⁰ TTP, Prefacio, p. 35.

Un buen régimen, pues, no debe ser contrario a la libertad.

Frente a la legitimación teológica, Spinoza opone la *legitimación ontológica* de la política. Es muy conocida la estrecha relación que une la ontología y la política en el filósofo holandés. Si en el Apéndice de la *Ética* podíamos ver la crítica de Spinoza a los fundamentos teológicos de la política, en la Primera Parte, llamada paradójicamente *De Deo*, la catarata de proposiciones, demostraciones, corolarios y escolios, sirve no sólo como deconstrucción de aquél imaginario teológico, sino que también es el punto de partida para la fundamentación ontológica de la política. Esa paradoja que mencionamos se disuelve tanto en las Definiciones como en las primeras proposiciones: Spinoza demuestra, en efecto, que Dios no es esa persona separada del mundo que creó. Por el contrario, es una substancia que, como tal, es en sí y se concibe por sí, y que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia infinita de Dios. En la proposición XVI de la Primera Parte, Spinoza afirma que "de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos...";¹¹ y en el escolio de la proposición que sigue, sostiene que "ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios".¹² Siendo entonces Dios una substancia que se define por su potencia o esencia, estas proposiciones vienen a dar cuenta del desmantelamiento de los principios más importantes de la teología: la voluntad y entendimiento de Dios, y la contingencia del mundo que se siguen de aquellos. Como mencionamos antes, según la teología el mundo fue creado voluntariamente por Dios de la nada; con lo cual esa acción divina determinaba la contingencia del mundo, la cual, a su vez, llenaba de superstición las almas de los hombres, dando pie a regímenes basados en la servidumbre y obediencia. Spinoza afirma, en cambio, que de la esencia de Dios se sigue necesariamente todo lo que es. "En la naturaleza no hay nada contingente", sostiene en la proposición XXIX. El mundo no es creación arbitraria divina; es *expresión* de su esencia y potencia divinas. El mundo es resultado constante del despliegue eterno de la esencia divina. Por lo tanto, "contingente" no es un calificativo que quepa a la obra de Dios. Como vemos, Spinoza derriba la imagen antropomorfizada de Dios que, separada y trascendente, servía de fundamento a una política de servidumbre y obediencia. El

¹¹ E, I, Prop. XVI, op.cit., p. 67.

gobernante no podrá justificar su poder y soberanía en base a la gracia divina. Con la ontología, el filósofo de Ámsterdam libera a la política de ese polo separado, y la fundamenta a partir de las fuerzas intrínsecas que constituyen la naturaleza. En otras palabras, Spinoza fundamenta la política en la naturaleza pasional de los hombres. Y de esta manera, la teoría del *conatus*, por ejemplo, que se sigue de aquella legitimación ontológica, da cuenta de un ordenamiento político muy diferente del que se seguía de los principios teológicos: en lugar de la emanación y gracia divina, hay *composición de potencias*.

No es este el lugar para hablar de la formación del Estado, ya que sólo nos estamos refiriendo a sus fundamentos. Sin embargo, baste con decir que lo que prima en el estado natural es el derecho natural individual, que es prácticamente nulo en dicho estado ya que los hombres tienen demasiados motivos para temer y oponerse entre sí.¹³ Así pues, como demuestra Spinoza, con el objeto de poner fin a ese estado inadecuado, imperfecto, los individuos se unen, y forman un poder mayor al que cada uno detentaba en el estado previo. El temor privado da lugar, así, al temor común. ¿Qué consecuencias trae para la política esta fundamentación? ¿Mantiene a los hombres anclados en la ignorancia, en la servidumbre, y en la mera obediencia? Ya hemos afirmado que no. Por supuesto que los hombres seguirán sujetos en alguna medida al conocimiento confuso e imaginario. Pero una vez que la ontología ocupa el lugar de la teología, las imágenes y los símbolos divinos no pueden servir de fundamentos a la política. Y no solo eso: para el hombre que hace uso libre de su razón y comprende las verdaderas causas, los decretos divinos dejan de tener esa forma. Desaparecida la alianza entre superstición y dominación, va desapareciendo también el sentido que tenía la obediencia en la política teológica. Como sostiene Tatián en la *Cautela del salvaje*, “el concepto de obediencia carece de sentido para quien lleva una vida conforme a la razón”.¹⁴ En

¹² E, I, Prop. XVII, escolio, op. cit., p. 69.

¹³ En efecto, en el *Tratado Político* Spinoza dice: “Como en el estado natural cada cual es su propio dueño mientras pueda protegerse para no sufrir la opresión de otros, y como uno solo se esfuerza inútilmente por protegerse de todos, mientras el derecho natural humano esté determinado por la potencia de cada cual, este derecho será en realidad inexistente o tendrá por lo menos una existencia puramente teórica, porque no se dispone de ningún medio seguro para conservarlo. Cf., TP, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2003, p. 41 (subrayado nuestro).”

¹⁴ Tatián, D., *La cautela del salvaje*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001, p. 164.

intonía con esto podemos mencionar a Deleuze, que en una de sus clases dedicadas a Spinoza afirma que la ontología del filósofo holandés determina un mundo “esencialmente anti-jerárquico”. El problema de la ontología —sostiene allí el filósofo francés— no es el de la “relación de alguien que manda y otros que obedecen.” Esa relación, como vimos, se seguía de la fundamentación teológica; ese era su principal objetivo. Al contrario, ... “el problema de una ontología es ¿cómo ser libre? ¿Cómo efectuar su potencia en las mejores condiciones?”¹⁵ Y ese problema hallará la mejor respuesta en una democracia. En efecto, podemos apoyarnos en Marilena Cahui, que afirma al respecto que sólo las instituciones de la democracia satisfacen plenamente el deseo natural de los hombres de gobernar y no ser gobernados. La democracia es el mejor régimen, el más natural, porque en ella la transferencia de poder no es más que composición de potencias¹⁶. Nuevamente, en Deleuze podemos ver algo similar: en el texto que ya citamos, el filósofo francés demuestra cómo el argumento ontológico spinoziano lleva a afirmar que no hay ninguna diferencia en cuanto al derecho entre un sabio y un insensato. Lo que hagan, lo harán por el mismo derecho que ambos ostentan: el derecho soberano de la naturaleza.¹⁷ Ahora bien, desde un punto de vista distinto, a saber el de los afectos y el de la búsqueda de efectuación de las potencias, sí hay diferencia. El sensato es “mejor”, dice Deleuze, porque es más potente. Entonces, si trasladamos esta imagen a la de los regímenes políticos, creemos que podemos afirmar lo mismo de la democracia. Podemos ver, en efecto, que en ella se realiza el máximo posible de composición de potencias. En otras palabras, la democracia es el mejor régimen puesto que en ella los miembros de la comunidad pueden efectuar mejor su potencia; los súbditos son más potentes, y pueden alcanzar la libertad más fácil que en otra forma de gobierno.

Para finalizar, repitamos nuestro argumento inicial. Como hemos visto, el problema de la legitimidad (y la consecuente afirmación de la ontología como único verdadero fundamento de la políti-

¹⁵ Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003, p. 56 y siguientes.

¹⁶ *Ibid.*, p. 183.

¹⁷ En el TP Spinoza afirma categóricamente que “sabio o insensato, el hombre es siempre una parte de la naturaleza...” y más adelante, “...y puesto que el derecho de cada cual tiene por medida su potencia, todo aquello a lo que tiende su esfuerzo y todo lo que hace, sea sabio o insensato, lo hace por un soberano derecho de naturaleza.” Cf. TP, op. cit., p. 37 y 39.

ca), nos llevó a la afirmación de la democracia como el régimen "más natural" y mejor, en tanto da cuenta del deseo natural de los hombres de gobernar y no ser gobernados, pero también en tanto dibuja de manera más nítida el horizonte de libertad posible de los hombres. La democracia es la organización más adecuada a la potencia de la multitud; es la mejor composición de potencias. La fundamentación o legitimación ontológica hace del régimen democrático el mejor. Y esto pudo apreciarse mejor dejando atrás los fundamentos trascendentes y teológicos, contrarios a los principios de la democracia. En otras palabras, la democracia es la forma de organización política que más de adecua a la ontología.

Lo más absurdo de todo

Carlos Balzi

Parafraseando al tango, podríamos decir de Spinoza "No habrá ninguno igual, no habrá ninguno". El siglo XVII, entre tantas novedades que cambiaron para siempre la sociedad occidental, presenció la consolidación de una reforma en la posición social del intelectual iniciada ya en el siglo XVI. Si antes de este período el filósofo y el científico no tenían prácticamente alternativas para desarrollar sus estudios que la Iglesia o la Corte, hacia finales del Renacimiento comienzan a aparecer nuevos nichos que aprovechan los pensadores para producir fuera del amparo del rey y el jerarca eclesiástico. Podía ser que la propia fortuna de deparase tiempo libre para el ocio creativo, como en los casos de Montaigne y Boyle, o bien que familias enriquecidas con el creciente comercio entre las naciones sostuvieran la educación de jóvenes como Hobbes, o bien, ya bien entrado el siglo XVII, que las academias científicas como la Royal Society aportaran los fondos, recibidos en parte del Rey y en parte de fortunas privadas, necesarios para las cada vez más costosas investigaciones. Spinoza, el más independiente de los talentos surgidos en este siglo pródigo en ellos, eligió el camino más difícil e impensado, el del artesano especializado trabajando en soledad y dependiendo sólo de sí mismo para la subsistencia.

Esta ocupación no sólo le dio al joven marrano la libertad filosófica que reclamará para los demás el resto de sus días, sino que también lo mantuvo en contacto, tal como lo ha mostrado Filippo Mignini en su *Ars imaginandi*,¹ con los debates científicos que se sucedieron en Europa con un ritmo creciente en el siglo XVII. Sobre todo, claro, con aquellos vinculados a la óptica, la ciencia madre del período y la más estrechamente vinculada con la actividad que le daba su susten-

¹ Filippo Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli, 1981, cap. I.

to. Pero no sólo con ella, pues también sobre fenómenos químicos estuvo tan interesado Spinoza como para mantener un debate amistoso al comienzo, un poco más rispido a partir de determinado momento, con el más destacado químico de su época, el caballero inglés Robert Boyle.

Este intercambio epistolar, mediado por el secretario de la Royal Society, Henry Oldenburg, nos presenta a un Baruch experimentador, una imagen ciertamente alejada de la que puede deducirse de las más especulativas páginas de su *Ética*, por ejemplo. Ya en la primera carta con la que contamos, fechada en agosto de 1661, Oldenburg, tras comunicarle la alegría que para él significó haber podido visitarlo en su retiro de Rijnsburg, le anuncia al filósofo de veintiocho años la próxima impresión de *Ciertos ensayos fisiológicos*, una de las primeras publicaciones del también joven científico inglés. Dos meses y cuatro cartas más tarde, Spinoza está en condiciones de enviar sus primeras observaciones a la obra boyleana.

La carta 6, que contiene estas observaciones, está dividida en tres secciones, que reflejan la partición del libro de Boyle. De ellas, es la segunda, que trata sobre la doctrina de la fluidez, la que me interesa en este lugar. La fluidez es un fenómeno cuyas causas no eran todavía observables a través del microscopio, algo que dejaba abierto un margen considerable para la especulación. La apuesta spinoziana comienza con una aclaración semántica: la fluidez es el nombre vulgar para el comportamiento de partículas que, de tan pequeñas, son inobservables, por lo cual es lo mismo distinguir entre sólidos y fluidos, que entre visibles e invisibles. Y Spinoza continúa reflexionando que las características y las causas del comportamiento de estas partículas es algo que nadie

“...podrá comprobar jamás, ni con experimentos químicos ni con otros, sino tan sólo mediante el razonamiento y el cálculo. Pues con el razonamiento y el cálculo dividimos los cuerpos al infinito y, por consiguiente, también las fuerzas necesarias para moverlos; pero con experimentos nunca podremos comprobarlo”.²

Spinoza se encuentra de entrada preocupado por limitar el alcance de los conocimientos que pueden obtenerse de la experiencia. Creo

² Spinoza, *Epistolario*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 102.

que hay que relacionar esta preocupación con una observación que hará más adelante, cuando pase a considerar la explicación concreta sobre la fluidez del químico inglés. Éste suponía tres condiciones para completar la explicación: que las partículas fueran suficientemente pequeñas, que se movieran circularmente y, finalmente, la manzana de la discordia, que el espacio que las separaba estuviera vacío. Se pregunta Boyle: ¿Existe una porción de materia entre las partículas? Responde Spinoza:

“Hay que responder afirmativamente, a menos que prefiramos indagar al infinito o, lo más absurdo de todo, que concedamos que existe el vacío”.³

Absurdo; esta es la palabra que mejor describe el tono de la disputa de fondo entre estos dos personajes que algunas décadas antes podrían haber sido tan afines. Y revela, de paso, una fisura en el que hasta no mucho tiempo antes había sido un plácido consenso entre los filósofos mecánicos. Absurdo, una acusación por cierto bastante fuerte como para que el interlocutor la deje pasar. Serán de hecho estos dos asuntos, metodológico el primero, sobre el alcance teórico de la experimentación, sustancial el otro, sobre la racionalidad del concepto de vacío, los que articularán la discusión desde entonces.

Pasará más de un año hasta que Oldenburg responda, en nombre de Boyle, a las observaciones spinozianas. Y en las primeras líneas de esta carta 11 es posible percibir la voluntad de recuperar aquel consenso mecánico de los mecanicistas que se ve a punto de derrumbarse. Para esto Boyle y Oldenburg (es difícil saber a quién atribuir esta párrafo), recurren a la vieja estrategia de convocar al enemigo para unir a la propia tropa.

“Ante todo, (Boyle) desea señalar que su objetivo no era demostrar que ése era un análisis filosófico y perfecto del nitro, sino más bien explicar cómo la doctrina de las formas sustanciales y de las cualidades, vigente en las escuelas, descansa sobre una base débil, y que las llamadas diferencias específicas entre las cosas se pueden reducir al tamaño, movimiento, reposo y situación de las partes”.⁴

³ *Ibid.*, p. 104.

⁴ *Ibid.*, p. 124.

Pero la llamada a la unidad es débil, ya que apenas algunas líneas más abajo, Boyle retoma uno de los asuntos de los que se alimenta la discordia.

"Ni ve tampoco dicho autor que aquella necesidad, que usted alega, de una materia sutilísima, esté probada por ningún fenómeno, sino tan sólo inferida de la hipótesis de la imposibilidad del vacío".⁵

Detrás de este ataque al plenismo, doctrina que Boyle entiende como un resabio de la vieja metafísica, se esconde una divergencia de principio sobre el primer punto que estaba en disputa, el modo correcto de proceder en ciencias naturales para lograr que éstas progresen acumulando nuevos descubrimientos. La actitud boyleana está bien descripta por Oldenburg:

"Porque es nuestro Boyle del número de aquellos que no confían tanto en su razón que no quieran buscar el acuerdo entre los fenómenos y la razón. Por otra parte, afirma que existe una gran diferencia entre la experiencia espontánea, en la que no sabemos qué aporta la naturaleza y qué otras cosas intervienen, y aquellos experimentos en los que nos consta con seguridad qué cosas intervienen en ellos".⁶

Por una parte, entonces, una normativa de precaución en la aplicación de la razón, un arma de doble filo, que puede hacernos creer que sabemos cosas que el mundo que nos rodea se niega a confirmar. Es posible diseñar un protocolo que deben cumplir los experimentos para garantizar que sus resultados arrojan una luz sobre el mundo exterior que los principios *a priori* de la antigua metafísica no pueden oscurecer. Y, en consecuencia con esto, una relativización del valor de las doctrinas ontológicas a las que se recurre para explicar el carácter último del universo.

⁵ *Ibid.*, p. 125. Es interesante señalar que la existencia del éter, esa materia sutilísima a la que se refiere Spinoza, continuó siendo un elemento importante en la astronomía hasta comienzos del siglo XX, cuando en su célebre artículo de 1905, "Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento", la piedra fundacional de la teoría de la relatividad, Albert Einstein elimine lo que considera un lastre para el avance de esta ciencia. Cfr. Peter Galison, *Relojes de Einstein, mapas de Poincaré*, Crítica, Barcelona, 2005.

⁶ Spinoza, *Epistolario*, p. 126.

"En cuanto a lo que usted señala al par. 25 (lo demás, según dice, no le atañe), responde que él ha hecho uso de aquellos principios epícurcos, que pretenden que las partículas poseen un movimiento conatural; pues había que servirse de alguna hipótesis para explicar los fenómenos. Mas eso no implica que él la haga suya, sino que la emplea para sostener su opinión frente a los químicos y a las escuelas, limitándose a mostrar que, mediante esa hipótesis, se explica bien el hecho".⁷

A pesar de que el filósofo no insistirá sobre este punto, creo que es en esta cita donde mejor se percibe la diferencia de fondo en las posiciones en disputa. Este oportunismo teórico también resultará absurdo para quien buscaba una explicación exhaustiva del mundo. Pero Spinoza, de todos modos, se concentrará en el asunto que encontraba contradictorio:

"Y en cuanto a lo que añadí, que las partículas de nitro están rodeadas en los orificios mayores de materia más sutil, lo deduje, como indica el ilustre varón, de la imposibilidad del vacío; y no sé por qué él da a éste el nombre de hipótesis, cuando se sigue claramente del principio de que la nada no tiene ninguna propiedad".⁸

La actitud de Spinoza es de total incredulidad. ¿Cómo alguien puede osar afirmar que se dan en el mundo fenómenos que desafían la comprensión humana? Esto deslizaría una brecha de inaceptable irracionalidad en el universo y nos privaría de la contemplación de su perfección, el único consuelo, la única alternativa que resta cuando se ha desnudado a Dios de sus ropajes humanos. En la *Ética* retomará Spinoza su apología del plenismo, volviendo a tildar de absurdas las opiniones alternativas:

"Y, desde luego, no es menos absurdo afirmar que la substancia corpórea está compuesta de cuerpos, o sea de partes, que afirmar que el cuerpo está compuesto de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos. Ahora bien, estos deben reconocerlo todos los que saben que una razón clara es infalible y, antes que nadie, los que niegan que haya vacío, pues si la substancia corpórea pudiera dividirse de modo que sus partes fueran realmente distintas, ¿por qué no podría aniquilarse una sola parte, permaneciendo las demás conecadas entre sí, como antes? ¿Y por

⁷ *Ibid.*, pp. 126-127.

⁸ *Ibid.*, p. 143.

qué todas deben ajustarse entre sí de modo que no haya vacío? Ciertamente, si las cosas son realmente distintas entre sí, una puede existir y permanecer en su estado sin la otra. Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar),⁹ sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que esas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la substancia corpórea, en cuanto substancia, no puede ser dividida".¹⁰

A esta altura estaba suficientemente claro, al menos para Oldenburg, que las diferencias entre sus dos amigos eran irreconciliables, de principio, y que resultaría inútil tratar de llegar a un consenso al respecto. Y así, apelando a sus notables dotes de gestor de la actividad científica y de publicista, en el doble sentido se hacer públicas las actividades de la Royal Society al tiempo que vende su estilo de hacer ciencia, intenta zanjar la disputa en esos ingeniosos términos:

"Como ustedes están de acuerdo en el tema central, no quisiera exagerar más las diferencias; preferiría trabajar en que unan sus ingenios, emulándose en el cultivo de la filosofía sólida y genuina. Permítame que le amoneste, en primer lugar, a usted a que prosiga estableciendo los principios de las cosas con la agudeza de su talento matemático, así como incito sin descanso a mi noble amigo Boyle a que confirme e ilustre aquella filosofía con experimentos y observaciones reiterados y precisos. Ya ve usted, queridísimo amigo, cuál es mi ambición y mi propósito. Sé que nuestros filósofos en este reino no van a desistir de su función experimental; y no estoy menos persuadido de que usted también cumplirá esmeradamente su tarea, por más que chillen y le acuse el vulgo de filósofos y teólogos".¹¹

La correspondencia entre Spinoza y Oldenburg derivará desde entonces hacia temas religiosos y políticos, algo que posiblemente explique el largo silencio de casi diez años, que sólo se romperá por mediación del conde alemán Ehrenfried von Tschirnhaus.¹² La heri-

⁹ En este punto anota Vidal Peña, traductor de la *Ética*: "Probablemente se refiere a sus *Principia philosophiae cartesianae*, segunda parte, Prop. III. Espinosa mantiene, como se ve, el continuismo cartesiano: niega que haya vacío, su teoría sobre el "individuo compuesto" (véase Parte II) se verá afectado por ello".

¹⁰ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, prop. XV, traducción, introducción y notas de Vidal Peña García, Orbis, Barcelona, 1984, p. 63.

¹¹ *Ibid.*, p. 156.

¹² Cfr. *Epistolario*, p. 349.

da que terminará desmembrando el consenso de los mecanicistas no sanará con el remedio ensayado por Oldenburg. Aún cuando haya que esperar más de un siglo para que el vocabulario finalmente lo refleje, ya está aquí lo suficientemente avanzada como para que nos sea posible percibirla la distinción entre ciencia y filosofía. Oldenburg parece ser el primero en advertirlo desde el bando científico. Desde la filosofía no será Spinoza, sino Hobbes, quien mantuvo un debate con Boyle muy similar, si bien mucho más virulento, como corresponde al célebre carácter agrio del filósofo inglés, quien perciba el origen de la grieta que llegará a ser abismo entre las dos comunidades intelectuales. En su *Dialogus physicus*, escrito expresamente contra las pretensiones teóricas de Boyle, Hobbes dejó escrito:

¿No es él uno de vuestros colegas?

De ninguna manera. Porque él es un mecánico, no un filósofo.

A. Pero si la filosofía fuera (como lo es) la ciencia de las causas, en qué manera tiene más filosofía aquél que descubre máquinas útiles para experimentar, no conociendo las causas de los experimentos, que este hombre que, sin conocer las causas, diseña máquinas? Porque no hay diferencia, excepto en que uno se da cuenta de que no sabe, mientras que el otro no".¹³

Ignorancia, absurdo: las palabras cambian, pero la alarma de los filósofos es siempre la misma. Recurriendo otra vez al tango, creo hay que pensar el tono ofendido de Hobbes y el desconcertado de Spinoza frente a la actitud boyleana, como una respuesta a lo que posiblemente entendieran como una falta de respeto al pensamiento y, explícitamente, como un atropello a la razón. Ni la ciencia ni la filosofía volverán a ser las mismas después de este desencuentro.

¹³ Hobbes, *Dialogus physicus*, en Simon, S. y Schaffer, S., *Leviathan and the Air Pump*, Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 383.

El significante Dios en Spinoza. Una interrogación acerca de la violencia

Tamara Pugliarello

“Soberano Apolo, escúchame a tu vez ahora.
No has sido tú cómplice en este crimen,
sino quien lo has hecho todo, como sólo y
único autor” (coro de Euménides),

Esquilo, *La Orestíada*

El propósito que me guía consiste en abordar la relación que se establece entre el significante Dios, en tanto modo de estructuración de los cuerpos, y la dimensión de la violencia. Por este motivo, he recurrido a un epígrafe de Esquilo. En la trilogía de *La Orestíada* podemos observar los tres niveles donde el relato trágico se anuncia como un modo de interrogación acerca del crimen, la venganza y la expiación. Y considero, pues, que en los argumentos de la tercera parte, es decir, donde se discute la cuestión de la expiación, aparece localizado ese lugar de la violencia sin límite, o sea, la imposibilidad misma de su límite, puesto que su acontecer ha sido estructurado por una voz absoluta, inapelable, impronunciable; la voz de la Ley. En este sentido, la tragedia griega condensa, en el espacio de la ficción, lo real del significante Dios: un modo de interacción de los cuerpos, esto es, la dinámica sagrada que subyace a la violencia, el goce infinito de un Dios infinito. Y así he podido hallar, a partir del argumento de las Euménides (“las castas vírgenes hijas de la Noche”), un haz de luz desde donde vislumbrar el contorno de la oscuridad divina:

*Ya podéis ver ese trono,
ombbligo de la tierra, todo él goteando sangre de arriba abajo,
desde que quiso sufrir la horrenda mancha del crimen,
Dios profeta,
tú has contaminado este sagrado recinto, acogiendo en tus aras
el crimen impuro; tú le incitaste*

El ombbligo de la tierra goteando sangre nos obliga a una reflexión en torno del origen. A estos efectos, considero pertinente articular el

pensamiento de Spinoza con algunas categorías de la teoría lacaniana, ya que la cuestión del origen no resulta problematizada en dichas conceptualizaciones como algo anterior al cuerpo, sino, por el contrario, en tanto inscripción en lo real. De este modo, tomaré como punto de referencia y corpus bibliográfico la Primera y Quinta Parte de la *Ética* [*De Dios y De La Potencia Del Entendimiento O De La Libertad Del Hombre*] y el *Seminario Los Nombres del Padre* de Lacan.

La fusión spinoziana de origen y cuerpo en el significante Dios nos revela el carácter singularísimo de la única sustancia: "ser un cuerpo" en tanto afirmación absoluta de la existencia, dicho de otra forma, en tanto ausencia de negación o finitud. Así, la ontología de Spinoza se insinúa a la manera de "un ser para el cuerpo, aunque no para la muerte". Y la garantía de esta ausencia de negación, o eterno presente del acto divino, la vemos enunciada en la Proposición IX de la Primera Parte de la *Ética*: "Cuanto mayor realidad o ser posee cada cosa, tanto mayor número de atributos le pertenecen". Por lo tanto, y siguiendo a Spinoza, deducimos entonces que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra sustancia, es decir, que la sustancia corporal o extensa es uno de los atributos infinitos de Dios. Y que Dios posea un cuerpo no sujeto a duración plantea cierta similitud con aquello que nos enunciara Lacan al afirmar que "Dios es inconsciente", es decir, que el Absoluto pertenece al campo de lo real. Lo cual supone que el significante Dios "se anule" (en tanto origen) en su propia consistencia, permaneciendo inaccesible, irrepresentable, corporalizado. De ahí que Lacan encuentre en el enunciado de la inconsciencia de Dios la verdadera fórmula del ateísmo.

Quizás me animaría a afirmar que en el lugar del Otro Absoluto, y sus "imposibles nominaciones", la violencia o *praxis* del crimen se desdibuja de su carácter atroz; el crimen se diluye, se sacraliza, se expía. Podría definir, entonces, a esta forma de violencia como "el sueño de Dios". Y, como en todo sueño, la meta no puede ser otra que seguir soñando para no despertar ni morir. Pues se trata de un Dios que no puede morir ni resucitar, pero que, paradójicamente, porta un cuerpo sin nombre: "el que es". Citando a Lacan: "Lo que estorba en el misticismo judío y más aún en el cristiano, y más aún para el amor, es la incidencia del deseo del Otro. No puedo dejarlos sin haber al menos pronunciado el nombre, el primer nombre, por el cual querría introducir la incidencia específica de la tradición judeo-cristiana, no la del goce sino del deseo de un Dios, el Dios *Elohim*". "Este nombre en el

Exodo, en el capítulo VI, el *Elohim* que habla en la zarza ardiente que es necesario concebir como su cuerpo, que se traduce por la voz (...) este Dios hablándole a Moisés le dice en ese momento: 'Cuando vayas hacia ellos, les dirás que yo me llamo Yo soy, *Ehlye*. Yo soy lo que soy'".

Ahora bien, en esta línea de pensamiento que venimos articulando en torno a la corporalidad o realidad divina, habría que destacar el eje problemático de su nominación. En este aspecto, la interlocución Lacan / Spinoza resulta más que sugerente. Para Lacan, es preciso poner al nivel del Padre la función del nombre. Y, por esta razón, irá más allá de la apuesta freudiana (aquella que ubica su foco en el goce puro del Padre Primordial sostenido, únicamente, a partir de una lógica de prohibición) para referirse a "los nombres del Padre". Ya que en ese plural, serán todos los orígenes, todos los *Elohim*, los puestos en evidencia y discusión. Y así, pues, el significante Dios (como significante vacío,) se hará carne spinozianamente, es decir, a la manera en que sólo un Dios inmutable podría lograrlo. Cito a Spinoza en las Proposiciones XX y XXXIV: "La existencia de Dios y su esencia son una sola y misma cosa"; "La potencia de Dios es su misma esencia". Y, asimismo, en la Demostración y el Corolario II de la recién citada proposición XX, Spinoza nos prueba, de algún modo, "ese extraño cuerpo" de Dios: "Dios es eterno y todos sus atributos son eternos, es decir, cada uno de sus atributos expresa la existencia (la esencia y la existencia son una sola y misma cosa)"; "Dios es inmutable, o dicho de otro modo, que todos los atributos de Dios son inmutables (porque si llegasen a cambiar por razón de la existencia deberían cambiar también respecto de la esencia, es decir, llegar a ser falsos de verdaderos que eran, lo cual es absurdo)".

En suma, lo que intento poner de manifiesto es que en esta teorización del Otro, del Origen que no es causa sino de sí mismo, de este Único Sujeto del cual los otros sujetos no serían sino los atributos de su inmanencia, forclusión o introyección, emerge el sujeto de la religiosidad traspasando todos los límites de la razón. Porque en el orden sagrado, como afirmara con lucidez Bataille en *Teoría de la Religión*, lo radicalmente violento se traduce como lo radicalmente íntimo. Lo siniestro no dista de lo sublime. Ya que el orden sagrado se distingue, claramente, del orden simbólico, en el hecho de que sus valores son dados en el instante mismo de su acto. Comunión de los cuerpos en el cuerpo de Dios. Citando, nuevamente, a Bataille: "en el temblor del individuo la intimidad es santa, sagrada y nimbada de angustia". La

violencia desatada, sin medida, en el cuerpo a cuerpo con la divinidad, quedando abolido el tiempo primero de la simbolización. Por lo tanto, ¿no podríamos concebir, entonces, a la violencia como el “aparecer” mismo de lo eterno? ¿Acaso la conexión Cuerpo - Amor intelectual de Dios, en Spinoza, no resulta finalmente una definición del Ser? En “lo indiscernible de un nombre” asoma la afirmación absoluta de la existencia spinoziana: “Dios obra únicamente por las leyes de su naturaleza y sin sufrir coacción alguna” (proposición XVII). “El entendimiento de Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia de nuestro entendimiento; por consiguiente, el entendimiento de Dios en cuanto se le concibe como constituyendo la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto respecto de la esencia como en lo que se relaciona con la existencia, y no puede convenir en nada con él, a no ser en el nombre” (escolio de la misma proposición). Un nombre indestructible que no puede venir a la existencia bajo la forma de la duración, del tiempo, de la finitud, de la negación, de la singularidad de los cuerpos; ¿un nombre “absoluto” para lo real, para aquello que rebasa al lenguaje mismo, para designar finalmente que Dios está más allá de la causa u origen, y que su singularidad absoluta reside en la atemporalidad de su goce. ¿Y no es este goce el que nos muestra Lacan cuando se detiene a pensar en el sacrificio? “Lo que Elohim le designa a Abraham para sacrificar en el lugar de Isaac es su antepasado, el dios de su raza. Aquí se marca la línea divisoria entre el goce de Dios y lo que una tradición le asigna como deseo, deseo de algo de lo cual se trata de provocar la caída, esto es: el origen biológico”. Goce que asoma, tenuemente, en la Quinta Parte de la *Ética* de Spinoza: “Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito” (proposición XXXV); “El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada como teniendo una especie de eternidad; es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo” (proposición XXXVI).

Y, precisamente, será en la proposición XVII donde podremos advertir la clara distinción entre deseo y goce de Dios; dicho más spinozianamente, distinguir la ausencia de afección divina de la presencia del amor de Dios. “Dios no tiene pasiones y no experimenta afección alguna de gozo o de tristeza.” “Todas las ideas, en cuanto se relacionan con Dios, son verdaderas, es decir, adecuadas, y así Dios

carece de pasiones (...) además, Dios no puede pasar ni a una perfección mayor ni a otra menor; por consiguiente, no experimenta afección alguna de Gozo ni de Tristeza” (demostración de la misma proposición).

Cabe señalar que la imbricada y conflictiva relación del Ser y el Aparecer, del infinito y la finitud, ha sido planteada por Badiou, en el apartado que dedica a la ontología de Spinoza, en su obra *Breve tratado de ontología transitoria*. Allí se distinguen dos tipos de relaciones. A saber: -El acoplamiento, por el cual “pensamos en el objeto”, es decir, “que una idea del entendimiento está siempre acoplada a un objeto común y no singular”. Y la inclusión, por la cual el entendimiento finito es una parte del entendimiento infinito. Como sostiene Badiou: “De este modo, la existencia de ideas verdaderas queda globalmente garantizada por la inclusión del entendimiento finito en el entendimiento infinito, y, localmente, por la exposición manifiesta de la adecuación de un acoplamiento”. Y puesto que, en la afirmación del materialismo spinoziano, no habría afección o pasión del cuerpo de que no podamos formar algún concepto claro y distinto, podríamos deducir, en consecuencia, que “el exceso o cuerpo no simbolizable” —ese Acto que nos tornaría a nosotros como sujetos— “acontece” como lo real de la única sustancia singularísima, del Único Sujeto o Dios. Vale decir que nuestro cuerpo aparecería, únicamente, en tanto posibilidad simbolizable, genérica; dicho en otros términos, “encadenado” al pensamiento, a los límites de la conciencia o representación. En este punto resultan equiparables, en Spinoza, las nociones de intelecto y libertad. “El orden y la conexión de las ideas se reglamentan en el Alma conforme al orden y el encadenamiento de las afecciones del Cuerpo”. Acoplamiento e inclusión, en lo indiscernible de un nombre (el entendimiento) para distinguir infinito y finitud. Creo pertinente señalar que por ese mismo e indiscernible nombre, que designa o representa al entendimiento en su diferencia constitutiva, nos volveríamos participantes del goce de Dios, es decir, de su amor infinito, de su eterna realidad: “el atributo es aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constituyendo su propia esencia”. “El que se conoce a sí mismo y conoce sus afecciones clara y distintamente, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce y más conoce sus afecciones” (proposición XV). “En efecto, este Amor está unido a todas las afecciones del Cuerpo y alimentado por todas; por consiguiente, debe tener en el Alma el mayor lugar” (demostración de la proposición XVI).

Como conclusión provisoria, me animaría a afirmar que el significativo Dios, en Spinoza, nos permite una interrogación sobre la dinámica de significación de los cuerpos. Aquella que se articula con un lazo violento, con una "ligadura en lo real", con lo propio de la religión. Defino por violencia, en este sentido, al acto por el cual el significativo Dios (como significativo vacío) es "llenado", en la inmanencia del goce, por la "singularidad absoluta" a la cual sí accederían los cuerpos. Cuerpos de la Nada, "vaciados", por un amor infinito. Cuerpos arrojados a la eternidad, donde el sentido de la vida y de la muerte ha quedado erosionado para siempre.

Referencias bibliográficas

- BADIOU, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- BATAILLE, Georges, *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1981.
- ESQUILO, *La Orestíada*, Buenos Aires, Albatros, 1947.
- FREUD, Sigmund, "Totem y tabú", en *Obras completas*, vol. XIII, Buenos Aires, Losada, 1997.
- LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* [El inconsciente y la repetición (V. Tyche y Automaton) / Queda por concluir (XX. En ti más que tú)], Buenos Aires, Paidós, 1995.
- *Los nombres del padre: Seminario del 20/11/63 (inédito)*. Traducción directa del original, versión no autorizada.
- SPINOZA, *Ética*, Buenos Aires, Aguilar, 1982.

A relatividade do Bem e do Mal na Filosofia de Benedictus de Spinoza



Emanuel Angelo da Rocha Frago

Além da *Ética* (E),¹ os textos de Spinoza que abordam o problema do mal são o *Tratado da Reforma do Entendimento* (TIE) e os *Pensamentos Metafísicos* (CM). A estes podemos acrescentar o *Breve Tratado* (KV), e as *Cartas* (Ep), em especial a correspondência de Spinoza com Blijenbergh. Nas duas primeiras obras, o TIE e os CM, Spinoza afirma, sem no entanto desenvolver, a relatividade do bem e do mal, que são ditos conceitos relativos ou particulares. Assim, no início do TIE, Spinoza escreve: "Desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana, e tendo eu visto que nada do que direta ou indiretamente me provocava temor era em si mesmo bom ou mau, a não ser enquanto afetava o ânimo, [...]" (TIE, § 1). A relatividade aqui é afirmada como uma constatação empírica ou produto de sua experiência de vida, com a clara função de iniciar a

¹ Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas KV o *Breve Tratado*; CM para os *Pensamentos Metafísicos*; PPC, para os *Princípios de Filosofia Cartesiana*; TTP para o *Tratado Teológico-Político*; TP para o *Tratado Político*; TIE para o *Tratado da Reforma do Entendimento*; Ep para as *Cartas* e E para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Breve tratado*, dos *Pensamentos Metafísicos* e do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética* ou dos *Princípios de Filosofia Cartesiana*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números. Quando necessário, citaremos o original em Latim da edição de Carl Gebhardt, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico. No caso do *Breve Tratado*, bem como nos poucos casos em que a obra de Spinoza não consta da edição de Gebhardt, como ocorre com algumas *Cartas*, ou da numeração dos parágrafos do *Tratado da Reforma do Entendimento*, a partir da edição de Bruder, utilizaremos as respectivas traduções de Atilano Domínguez para os dois primeiros casos e a tradução de Abílio Queirós para o terceiro.

reflexão, a partir da qual delinea-se a maneira de alcançar a felicidade mediante a correção do entendimento, ou melhor, mediante a modificação da maneira de usar o entendimento. Ressalte-se que o bem e o mal estão sendo relativizados como afetos do espírito humano, e são relativos ao mesmo e não qualidades inerentes às coisas, ou seja, enquanto consideradas objetivamente, as coisas não são boas ou más em si mesmas, elas são boas ou más em relação ao ânimo do homem. Em caso contrário, seria indiferente o remédio prescrito por Spinoza no TIE concernente à reforma do entendimento, pois tanto o bem quanto o mal não dependeriam do homem, e sim das coisas.

Ainda que nestas obras Spinoza não tenha desenvolvido a tese da relatividade do bem e do mal tão minuciosamente como na *Ética*, ele tentou explicar estes conceitos, bem como seu caráter relativo. Desta explicação, pode-se destacar principalmente (1) a afirmativa de que o bem e o mal se produzem em relação à utilidade para alcançar seus próprios fins — as coisas que ama; e (2) que Deus é considerado o bem absoluto, porque beneficia a todos, como, por exemplo, conservando-os; da mesma maneira, o mal absoluto não existe, porque não existe nada que prejudique a todos. Ou, conforme escreve Spinoza nos *Pensamentos Metafísicos*: “Deus, em verdade, é dito soberanamente bom porque é útil a todos. Com efeito, por seu concurso conserva o ser de cada um e é para cada um a coisa mais amada. E o mal absoluto não existe, como é por si manifesto.” (CMI/6/nº 7, SO1, p. 247).²

Reencontramos esta negação da possibilidade de existência do mal absoluto no *Breve Tratado*, no capítulo 25 da Parte II: “Se o Diabo é uma coisa totalmente contrária a Deus e não tem absolutamente nada de Deus, vem a coincidir exatamente com o nada, [...]” (KVII/25/1), ou ainda, “Suponhamos, com alguns, que [o Diabo] seja uma realidade qualquer pensante, que nem quer nem faz absolutamente nada de bom e se opõe totalmente a Deus.” (KVII/25/2), se “[...] da perfeição de uma coisa deriva toda a duração da mesma, e quanto maior essência e divindade contém, mais consistentes são.” (KVII/25/3) e se “[...] a subsistência ou duração do modo da coisa pensante surge somente mediante a união, causada pelo amor, que tal modo tem com Deus.” (KVII/25/3), então, pode-se

² Cf. o original: “Deus vero dicitur summe bonus, quia omnibus conducit; nempe uniuscujusque esse, quo nihil magis amabile, suo concursu conservando. Malum autem absolutum nullum datur, ut per se est manifestum.” (CMI/6/nº 7, SO1, p. 247).

concluir que, “Como é suposto no Diabo o estado contrário a tal união, é impossível que exista.” (KVII/25/3, grifo nosso).

Nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza também vai considerar o bem e o mal como conceitos relativos, ao escrever no capítulo 6 da Parte I, na seção número 7, intitulada *Bom e mau se dizem apenas num sentido relativo*: “Uma coisa considerada isoladamente não é dita ser boa nem má, mas somente em sua relação com uma outra à qual ela é útil ou nociva para a obtenção daquilo que ama.” (CMI/6/nº 7, SO1, p. 247). Donde, uma coisa pode ser dita boa ou má, dependendo da relação em que ela está envolvida. Assim, segundo o exemplo de Spinoza, “[...] nas Santas Escrituras o conselho de Aquitofel a Absalão é chamado bom, embora fosse muito mau para Davi, pois preparava sua perda.” (*Ibid.*, p. 247). Ademais, o bem não é uma qualidade metafísica e nem alguma coisa à parte da relação em que está; e se alguns afirmam a existência de um bem metafísico, é porque “[...] distinguem a própria coisa da tendência³ que nela existe para perseverar em seu ser, embora ignorem o que entendem por tendência.” (CMI/6/nº 8, SO1, p. 248).

No capítulo 6 da Parte I do *Breve Tratado*, Spinoza está desenvolvendo a análise acerca dos atributos de Deus, dos quais a predestinação divina é o terceiro. Neste contexto, novamente ele vai considerar o bem e o mal como conceitos relativos. Assim, partindo da afirmação de que apenas Deus é a primeira causa de tudo, e de que a vontade humana também depende de causas externas e, por conseguinte, de Deus como causa primeira (KVI/6/4), Spinoza irá analisar a clássica objeção da onipotência divina e a existência do mal: “[...] como é possível que Deus, que foi chamado de sumamente perfeito e causa única, ordenador e provedor de tudo, permita que, não obstante, se veja aqui e ali a natureza em desordem? E por que também não criou o homem de maneira tal que ele não pecasse?” (KVI/6/6).

Os dois aspectos desta objeção — a presumida desordem natural e o pecado humano — são analisados em separado por Spinoza.

³ Esta tendência a perseverar na existência nada mais é do que o *conatus*. Segundo Atilano Domínguez, trata-se da noção cartesiana de *conato* ou inércia. (1988b, Nota 270, p. 331). Cf. o original: “[...] distinguunt enim inter rem ipsam, & conatum, qui in unaquaque re est ad suum esse conservandum, quamvis nesciant, quid per conatum intelligant.” (CMI/6/nº 8, SO1, p. 248, grifo nosso).

Quanto ao primeiro, nega-se que exista realmente desordem na natureza, afirmando que a idéia da desordem surge da comparação das coisas particulares da natureza com as idéias universais de origem platônica, que, de acordo com seus seguidores, ao contrário das coisas particulares, eram as únicas a que a providência divina atingia. Mas, para Spinoza, as idéias universais não são criadas por Deus, portanto, não pertencem à natureza; somente as coisas particulares, “[...] todas as coisas particulares, e somente elas, têm causa e não as gerais, que não são nada.” (KVI/6/7). Portanto, a ordem ou a desordem nas coisas não pode ser medida pelas idéias gerais. Quando da análise do segundo aspecto da objeção, o problema do pecado no ser humano é que Spinoza vai introduzir a relatividade do bem e do mal, que serão inicialmente aplicados à questão do pecado, ou seja, trata-se de conceitos que se dizem por comparação a um modo ou a uma intenção previamente estabelecidos. Ou, como escreve Spinoza, estes “[...] não são outra coisa do que entes de razão e, de modo algum, coisas ou algo que tenha existência, [...]” (KVI/6/9).

No capítulo 10 da Parte I do *Breve Tratado*, intitulado *O que é o bem e o mal*, Spinoza volta a afirmar a relatividade do bem e do mal, de forma mais desenvolvida do que anteriormente. O capítulo inicia-se com a reflexão acerca das coisas que estão em nosso entendimento e das que estão na natureza. Dentre as primeiras, incluem-se com certeza as relações que se referem a coisas distintas e aos entes de razão (KVI/10/1). A seguir, Spinoza escreve: “A questão é, então, se o bem e o mal se incluem entre os entes de razão ou entre os seres reais.” (KVI/10/2). A esta questão, sua resposta é a de que, se o bem e o mal não são outra coisa do que relações, “[...] está fora de dúvida que devem ser colocados entre os entes de razão. Pois, jamais se diz que algo é bom, senão em relação a outro que não é tão bom ou não nos é tão útil como outra coisa.” (KVI/10/2). Como exemplo, escreve: “E assim, quando alguém diz que um homem é mau, não o diz senão em relação a outro que é melhor;” (KVI/10/2), concluindo a seguir que “Tudo isto seria impossível poder dizer, se este *melhor* ou *bom*, em relação ao qual ela foi qualificada de tal, não existisse.” (KVI/10/2, grifo do autor). Em continuação ao argumento iniciado no capítulo 6, Spinoza torna a criticar a comparação das coisas, agora é a afirmativa de que isto ou aquilo é bom, em comparação com as idéias gerais, acrescentando um novo argumento: “Todas as coisas que existem na natureza são ou coisas ou ações. Agora bem, o bem e o

mal não são nem coisas e nem ações. Logo, o bem e o mal não existem na natureza.” (KVI/10/4).

Na segunda parte do KV, intitulada *Do homem e do que lhe pertence*, Spinoza também vai considerar o problema do mal, só que agora em relação ao homem. A argumentação inicia-se com a afirmativa de que o homem, assim como os conceitos de bem e de mal, é um ente de razão; e uma vez concebida em nosso entendimento uma idéia de um homem perfeito, esta ajuda-nos a ver, “[...] investigando a nós mesmos, se existe em nós algum meio de alcançar tal perfeição. Daí que tudo aquilo que nos faz avançar até esta perfeição, o chamaremos bem, e, pelo contrário, ao que nos estorva ou inclusive não nos ajuda, o chamaremos mal.” (KVII/4/5-6). Após um alerta para se evitar a confusão entre a idéia geral de homem perfeito, que seria um ente de razão, e o bem e o mal entendidos como seres reais, Spinoza vai insistir na relatividade destes conceitos e em suas existências puramente racionais, assim como a idéia de um homem perfeito: “Dado que este é um ente de razão, podemos conhecer seu fim, assim como também, segundo dissemos, seu bem e seu mal, já que não são senão modos de pensamento.” (KVII/4/8). Uma vez definidos como entes de razão, Spinoza afirma sua cognoscibilidade (KVII/4/9) e fundamenta a perfeição do homem na união — tornada possível pelo conhecimento verdadeiro — com Deus (KVII/4/10).

A correspondência de Spinoza com Willen van Blijenbergh⁴ acerca da questão do bem, do mal e do pecado, envolve oito cartas, quatro para cada um, escritas entre dezembro de 1664 e junho de 1665. Conforme se depreende pela sua leitura, bem como pelo período em que foram escritas, esta correspondência é posterior aos PPC, aos CM, à redação do KV e do TIE, e contemporânea à redação

⁴ Pela leitura desta correspondência, podemos depreender que Blijenbergh era comerciante de grãos em Dordrecht, teólogo e admirador da Filosofia, apesar dele considerar esta última como subordinada à Teologia. Para A. Wolf, “Ele tinha gosto pela Teologia e considerava a Filosofia meramente como serva da Teologia.” (1927, p. 54). Wolf acrescenta que “Sua atitude é suficientemente clara pelo longo título para um pequeno livro que publicou em 1663, *Theology and Religion defended against the views of Atheists, wherein it is shown by natural and clear arguments that God has implanted and revealed a Religion, that God wants to be worshiped in accordance with it, and that the Christian Religion not only agrees with the Religion revealed by God but also with the Reason which is implanted in us.*” (*Ibid.*, p. 54). Segundo Atilano Domínguez, “Blijenbergh escreveu uma obra em 1666 contra os

de partes da *Ética* —ainda que anterior a sua versão definitiva— e aos tratados políticos (TP e TTP).

Nas primeiras obras de Spinoza a relatividade dos conceitos do bem e do mal era atribuída à comparação com as idéias gerais, citando as comparações com outra coisa que seria melhor ou pior, mas sem insistir no aspecto ontológico da questão. Nas “cartas do mal”, como bem denominou Deleuze esta correspondência⁵, ao contrário da análise efetuada nos textos anteriores, a linguagem e a análise são ontológicas, pois o mal não só é relativo, mas também não tem entidade real nem essência. O mal sempre se diz em relação ao entendimento —e nem sequer ao entendimento divino— mas somente ao nosso.

A correspondência inicia-se com Blijenbergh escrevendo a Spinoza (Ep 18), solicitando alguns esclarecimentos acerca da exposição spinozista da filosofia de Descartes nos PPC⁶ e da exposição de algumas questões de sua própria filosofia, no *Apêndice*, os CM, que se seguem a esta exposição —em especial da questão da relatividade do bem e do mal, exposta nesses últimos.

Partindo da consideração de “[...] que Deus não somente criou as substâncias, mas também o movimento nas substâncias, isto é, que Deus não só mantém as substâncias em seu estado mediante uma criação contínua, mas que também conserva seu movimento e

menonitas e, depois, contra o autor do TTP: *La verdad de la religión cristiana... contra los argumentos de los ateos...* (1674), e da *Ética: Refutación de la Ética o moral de Benedictus de Spinoza...* (1682), na qual se apresenta como ‘tesoureiro da cidade de Dordrecht’ (1988a, Nota 126, p. 161). Segundo Wolf, a obra contra o TTP intitulava-se *Refutation of the blasphemous Book called Tractatus Theologico-Politicus* (*Ibid.*, p. 54). Domínguez, apesar de ressaltar que Blijenbergh não era torpe, pergunta-se acerca de uma possível relação entre estes escritos apologeticos e os cargos que ocupou na cidade entre 1674 e 1695. (*Ibid.*, p. 161). De forma mais direta, Wolf vai considerar que houve realmente uma relação entre os textos publicados e sua eleição para Burgomestre de Dordrecht em 1695. (*Ibid.*, p. 54). Assim também Gilles Deleuze, que escreve: “[...] são as cartas que lhe envia um jovem holandês mal intencionado. Este holandês não gostava de Spinoza e o atacava constantemente, [...]” (24-01-78, 2002). De nossa parte, acrescentaríamos que nos parece bastante revelador de suas reais intenções, o fato de que em suas cartas a Spinoza — em especial a Carta 18 — Blijenbergh explica-se em demasia acerca de suas intenções.

⁵ Cf. o título do Capítulo III: *Les lettres du mal*. (1981, p. 44; 2002b, p. 37).

⁶ Os PPC foram publicados, em 1663, em latim; e no ano seguinte, 1664, saiu uma tradução em holandês, feita pelo amigo de Spinoza, Peter Balling, acrescida de algumas notas do autor. (DOMÍNGUEZ, 1988b, *Introducción general*, p. 34-35).

sua tendência (*conatum*).” (Ep 18, *Versio*, SO4, p. 81-82), Blijenbergh observa que a isto deve seguir-se necessariamente que “[...] ou bem não existe nada de mal no movimento ou vontade do espírito, ou bem o próprio Deus produz imediatamente aquele mal.” (*Ibid.*, p. 82),⁷ questionando: “[...] de onde procede a vontade de comer em Adão ou a vontade de soberba nos anjos caídos?” (*Ibid.*, p. 83). Para Deleuze, a questão é “[...] endereçada aos cartesianos: como Deus pode ser causa das ‘vontades más’, por exemplo, da vontade de Adão de comer o fruto proibido?” (1981, p. 45; 2002b, p. 38).

Ressaltando que Blijenbergh não esclareceu o que entende por mal, Spinoza escreve em sua resposta que coligiu a partir do exemplo dado por Blijenbergh —o da vontade determinada de Adão— que o mal é a vontade humana determinada de tal maneira que se oponha à proibição divina. A seguir, Spinoza acrescenta que “Por minha parte, não posso conceder que os pecados e o mal sejam algo positivo e muito menos que exista ou suceda algo contra a vontade de Deus.” (Ep 19, *Versio*, SO4, p. 88), escrevendo que tudo “[...] quanto existe, considerado em si mesmo, sem relação a nenhuma outra coisa, implica perfeição, a qual se estende a qualquer coisa em que chegue a essência mesma da coisa.” (*Ibid.*, p. 89). E, retomando o exemplo de Blijenbergh, o da vontade determinada de Adão de comer o fruto proibido, afirma que a vontade determinada de Adão, “[...] considerada por si só, implica tanta perfeição quanto essência expressa.” (*Ibid.*, p. 89), e também que “[...] sem compará-la com outras mais perfeitas ou que revelem um estado mais perfeito, não se poderá achar nela imperfeição alguma.” (*Ibid.*, p. 89). Ao que conclui Spinoza: “Se tudo isto é assim, segue-se claramente que os pecados, por não indicarem nada mais que imperfeição, não podem consistir em algo que expresse essência, como o decreto de Adão e sua execução.” (*Ibid.*, p. 90). Ademais, diz Spinoza, a vontade de Adão não pode ser qualificada de má por opor-se à lei ou ser desagradável a Deus, pois “[...] seria acrescentar uma grande imperfeição a Deus admitir que suceda algo contra sua vontade, ou que deseje algo que

⁷ Na Carta 19, ao reproduzir esta questão que foi posta por Blijenbergh na carta anterior, Spinoza inclui o termo “pecados” (*peccata*): “[...] parece seguir-se claramente que ou bem não existe *pecado* nem mal algum, ou bem Deus faz os *pecados* e o mal,” (Ep 19, SO4, p. 88, grifo nosso).

⁸ Cf. Atilano Domínguez (1988a, Nota 152, p. 192).

não logra conseguir, ou que sua natureza seja determinada de forma que sinta, como as criaturas, simpatia por unas coisas e antipatia por outras." (*Ibid.*, p. 90). Por conseguinte, conclui Spinoza, "[...] como a vontade ou decisão de Adão, considerada em si mesma, não era má nem estava, propriamente falando, contra a vontade de Deus, segue-se que Deus pode e inclusive —pelas razões que você mesmo aludiu— deve ser sua causa." (*Ibid.*, p. 90-91), mas, ressaltando que "[...] não enquanto esta vontade era má, já que o mal que nela havia, não era mais do que a privação de um estado mais perfeito que, por causa desta ação, Adão devia perder." (*Ibid.*, p. 91).

Mas esta "privação" para Spinoza não é algo do qual possamos afirmar qualquer coisa, algo que tenha essência ou até mesmo existência, "[...] mas sim algo que só se denomina tal a respeito de nosso entendimento e não a respeito do entendimento de Deus." (Ep 19, *Versio*, SO4, p. 91), pois ela advém do fato do nosso entendimento subsumir a definições gerais coisas singulares do mesmo gênero, e quando consideramos uma coisa cujas obras contradizem esta perfeição, então, julgamos que esta coisa está privada dela e que se desvia de sua natureza. Ora, Deus não conhece as coisas abstratamente e nem forma definições gerais como as do nosso entendimento; e às coisas não lhes corresponde mais realidade do que aquelas que lhes foram outorgadas e de fato lhes confere o entendimento e o poder divino (*Ibid.*, p. 91-92). Ademais, na Carta 21, Spinoza vai distinguir *privação de negação*, definindo a privação como sendo "[...] negar de uma coisa algo que julgamos que pertença a sua natureza," (Ep 21, SO4, p. 129); e a negação como sendo "[...] negar de uma coisa algo que não pertence a sua natureza." (*Ibid.*, p. 129).

Neste contexto, Spinoza pergunta-se a seguir, "[...] por que dizem as Sagradas Escrituras que Deus deseja que se convertam os ímpios e por que proibiu a Adão comer da árvore, quando ele havia concluído o contrário;" (Ep 19, *Versio*, SO4, p. 92). À primeira, Spinoza responde que "[...] as Escrituras, por estarem principalmente a serviço do povo comum, falam de forma comum e do modo humano, já que o vulgo é incapaz de entender as coisas sublimes." (*Ibid.*, p. 92-93). É por isto que "[...] todas aquelas coisas que Deus revelou aos profetas como necessárias para a salvação estão em forma de leis, e por isto também os profetas imaginaram toda uma parábola." (*Ibid.*, p. 93), na qual Deus é um legislador ou rei, porque revelou os meios de salvação e perdição, que não são mais do

que causas; e foram estes chamados e descritos como leis. A salvação e a condenação, que seriam os efeitos que fluem desta causa, foram apresentados como prêmio e pena. (*Ibid.*, p. 93). E conclui Spinoza, acerca da proibição a Adão, que "[...] consistia simplesmente em que Deus revelou a Adão que ao comer da árvore produzia a morte, o mesmo que nos revela, pelo entendimento natural, que o veneno é mortífero para nós." (*Ibid.*, p. 93-94). A este respeito, escreve Deleuze que "[...] Deus não interdita nada, mas faz conhecer a Adão que o fruto, em virtude de sua composição, decomporá o corpo de Adão. O fruto age como o arsênico." (1981, p. 46; 2002b, p. 38, grifo do autor).

Na Carta 20, enviada em resposta à anterior, Blijenbergh revela sua verdadeira perspectiva acerca da verdade, ou da filosofia: mesmo aceitando como verdadeiros os conceitos advindos do entendimento, entre eles e a palavra revelada de Deus nas Escrituras, é a esta última que aqueles devem estar sempre subordinados, ou seja, as Sagradas Escrituras têm a palavra final sobre a verdade, por mais claros que possam ser os conceitos do entendimento. Assim, ele escreve que emprega sempre duas regras gerais, conforme as quais procura filosofar sempre: "A primeira é o conceito claro e distinto de meu entendimento, a segunda é a palavra revelada ou vontade de Deus. Segundo a primeira, procuro ser um amante da verdade; porém, segundo ambas, procuro ser um filósofo cristão." (Ep 20, *Versio*, SO4, p. 96). Ao que Spinoza responde na Carta 21, deixando claro que há uma profunda diferença de perspectiva entre os dois e demonstrando que entendeu finalmente a postura de seu correspondente: "[...] constato que não somente dissintimos sobre aquelas coisas que somente muito remotamente se podem derivar dos primeiros princípios, mas também inclusive sobre estes mesmos princípios." (Ep 21, *Versio*, SO4, p. 126); mas Spinoza não só entendeu que Blijenbergh é mais teólogo do que filósofo, como também que ele não está sozinho, ou seja, Spinoza desconfia que ele seja uma espécie de porta-voz de certos teólogos⁸, ao escrever: "Efetivamente, vejo que nenhuma demonstração, nem sequer a mais sólida do ponto de vista lógico, tem valor para você, a menos que esteja acorde com a explicação que você e outros teólogos, conhecidos seus, atribuem às Sagradas Escrituras." (*Ibid.*, p. 126), e quanto a ele, Spinoza confessa que "[...] não entende as Sagradas Escrituras, ainda que tenha-lhes dedicado alguns anos;" (*Ibid.*, p. 126).

É precisamente esta diferença de perspectiva e de pressupostos

entre os dois correspondentes que impede Blijenbergh de entender algumas das afirmativas de Spinoza, conforme este assinala a seguir na Carta 21, na qual censura Blijenbergh por ter lido de forma desatenta sua carta anterior, o que lhe impossibilitou de ver claramente em que reside a dissensão entre os dois, acerca da maneira com que Deus, considerado em si mesmo e não com atributos humanos, “[...] comunica aos justos a perfeição que estes recebem — assim eu entendo — ou se as comunica como juiz, que é, em última instância, o que você faz.” (*Ibid.*, p. 127). Donde, Spinoza escrever que “[...] valoriza as obras segundo sua própria qualidade e não segundo o poder daquele que as efetua; e igualmente o prêmio, que segue à obra, se deriva dela com tanta necessidade como se segue da natureza de um triângulo que deve ser igual a dois ângulos retos.” (*Ibid.*, p. 127).

Após uma nova censura a Blijenbergh, Spinoza explica a este que não concorda necessariamente com todas as teses cartesianas descritas nos PPC, conforme foi explicado no prefácio. Ademais, que ele — Spinoza — teria feito melhor se tivesse contestado as palavras de Descartes, pois Blijenbergh não compreendeu bem a opinião deste acerca das vinculações do entendimento com a liberdade. Por isto, Spinoza escreve: “Primeiro, nem eu nem Descartes jamais dissemos que pertence a nossa natureza conter nossa vontade dentro dos limites do entendimento, mas sim tão somente que Deus nos deu um entendimento determinado e uma vontade indeterminada, de modo que não sabemos para que fim nos criou;” (Ep 21, SO4, p. 129). E, “Segunda, que nossa liberdade não reside nem em certa contingência nem em certa indiferença, mas sim na maneira de afirmar e negar, de modo que quanto menos indiferentemente afirmamos ou negamos uma coisa, mais livres somos.” (*Ibid.*, p. 130). Ademais, no que concerne à primeira, “[...] esta vontade indeterminada e perfeita, não só nos faz mais perfeitos, mas também, ademais, como direi a seguir, ela nos é muito necessária.” (*Ibid.*, p. 129). De fato, se “[...] não pudéssemos estender nossa vontade fora dos limites de nosso entendimento, tão limitado, seríamos muito miseráveis, já que não estaria em nosso poder nem comer um pedaço de pão nem dar um passo e nem subsistir, posto que todas estas coisas são incertas e plenas de perigo.” (*Ibid.*, p. 132). E conclui Spinoza: “Por conseguinte, nos basta que saibamos que somos livres e que podemos sê-lo, não obstante o decreto divino, e que somos a causa do mal enquanto nenhum ato pode ser chamado mal, a não ser a respeito de nossa liberdade.” (*Ibid.*, p. 130).

A Carta 23 é a última enviada a Blijenbergh em que Spinoza responde às objeções deste. Nesta carta já não há mais mistérios nem reticências, e muito menos enganos, quer da parte de Blijenbergh, quer da parte de Spinoza, pois este último já sabe com quem está lidando, e Blijenbergh, pela maneira como Spinoza se expressou em sua última carta (Ep 21), já percebeu também que não pode contar com as mesmas atenções que este lhe dedicou na primeira carta que lhe foi enviada (Ep 19). Desde a primeira linha — ao apontar a insistência de Blijenbergh, que lhe enviou duas cartas numa única semana — percebe-se claramente da parte de Spinoza, um certo tom de conclusão, de acerto final de possíveis pendências ou de mal-entendidos que possam restar. De fato, após algumas explicações e defesas, Spinoza escreve que “[...] Deus é absoluta e realmente causa de todas as coisas, quaisquer que sejam, que possuam uma essência.” (Ep 23, SO4, p. 147), acrescentando: “[...] se você puder demonstrar que o mal, o erro, os crimes, etc. são algo que expressa uma essência, eu concederei sem reservas que Deus é a causa dos crimes, do mal, do erro, etc.” (*Ibid.*, p. 147), e, concluindo: “Me parece que provei suficientemente que aquilo que constitui a forma do mal, do erro, do crime, etc. não consiste em algo que expresse uma essência, e que, portanto, não se pode dizer que Deus seja a causa.” (*Ibid.*, p. 147). Após esta conclusão, Spinoza analisa o exemplo do matricídio de Nero e de Orestes. O primeiro, “[...] enquanto incluía algo positivo, não era um crime: pois também Orestes realizou a ação externa e teve ainda a intenção de assassinar a mãe e não era acusado como Nero. Qual foi então o crime de Nero? Simplesmente que com sua ação ele mostrou que era ingrato, impiedoso e desobediente.” (*Ibid.*, p. 147).

Segundo Deleuze (24-01-78, 2002a), a análise de Spinoza sobre o exemplo de Adão é já uma reação contra Descartes e contra o Cristianismo, pois o que está na base de sua análise é a pressuposição de que nós só podemos conhecer os corpos exteriores pelas afecções que os corpos exteriores produzem sobre o nosso, ou seja, eu conheço somente as misturas de corpos, e somente conheço a mim mesmo pela ação de outros corpos sobre o meu, e pelas misturas. Ora, para Deleuze, esta é uma proposição anticartesiana de base, posto que ela exclui toda apreensão da coisa pensante por si mesma, ou seja, exclui toda a possibilidade do *cogito*; e também anticristã, porque um dos pontos fundamentais da teologia cristã é a perfeição imediata do primeiro homem criado, ou, o que se chama em

Teologia, a *Teoria da Perfeição Adâmica*. Adão, antes de pecar, é criado tão perfeito como pode sê-lo; é somente após o pecado da maçã que ocorre a queda; mas esta pressupõe um Adão perfeito como criatura. Para Spinoza, isto não é possível, se supormos que nós temos a idéia de um primeiro homem, nós só a podemos ter como a do ser mais impotente, o ser mais imperfeito, pois o primeiro homem somente pode existir ao acaso dos encontros e das ações de outros corpos sobre ele. Então, ao supor que Adão existe, ele existe sob um modo de imperfeição e de inadequação absoluta, existe sob o modo de um pequeno bebê exposto ao acaso dos encontros.

Nesta mesma aula, Deleuze (24-01-78, 2002a) vai afirmar o mal em Spinoza como sendo um mal encontro. Ao contrário do que pensa Blijenbergh, Deus não proibiu absolutamente nada a Adão, esta pretensa proibição não é um exemplo da lei moral; Deus outorga a Adão uma revelação, prevenindo-o do efeito nocivo que o corpo da maçã teria sobre a constituição de seu corpo, o corpo de Adão; o encontro dos dois corpos seria nocivo, seria venenoso para Adão. Quando faço um encontro tal que a relação do corpo que me modifica, que atua sobre mim, se combina com minha própria relação, com a relação característica de meu próprio corpo, eu diria que minha potência de agir está aumentada. Quando, ao contrário, eu faço um encontro tal que a relação característica do corpo que me modifica compromete ou destrói uma de minhas relações, ou minha relação característica, eu diria que minha potência de agir é diminuída ou mesmo destruída. O corpo da maçã existe sob uma tal relação característica, de uma maneira tal que somente pode agir sobre o corpo de Adão, assim como este está constituído, decompondo sua relação. E se Adão é culpado de não escutar a Deus, não o é no sentido de que lhe desobedeceu, mas sim, no sentido de que não tenha entendido nada.

Referências Bibliográficas

- COLERUS, Jean. *A vida de Spinoza*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Londrina: 2002 (Não publicado).
- DELEUZE, Gilles. *Cursos de Gilles Deleuze Sobre Spinoza*. Seleção, Introdução e Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Londrina: 2002a. Não publicado.
- *Espinosa e os Signos*. Tradução por Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970. (Coleção Substância).

- *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002b.
- *Spinoza - Philosophie Pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1981.
- *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1985. (Arguments).
- DOMÍNGUEZ, Atilano. (org.). *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1995.
- *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988a.
- *Principios de la Filosofía Cartesiana. Pensamientos Metafísicos*. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988b. (inclui TIE).
- *Spinoza: Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1990.
- GUEROUULT, Martial. *Spinoza*. v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).
- SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.
- *Tratado da Reforma do Entendimento*. Edição Bilíngüe. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).
- *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.
- WOLF, A. *The Oldest Biography of Spinoza*. Edited with translation, introduction, annotations by A. Wolf. New York/Londres: Kennikat Press, First published in 1927, reissued in 1970.

El mal en Spinoza



Nicolás Vainer

*"Hay sólo dos clases de mentes políticas.
Una inventa fábulas. La otra las cree."
Galileo Galilei*

Lo malo para uno

La metafísica spinocista se estructura bajo la idea de que sólo hay una causa de sí, que es la naturaleza, también llamada Dios, todo o substancia. La cantidad de modos que la componen es infinita, pero todos ellos son finitos, y obran en virtud de la misma necesidad por la que existen, y no de acuerdo a un fin. Cada uno se define por el esfuerzo con que persevera en su propia existencia y el grado de su potencia es siempre limitado. Lo que busca, entonces, es aumentarlo. En caso de lograrlo, el cambio o afecto¹ producido es bueno y, si dicho grado disminuye, entonces la modificación es mala.² Esto implica que no hay bien ni mal en sí, sino lo bueno y lo malo para cada modo. De aquí que, cuando en el análisis de la filosofía de Spinoza se dice que hay un mal o un bien, se está significando cambios malos o buenos para el conjunto.

El prejuicio original

Los conceptos vertidos en el párrafo anterior son postulados por Spinoza, pero nuestro autor muestra que los hombres actúan desco-

¹ E3 Def.3

² Una misma cosa podrá incidir de distinta forma en diferentes personas, e incluso en partes de un individuo. Por eso dice nuestro autor, "una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala" (E4 Pref.). De esta manera, también estados como frío y calor, y nociones como belleza y fealdad o bien y mal, denotan el estado del propio cuerpo afectado y no el de los cuerpos externos y afectantes. De modo que no son nada que subsista en las cosas de manera absoluta. Sólo son afecciones o impresiones subjetivas de los seres humanos que varían relativamente a la disposición de sus cuerpos. En otras palabras, cuando decimos de algo que "está frío", que "es bello", "justo", etc., lo que estamos haciendo es hablar de nosotros mismos como si nos estuviéramos refiriendo a las cosas. Pero el error es suponer que esos estados realmente están en las cosas. Es decir, creemos que el contenido de nuestra imaginación es conocimiento.

nociéndolos. En E1 Ap. y E4 Pref. leemos que el hombre se reconoce como un ser con necesidades, finito y sólo parcialmente poderoso, pero nota que hay cosas en la naturaleza que puede aprovechar. Supone entonces que están puestas ahí en función de su utilidad, y mientras sigan allí para él, no necesita esforzarse por estudiar sus causas. La pereza, así, encuentra su aliado ideal en la imaginación de un ser absolutamente poderoso, eterno e infinito que lo ha creado todo y ordenó la naturaleza para que el hombre la utilice. Mientras le agradezca y rinda pleitesía, cree que Dios seguirá ordenando las cosas para el bien del ser humano.³ Este gran prejuicio resulta así la fuente de todo prejuicio, que nubla al entendimiento humano el camino de la comprensión de lo que realmente es y transforma la religión sana en mala religión, o superstición.⁴ Si el bien, entonces, consiste en actuar conforme al fin según el plan que el Todopoderoso ideó para la naturaleza, el mal resulta en atentar contra ese objetivo. Es decir, en desobedecer la ley divina. Así, la incorrecta noción de mal se construye, en principio, en función del gran prejuicio de la finalidad.⁵

³ "Todos los prejuicios que me propongo indicar aquí dependen de uno solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aun sientan por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a Él" (E1 Ap.).

⁴ "[Los hombres] han tenido que concluir [...] que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen. Ahora bien: dado que no han tenido nunca noticia de la índole de tales rectores, se han visto obligados a juzgar de ella a partir de la suya, y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad [...] de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia [...] Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición." (E1 Ap.)

⁵ La equivocada concepción de Dios, además, genera la siguiente confusión. Guillermo de Blyenbergh, comerciante de cereales y hombre preocupado por cuestiones filosóficas y religiosas, estuvo durante bastante tiempo algo inquieto con Spinoza. En su correspondencia le planteó un problema ya conocido sobre el mal: si Dios es absolutamente bueno y omnipotente, pero hay malas voluntades, como la de Adán al comer el fruto prohibido, entonces: o lo creado por Dios no es malo en sí, o Dios es causa del mal. Aquí Spinoza responde, no ya desde el Dios de la religión, sino del Dios como naturaleza. Dice simplemente que, como todo lo que hay es afirmación de existencia, positividad, entonces el mal no puede existir en sí. Luego Spinoza critica a Blyenbergh, en el sentido de que el mal, no siendo algo en sí, pasa a ser la desobediencia a Dios. De esta manera, el mal sólo puede existir en una voluntad. La voluntad de desobede-

Ahora, en el Prefacio del TTP Spinoza sostiene que el prejuicio finalista hace que los hombres vivan ignorantes de sí mismos, y por ello las dificultades de la vida generan constantemente temor y esperanza. En épocas de bonanza, aún los más ignorantes son orgullosos y se jactan de gran sabiduría. Cuando los sorprende la adversidad se transforman en indecisos, piden consejo y guía a cualquiera y, por irracional que fuera, le siguen y obedecen ciegamente. Sobre todo cuando el camino a seguir está recomendado por los gobernantes, quienes entonces aprovechan la situación para mentir y desinformar. Renacen la esperanza y, bajo el imperio del miedo, el odio, la cólera y demás

cer a Dios. Esto deriva en la confusión de Blyenbergh, porque no le queda alternativa que decir que Dios creó algo que luego tiene la voluntad de desobedecerlo y que esto es malo, o que la desobediencia no es mala. En el primero de estos casos, parece imposible que Dios haya creado algo cuyo movimiento no cumpla con lo que Él mismo le indica. Incluso, la propia filosofía spinocista contradice esta idea. En efecto, la esencia del hombre, pura afirmación de existencia, es, considerada desde el alma, su voluntad. Jamás podría, como expresión positiva, ser algo malo. El segundo (que la desobediencia no es mala) resulta simplemente imposible de aceptar para un creyente.

Frente a la imposibilidad de resolver esta cuestión así planteada, la solución pasa por revisar el punto de partida. Aquí se encuentra una de las claves del pensamiento spinocista en relación con la religión. El hecho de que nuestro autor considere a "Dios" como sinónimo de "naturaleza" y "substancia" no implica, sin embargo, que la religión deba dejar de existir. Hay una forma de vivirla que es útil para todos, porque consiste en el amor al prójimo, la buena fe y la paz. Quienes entienden la religión de esta manera, también comprenderán que las Escrituras transmiten, en lenguaje accesible al vulgo, que es bueno alejarse del mal. Es bueno no ingerir el veneno de la serpiente, porque bueno es aquello que contribuye a afirmar la existencia, a aumentar la propia potencia. Es malo, por el contrario, lo que descompone, destruye y disminuye la potencia. O sea, "Lo que hace que se conserve la relación de movimiento y de reposo que tienen las partes del cuerpo humano unas respecto a otras es bueno; y, por el contrario, malo, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan diversa relación de movimiento y de reposo unas respecto a otras." (E4 P39). Para los que pueden leer el texto bíblico utilizando su razón y su entendimiento, lo que nos queda esperar es que no sigan explícitamente lo que allí se dice. Es decir, que no supongan que Dios prohíbe cosas y que, al ir contra su palabra escrita, se atenta contra su mandato. Esta actitud lleva, indefectiblemente, a la ciega obediencia, a la superstición.

Blyenbergh, entonces, cae en el error inicial de no comprender de qué se trata Dios verdaderamente. Cree que dictó leyes para el hombre, cuyo fin es por tanto seguir la palabra divina y que la vida humana, entonces, se rige teleológica y no causalmente. La existencia es, como se indicó más arriba y contrariamente a lo que indica el gran prejuicio, pura positividad. Sólo hay *causa sui*, ser. El problema de la naturaleza tomada finalísticamente se disuelve entonces porque "la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra" (E1 P16).

pasiones. De aquí que, si bien la verdadera religión es una actividad de amor, bondad, paz, continencia y buena fe, mal practicada genera en los hombres, presos de superstición, malas pasiones y violencia constante. Inevitablemente, entonces, la mala religión se confunde con la política. Dice Spinoza: "el gran secreto del régimen monárquico,⁶ su interés profundo, consiste en engañar a los hombres disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el miedo que necesitan para mantenerlos en la servidumbre,⁷ de tal modo que crean luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud^{8,9}".

El miedo, origen de los cambios malos

La vida en la servidumbre implica, según lo que acabamos de ver, la existencia de pasiones negativas. Intentaremos defender, en lo que sigue, que el miedo es la más importante de ellas.

En el estado de naturaleza, mientras no haya ley externa que rija los comportamientos, los hombres tienen derecho de hacer tanto como sus potencias les permitan.¹⁰ Cada uno puede engañar, matar y dañar como mejor le parezca a los demás. Por ello, naturalmente, todos tienen miedo a la muerte violenta y, para salvar sus propias vidas, aceptan ceder derechos. En este sentido, el temor aparece como un bien, debido a que ayuda a evitar un mal mayor.¹¹ Surge aquí la razón, debi-

⁶ Aquí Spinoza se refiere al régimen monárquico como una de las formas malas de gobierno.

⁷ "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 a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor." E4 Pref.

⁸ Este último estado se da cuando una o más personas se adueñan del alma de otra (TP 2, 10).

⁹ TTP, Prefacio. Aquí se ve claramente por qué Deleuze sostiene que hay tres figuras que se sirven de las pasiones tristes: quien se sirve de ellas, el pueblo; quien las necesita para aumentar su poder y quien se entristece de la condición humana. Deleuze, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰ TTP, cap. 16.

¹¹ En este momento vale la pena realizar una distinción en cuanto al sentido de dos términos. Miedo y temor, para Spinoza, no siempre son sinónimos. El miedo es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo (E3, Def. afectos, 12). El temor, por su parte, consiste en el deseo de evitar, mediante un mal menor, otro mayor, al que tenemos miedo (E3, Def. afectos, 39. Más precisamente, el temor es el afecto que dispone a un hom-

do a que la comparación entre ambos estados, y la elección de uno de ellos, es una operación racional. El miedo fomenta o genera el cálculo racional del mal menor, y en este sentido Spinoza se asemeja a Hobbes, para quien "el miedo racional es la fuente del cálculo de reciprocidad"¹² y por tanto de salida hacia la sociedad civil. Parecería entonces que Spinoza acordaría con Hobbes en el sentido de que la sociedad civil, basada en el temor, es la opción por lo menos malo. Sin embargo, si bien es cierto que Spinoza expone este argumento,¹³ sólo hasta aquí acompaña el pensamiento de Hobbes. En este último autor, el fin principal del pacto es la seguridad, y el cálculo racional que se necesita para pasar a la sociedad civil pero también para construirla y mantenerla, no podría funcionar sin miedo. Veamos cómo Spinoza se diferencia del autor del *Leviatán*. En el esolio de E4, 47, leemos que miedo y esperanza "revelan una falta de conocimiento y una impotencia del alma; por esta causa, también la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción son señales de un ánimo impotente, pues aunque la seguridad y la satisfacción sean afectos de alegría, implican que los ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza o el miedo. Y así, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más intentamos no depender de la esperanza [y] librarnos del miedo".¹⁴ Si el miedo inicial que nos lleva a superar el estado de naturaleza se mantiene, entonces lo único que se garantiza es la vida de acuerdo al miedo y, por tanto, la ausencia de conocimiento y la tristeza constante. Si el hombre no consigue guiarse por su razón, nunca podrá asegurar su propia utilidad, y será esclavo: "esclavo realmente es quien está sujeto a sus pasiones y es incapaz de ver y hacer lo que le es útil, y libre es aquel cuya alma es sana y cuya razón le sirve de guía".¹⁵ Otra vez, en palabras

bre de tal modo que no quiere lo que quiere, o que quiere lo que no quiere. Por ende, es el miedo, en cuanto queda dispuesto por él a evitar un mal que juzga va a producirse, mediante un mal menor —E3, 39, Esc.—).

¹² Ahora, encontramos por un lado que el propio Spinoza no se ajusta estrictamente a estos conceptos en sus TP y TTP. Por el otro, es justamente el miedo, y no el temor, la pasión que, según nuestra interpretación, resulta en el peor de los males.

¹³ Bodei, *Geometría de las pasiones*, trad. De Isidoro Rosas, Fondo de cultura económica, 1ra. ed. en español, México, 1995, p. 83.

¹⁴ Ver TTP, cap. 5, 16 y 17, y TP, cap. 1 al 6.

¹⁵ Bodei explica la importancia del miedo y la esperanza: "entre todas las pasiones, el miedo y la esperanza asumen en las obras espinosianas de la madurez el más alto valor estratégico y constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos [...] todas las pasiones aparecen mudables e imprevisibles,

de Bodei: "ni el Estado, ni la fe, ni —mucho menos— la filosofía y la sabiduría deben apoyarse sobre el temor".¹⁶

Hasta aquí, parecería que la esperanza es tan mala como el miedo. De hecho, ambos son instrumentos de dominación, ya que quien infundió miedo a otro o lo vinculó a él mediante favores, lo tiene bajo su potestad mientras persistan el miedo o la esperanza.¹⁷ Si recordamos el Prólogo del *TTP*, allí Spinoza sostenía que Dios detesta el conocimiento. Ésta es una forma de explicar por qué el hombre, sujeto a la obediencia y por tanto al miedo, mantenido en la esperanza del paraíso deja de pensar en la posibilidad de construir en la Tierra un mundo mejor. Ahora, el propio Spinoza aclara que la esperanza es buena y el miedo, malo.¹⁸ Aquella es una alegría, en el sentido de que suponemos que algo bueno ocurrirá. Por ello, "cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquella, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y que la primera es libre."¹⁹

pero miedo y esperanza figuran entre las más violentas. En efecto, ellas son incontables, impetuosas, destructivas, contagiosas, intratables y refractarias a toda intervención directa de la razón y la voluntad... implican la duda, la vacilación, la incertidumbre, la turbulencia negativa, el peligro o la espera de salvación ante un mal o un bien considerados como que se aproximan... de ellas deriva, por un lado, la resignación y la parálisis de la voluntad. Por el otro, en compensación antagónica, las mas virulentas formas de fanatismo, de impermeabilidad a la crítica, entusiasmo y agitación." (*op. cit.*, p. 73)

¹⁶ *TTP*, cap. 16.

¹⁷ Bodei, *op. cit.*, p. 78.

¹⁸ *TP* 2, 10 y 3, 8.

¹⁹ Efectivamente, si por un lado tenemos la esperanza de que algo bueno nos ocurrirá, pero luego de un tiempo prudencial esto no se da, bien podemos dejar de depender de quien nos ha prometido algo que no cumple. Si no lo hacemos, ya no es por esperanza, sino por miedo. Por otro lado, si tenemos la esperanza de llegar a un mundo mejor cuando nuestra alma deje nuestro cuerpo, es posible que dejemos de lado el conocimiento de este mundo, esto es, del estudio de la naturaleza y de las relaciones humanas. Sin embargo, podría pensarse que la esperanza del paraíso no necesariamente impide el conocimiento de este mundo. Cualquier persona puede ser sinceramente creyente y, a la vez, darle a la razón un lugar preponderante en su vida. Como había dicho Spinoza,

Podríamos sostener, entonces, que la esperanza, cuando no está sostenida por el miedo, es una alegría.²⁰

Superada entonces la comparación del miedo con la esperanza, podemos avanzar hacia la consideración de aquél como el peor de los afectos malos. Como vimos más arriba, la construcción del Estado propuesta por Spinoza tiene como objetivo principal fortalecer al máximo las potencias de todos los habitantes. Esto es, garantizar los mecanismos para que las relaciones de las personas entre sí y con el medio lleven a minimizar todo lo que se pueda las pasiones negativas, y aumentar al máximo los afectos buenos. Consecuentemente, la sociedad civil, modelo de perfección a alcanzar, debe ser una continuidad útil y por tanto buena de la condición natural positiva humana. En palabras de nuestro autor, "entenderé [...] por bueno aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por malo, en cambio, aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo".²¹ Al ser lo bueno "aquello que sabemos con

el camino de la religión buena es el del amor al prójimo y el sentimiento del corazón, y no choca con el conocimiento. Ahora, si esto ocurre, es porque el miedo interviene.

²⁰ *TP* 5, 5.

²¹ Hay otras pasiones que nuestro autor considera malas que suelen tomarse dentro de las peores, como la ambición, el odio y la melancolía. La primera de ellas es un deseo inmoderado de gloria (*E3* Def. af., 44). Es cierto que podemos pensar rápidamente en un gobernante quien, justamente por ambición, crea un dominio contrario al aumento general de las potencias fundamentado en el miedo. En este sentido, la ambición resulta el primer motor del sojuzgamiento basado en el miedo, y es necesario tenerla en cuenta para comprender los mecanismos de dominación. El odio, por su parte, es la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior (*E3* Def. af., 7). Normalmente, le sigue la intención de alejarse o, más bien, destruir esa causa exterior. Políticamente considerado, es muy útil para el gobernante, debido a que si los gobernados se odian entre sí, no estarán unidos y tendrán más dificultades para razonar. O sea que el odio es malo porque impide la actividad de la razón.

La tercera pasión mencionada al principio de esta nota es la melancolía. En el comienzo del cap. VI del *TP* encontramos que Spinoza sostiene que el miedo a la soledad también es motivo de la tendencia natural al estado político. Para aumentar su poder cada persona necesita, indefectiblemente, del concurso de las demás. De aquí que, llevando una vida solitaria, el aumento de la propia potencia resultará imposible de lograr a largo plazo. La soledad podría pensarse, en términos de afectos, como melancolía. Cuando un hombre está melancólico, sufre de una baja general de las potencias de todas sus partes, se separa del resto de los hombres y pierde todo interés en el conocimiento (Ver *E3* P11, Esc.; *E3*, Def. afectos, 3, explic.; *E4* P42 y su Dem.;

certeza" que es útil, indefectiblemente implica que la razón debe participar. Entonces la sociedad civil puede explicarse al entender que, si la razón existe naturalmente, es naturalmente posible guiar el propio comportamiento por medio de ella. Por tanto el miedo, fuente principal de parálisis de la razón, aparece como el inconveniente a superar. Si se lo pudiera evitar, entonces natural y socialmente las potencias crecerán indefinidamente. Si, por el contrario, el miedo es un elemento esencial al sistema, el límite al incremento de los poderes será siempre bajo. Spinoza parecería conformarse con esta situación, cuando dice que "el vulgo sin miedo es terrible".²² Sin embargo, interpretamos que lo que está queriendo significar no es que no nos queda alternativa que mantener el miedo para que se cumpla la ley. Lo importante es transformar a la gente para que, en lugar de ser "vulgo", viva bajo la guía de la razón. Spinoza lo explica en *TTP*, 5: "en una sociedad en que el poder esté en manos de todos, y en que las leyes se hagan con

E4 P45 Esc.; E4 Pref. y E4 P35, Esc.). Con el paso del tiempo, aún sin estar muerto, parece haber perdido todo impulso positivo, incluso el de imaginar algo que aumente su potencia (recordemos que, según Spinoza, el hombre imagina aquellas cosas que aumentan su potencia de obrar). La necesidad de ir allí donde ya no hay humanos, de no participar de las distintas formas civiles de aumento del poder, o hasta de no tener el impulso natural de agredir salvajemente, se muestran en el aislamiento y la soledad, en el desinterés por la vida en la vida misma. Casi no tiene fuerza para recuperar el poder perdido, y está en el escalón más bajo en términos de potencia, y más abajo también. Utilizando terminología de Rábade Romeo, es la pasión más degenerativa (ver R Romeo, *Espinosa, razón y felicidad*, editorial Cincel, Madrid, 1992, p.240). La melancolía, de esta manera, no es un afecto negativo más que pueda contrarrestarse, sino el desconcertante nivel de negatividad en el cual ya no quedan pasiones positivas, aunque sí hay movimiento vital. El melancólico es así un cuerpo que no pertenece al mundo de los que se esfuerzan por seguir, pero tampoco al de los que ya no están. Su movimiento pasional encierra un misterio que aparenta fluctuar entre los límites del movimiento similar al del resto de los hombres y el de los cuerpos ya muertos. Así considerada, su existencia debería entenderse según los parámetros de algún otro ámbito que no existe pero, al mantenerse en uno de ellos, es contradictoria. Civilmente considerado, el melancólico no está vivo ni muerto. Bajo estos parámetros, resulta imposible que el solitario pueda contribuir a la construcción de un buen sistema político, y es entendible que el hombre tenga miedo a la soledad.

Cualquiera de las tres pasiones mencionadas en esta nota, más el resto de las pasiones negativas, están presentes durante un mal gobierno. Sin embargo, la intención de este trabajo no es mencionarlas todas, sino buscar cuál es su centro, origen o fundamento. En función de lo que sigue en el cuerpo del texto, trataremos de mostrar que podría decirse que el mismo es el miedo.

²² E4, Prefacio.

el universal consentimiento, nadie está sujeto a la obediencia; y aumente o disminuya el rigor de las leyes, el pueblo siempre es igualmente libre puesto que obra por su sola voluntad y no por temor". Si la sociedad se rige por la razón, "como por una sola mente", debido a que las consideraciones acerca del bien y del mal se hacen mediante esa mente, el bien implica que todos temen las mismas cosas (por ej. a otro pueblo, la muerte natural, desastres naturales, pero nunca se temen entre sí). La forma en que esto se aplica es haciendo que todos participen en forma constante, enriqueciendo las relaciones humanas. De esta manera, la razón general se compone por las razones y voluntades de todos, y los comportamientos individuales se guían por la razón general. La democracia aparece, entonces, como el único sistema bueno. En palabras de Préposiet, "el régimen que propone Spinoza es superior a los otros porque el poder coincide, en democracia, con la razón colectiva".²³ La sociedad así entendida resulta en una comunidad, producto de la vida activa, que es la razón y la amistad.²⁴ Ésta reside en el interés por sí y también por el otro, en la confianza mutua.²⁵

Ahora, si no hay razón, si lo que reina es miedo y superstición, sólo habrá por un lado poderosos generando prejuicios, engañando y sojuzgando. Por el otro, gobernados presos del miedo, de la imaginación, la soledad, el odio y demás pasiones tristes. Gente que cree en la finalidad. Esclavitud. Como "la verdadera causa de superstición, lo que la conserva y entretiene es el miedo",²⁶ y "Dios, ese asilo de la ignorancia", "detesta a los sabios" y "odia el conocimiento", podríamos pensar que de su odio surge su ley, que aleja al hombre del conocimiento y lo mantiene en la esclavitud. En otras palabras, la ley es necesaria al esclavo. Necesaria para que siga siendo esclavo. Para que siga triunfando el prejuicio teleológico y gobierne la mala religión. Para que viva el miedo, el mal entre los males.

²³ E4 P54, Esc.

²⁴ J. Préposiet, *Spinoza y la libertad de los hombres*, trad. mía, editorial Gallimard, París, 1967, p. 282.

²⁵ Diego Tatián, *La cautela del salvaje*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, p. 21.

²⁶ Al decir de De Dijn, "Spinoza propone una democracia lograda como comunidad de la amistad", De Dijn, *Spinoza, comunidad y amistad*, Actas del Congreso Spinoza - Zürich, 2000, trad. mía, 2001.

²⁷ *TTP* Pref.



Deseo y pasiones

Amor y temor



Diana Sperling

La gran literatura detectivesca nos ha acostumbrado a aceptar la convivencia de una pareja extravagante: la razón y el misterio.

Al fin y al cabo, la matemática vive de la incógnita y la ciencia, de lo (aún) oculto. Pero todos estos sistemas tienen, en su constitución misma, el irrenunciable propósito de despejar, esclarecer, develar es oscuro núcleo que los alimenta.

Los rigurosos pasos del proceder de Sherlock Holmes —según razonamientos que podríamos tildar de matemáticos— conducen, indefectiblemente, a disolver aquello que lo ha causado; de lo contrario, la novela fracasa.

Spinoza construye su *Ética* al modo geométrico —y no sin suspense—, lo cual induce a buscar, en ella, un procedimiento semejante.

Pero, ¿es ésta la estructura de la obra, tiene realmente un carácter científico a la manera cartesiana? En todo caso, ¿cuál es el núcleo misterioso, cuál la incógnita que el texto, en su cascada de proposiciones y demostraciones, intentaría despejar?

En la vasta y abigarrada galaxia de la *Ética* hay, sin duda, un carozo irreductible: el deseo. Prosigo y extendiendo aquí las reflexiones que, al respecto, inicié el año pasado en este mismo lugar. Como se ve, el deseo incita siempre a dar un paso más, inagotable en su insistencia que no se deja aplacar de una vez y para siempre. No es lo propio del deseo verse realizado, sino ser sostenido. En ese sentido, el *more geometrico* resulta, en el caso de Spinoza, aporía: su desarrollo no tiene por función develar la incógnita sino mostrarla, mantenerla operando en acto, insoluble —es decir, indisoluble— pero imprescindible.

Si no es, por tanto, el científico ni el policial el modelo al que más se asemeja la *Ética*, (y teniendo en cuenta que todo texto es un intertexto) ¿qué otra estructura textual puede invocarse?¹

¹ Hablar de "modelo" significa aquí considerar el recorrido de lecturas del autor,

El punto de sutura que organiza el texto bíblico es el episodio de la zarza ardiente. Es desde allí que irradia la significación de la historia, es decir, es *el nudo mismo de la historia*, en tanto Dios se presenta como el Dios de los padres y se proyecta al futuro, en un movimiento incesante. *Ehié asher ehié*, expresión prácticamente intraducible pero que podemos verter, en forma aproximada, por “Seré Lo que Seré”: como el deseo, que no tiene otro destino más que ir hacia delante sin coincidir nunca consigo, sin descansar en la quietud de la sustancia ni aplacarse en la paz de lo logrado. Raro este Dios que no consiste en un Ser —presente a sí, autoconsistente— sino en una incoincidencia que incluye, en su entraña, la apertura del tiempo. El deseo, igual que el modo de nombrarse de Dios, se conjuga en futuro. En el hebreo —y Spinoza lo muestra con claridad— no hay tiempo presente, es decir, un tiempo aquietado y apropiable.² Es precisamente este carácter de inacabamiento, de dinámica imparable lo que hace que el deseo persista como enigma. Más aún: *ese núcleo otorga inteligibilidad al conjunto pero permanece ininteligible*.

Así como Spinoza descrea de los universales, tampoco otorga crédito a los conceptos. Lo que hay, dice, son singulares, y por lo tanto nombres. Nombres de las cosas y de los hechos, cada uno y cada cual, insistencia que le valió ser acusado de nominalista. En su *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea (CGLH)*, muestra que la estructura del hebreo es precisamente ésta: la de una lengua compuesta por nombres y relaciones. Un mundo vivo, en movimiento, no un catálogo de géneros y especies, categorías y clases. Porque, si ni siquiera Dios es, ¿cómo podría ser cualquier otra cosa?

en el sentido de que la construcción de su propia obra resulta, no en forma consciente o voluntaria —o no necesariamente—, impregnada, contaminada por tales lecturas. Impregnación que se produce a nivel individual tanto como de una tradición cultural toda. Según Bloom en *La Cábala y la crítica* o Northrop Frye en *El gran código* y en *La escritura profana*, la Kabbalah o la Biblia, respectivamente, fungan de modelo de construcción de toda la literatura occidental, a sabiendas o no de los escritores, en tanto esos textos configuran la subjetividad así como los conceptos mismos de escritura, texto y lectura en Occidente.

² Para la crítica a la metafísica de la presencia, que se insinúa ya —en forma implícita— en el pensamiento de Spinoza, deberíamos internarnos en la obra de dos pensadores actuales: Levinas y Derrida. Curiosamente, ambos también judíos, es decir con una concepción de la temporalidad diferente a la tradición filosófica occidental y cristiana. Crítica que tiene su base, sin duda, en esta estructura de la lengua hebrea expresada nada menos que en el nombre de Dios.

Claro que el deseo es definido, una y otra vez, por Spinoza. Pero esas definiciones, lejos de constituir una superficie lisa y unívoca, un almacén rígido y duro, arman un juego de correspondencias, sinonimias en fuga, significados en cascada que convierten al deseo en un deslizamiento constante. Cuadro de Escher o cinta de Moebius en los que interior y exterior se vuelven indiscernibles. Como el grano de arena a cuyo alrededor se forma la perla, el deseo manifiesta, sutilmente, su carácter impuro, su naturaleza contradictoria, su áspera constitución.

¿Cómo leer, pues, el deseo en Spinoza? ¿El deseo de Spinoza?

No puedo evitar la sensación de que su *Compendio...* es algo así como un manual de instrucciones: no solo para leer el *TTP*, sino para comprender la estructura de su pensamiento. Como si hubiese querido darnos un mapa de su cabeza, señalando con toda meticulosidad su almacén más íntima.

Abordar la *Ética* desde esa perspectiva ofrece, entonces, un paisaje peculiar.

Leo entre líneas. Leo como Leo,³ siguiendo algún rastro entre las letras, una voz que resuena más allá —o más acá— de las palabras, en el ritmo mismo de un decir que no lo dice todo, que espera la respiración del lector para dotar de alma y vida a la escritura⁴ (Spinoza señala la peculiaridad del hebreo, lengua compuesta, en su forma escrita, solo por consonantes a las que es preciso añadir, en el acto de lectura, las vocales, literalmente “el alma de las letras” —idea que extrae de la Kabbalah— para que el texto adquiera significación). Leer, también, como propone Walter Benjamin, pasándole a la historia —al texto en este caso— el cepillo a contrapelo.

¿Spinoza dice lo que quiere decir? ¿Qué clase de querer es éste? Parafraseándolo: ¿se dice lo que se quiere o se quiere lo que se dice?

“El deseo es la esencia misma del hombre, en tanto ésta es determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada en ella.” La esencia misma, por tanto, es de suyo e inmediatamente determinada y afectada, es *en relación*. No hay esencia en sí y para sí, sino que es, por definición, abierta y en acto. De allí la sinonimia que Spinoza establece

³ Obviamente, Leo Strauss, quien insiste en la necesidad de leer entre líneas en varios de sus textos: “Persecución y arte de escribir”, “Cómo leer el *TTP*”, etc.

⁴ Cf. Meschonnic, Henri, *Spinoza, poème de la pensée*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002.

entre esencia y potencia. Pero habrá que señalar que, en hebreo, es la misma palabra la que designa ambas: *otzmá* (*ain-tzadi-mem-hei*). La presencia de la letra *tzadi* connota, por lo general, fuerza, la fuerza de lo que brota e irrumpe, de lo que genera. *Otzmá* viene de la raíz que significa hueso (*etzem*) y que da también *atzmaut*, independencia. (*Leatzmó* significa *para sí mismo*). El deseo entonces, en tanto esencia y potencia, es el hueso duro de pelar, la estructura que sostiene en pie, que arma y articula la independencia en relación, es decir, la libertad, lo que hace que el sujeto sea *sui juris*.

Ahora bien: la definición de deseo no distingue entre afecciones interiores y exteriores,⁵ lo que nos da una pista para pensar que tal vez dicha distinción es más metodológica que real. El deseo es más complejo, ambivalente y mixturado de lo que aparece en una primera lectura, ésa que llevaría a oponer, esquemáticamente, adentro y afuera, si mismo y otro, causa interior y causa exterior. Si mismo como otro, titula Ricoeur una de sus últimas obras, y tomo prestada la expresión; yo es otro, análoga fórmula que también diría de la ineliminable alteridad que habita en uno, dado que uno no es uno sino múltiple. Por su parte, Derrida muestra en casi todos sus textos cuán tramposa —por metafísica— puede ser tal distinción dentro/ fuera y cuán necesario resulta deconstruirla.⁶

Otra pista que alerta sobre la complejidad de la cuestión es la nota a pie de página de Vidal Peña, al esolío de la prop 30 de la 3ª parte de *Ética* en la edición de Alianza, nota que Diego Tatián recoge y comenta en su excelente texto sobre la *acquiescentia*.⁷ “A la alegría acompañada de la idea de una causa exterior la llamaremos gloria...” dice el esolío, y Vidal Peña observa: “Apahun propone aquí la corrección del texto latino, leyendo *interior* en vez de *exterior*, contra la lectura de la edición de Gebhardt, cuyo texto seguimos” (las itálicas son mías: D.S.).

⁵ Lo cual también lleva a dudar de la claridad que algunos comentadores (Deleuze incluido) atribuyen a la distinción entre *affectus* y *affectio*, afecto y afección. Me parece leer, en varios pasajes de la obra de Spinoza, cierta labilidad de la frontera que separa ambas nociones pero porque, precisamente, esa labilidad es parte de la cuestión misma y no solo de las palabras, tal como tal vez él mismo diría.

⁶ Explícitamente, en *La diseminación* y en *Khora*, pero también en *La voz y el fenómeno* y nuevamente en sus textos más tardíos.

⁷ Tatián, Diego, “*Acquiescentia* en Spinoza”, en *Spinoza. Primer Coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pág. 239-253.

Lecturas múltiples, múltiples causas

“...el cuerpo humano está compuesto de muchos individuos”, dice Spinoza, y extrapola esta composición al cuerpo político. Esa multiplicidad constitutiva hace que sea inevitable resultar afectado también múltiplemente, en el mismo movimiento incluso, y al mismo tiempo que se afecta. ¿Como podría, entonces, el deseo ser unívoco, unidireccional, causado por una sola causa? ¿No es el *conatus* permanentemente impurificado, contradicho, mezclado y revuelto con elementos que lo conmueven y lo hacen tambalear? ¿No incluye su movimiento mismo un reflujo, una ondulación, una corriente no libre de remolinos? Por otra parte, sabemos que la potencia se define por la capacidad de ser afectado y afectar de muchas maneras, por tanto a mayor multiplicidad más potencia, es decir, más esencia, o sea, más deseo. Así, apenas nos internamos en un examen detallado de las derivas del deseo, comienza a ramificarse y a arborizarse hasta el infinito lo que parecía simple. El deseo comienza a mostrar su porosidad constitutiva, su polisemia incluso.

Pero volvamos a la nota de Vidal Peña: ¿cómo es posible semejante confusión? ¿Puede uno leer *blanco* y otro *negro*? ¿No habría aquí entonces algo más que una dificultad de edición o traducción, es decir, una ambivalencia constitutiva del propio texto que estaría diciendo una dimensión equívoca y enigmática de la cosa misma de la que se trata? Y si la cosa es de por sí ambivalente, ¿no habrá de imantar e impregnar, necesariamente, su expresión? ¿Dónde trazar la frontera entre cosa y palabra? ¿Y dónde, entonces, entre interior y exterior, en lo que concierne a la gloria —que es el tema de la proposición comentada por Vidal Peña—? Si son nuestros actos los que despiertan en los otros una respuesta positiva, y esta respuesta nos alegra, ¿cómo discernir la causa, en esa dinámica de retroalimentación y mutua referencia?

Será preciso entonces retroceder hasta una instancia previa, y retomar la cuestión en el punto atinente a la causa.

Dos puntos a subrayar: 1º, la relación de interioridad-exterioridad es inherente al problema de la causa y el efecto. 2º, también acá Spinoza realiza su operación subversiva: si *todo lo que es, es en Dios*, entonces es el efecto el que se mete dentro de la causa, de manera que esa relación queda totalmente invertida respecto de lo que el pensamiento tradicional establece. 3º, las ideas inadecuadas —y, entre ellas, la religión entendida como superstición— son producto de un des-

lizamiento: confundir la causa lógica (Dios como causa inmanente, eficiente y primera) con las causas empíricas del orden finito.

Spinoza sienta la causa en las primeras líneas de *Ética* y despacha así, de un golpe certero y definitivo, lo que para toda la historia de la filosofía es un problema interminable. No hay aquí especulación, paralogismos ni ejercicios estériles de una razón que se complace en vanos juegos —y fuegos— de artificio. Sabemos que Spinoza condena en forma enfática —especialmente en el *TRE*— los vicios filosóficos de la petición de principio y la regresión al infinito, riesgos absolutamente eliminados en este comienzo asertivo e incuestionable.

Pero esos vicios son los nombres con que la filosofía repite y mantiene, embozadamente, la lógica del mito que aspira a encontrar el origen. La operación spinoziana dismantela esa lógica: la causa no es el origen; por el contrario, *deja al descubierto su falta*, y es esa falta la que pone en marcha todo el aparato de la existencia, sea a nivel de la naturaleza o de la política.

Así, despejada de una vez la cuestión de la causa —mediante su inobjetable unificación—, *libera los efectos* que es lo que realmente importa: los efectos, es decir, todo lo existente en su múltiple, polifacética, infinita proliferación.

Por otra parte, ubicar así a Dios refuta la teleología, ya que ésta equivoca la dirección de la causa poniendo a Dios como causa final (Dios lo quiso, Dios premia y castiga...). Se sabe: la (teo-) teleología mantiene un parentesco indisoluble con el origen. Para Spinoza, Dios es causa primera, eficiente e inmanente, es decir: no espera al final de los hechos ni por fuera de ellos, no es la frutilla del postre ni el paraíso ni el más allá como recompensa, sino que *es la estructura misma del mundo*. Es en ese sentido que es causa de sí, al mismo tiempo que lo es de todo lo existente y todo lo pensable.

Despachar, pues, la cuestión de la causa, despejarla de una vez por todas es abrir el terreno al acontecimiento, a la potencia en acto en su carácter instituyente. Sin duda, esta forma de entender la causa es inmediatamente política, porque destituye para siempre al destino y pone al hombre ante la exigencia de la acción y la decisión. La necesidad muestra allí, en el sistema de Spinoza, su carácter radicalmente opuesto al determinismo.

La aspiración es, sabemos, ser cada vez más causa de las propias afecciones, es decir, que el *conatus* se parezca cada vez más a la *causa sui*. El hombre, a imagen y semejanza de Dios. Coincidencia imposi-

ble, claro, pero no por eso menos deseable. ¡Pero precisamente por deseable, imposible! Ya que el deseo atestigua el carácter finito del hombre, su no sustancialidad, su incompletud, su dependencia de los otros, dado que forma parte del orden común de la Naturaleza y no puede no padecer. El *conatus* es a la *causa sui* como la finitud a la eternidad: cada uno de estos pares está formado por términos heterogéneos y sin embargo estrechamente vinculados, según una relación intraducible al esquema convencional de inmanencia-trascendencia o interior-exterior. En Spinoza, en efecto, no hay siquiera el par inmanencia-trascendencia: se trata, de hecho, ya no de una pareja extravagante, sino sencillamente imposible, ya que la inmanencia, paradójicamente, *excluye incluyendo* la trascendencia pues se la “traga”, la mete en sí.

La afirmación que hace falta

Un breve recorrido por algunas proposiciones de *Ética* nos permitirá corroborar la estofa paradójica de lo que aquí nos ocupa.

“...la fuerza del deseo que surge de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana y por la potencia de la causa exterior, y en cambio, la del que surge de la tristeza debe ser definida solo por la potencia humana, y por ende, aquel deseo es más fuerte”. (*Ét.*, parte IV, prop 18, dem.)

La alegría es una pasión, es decir, *padecemos* alegría —y no solo tristeza—, o sea que incluso el pasar a una mayor perfección implica y contiene lo pasivo. Sin embargo, la alegría se retroalimenta, igual que la tristeza. Así, *la pasión al aumentar disminuye*, —¿cambia de signo, a la manera de las fuerzas activas y reactivas de Nietzsche?— en el caso de la alegría, y al aumentar aumenta, en el caso de la tristeza.

Si bien, como sabemos, *Ética* es la expresión de un pensamiento vigorosamente afirmativo, la presencia de lo pasivo recorre el texto todo ya que “...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”. Lo que hace Spinoza es establecer el distingo entre potencia y omnipotencia, ya que ésta implicaría la peligrosa y falaz ilusión del control absoluto de nuestros actos y afectos (un regreso al pensamiento mítico, una divinización del hombre). De ahí que “el amor y el deseo pueden tener exceso”. Afirmación, pues, extraña: si el deseo es la esencia misma del hombre,

¿cómo podría la esencia tener exceso? Y la filautía, emparentada con la aquiescencia, el contento de sí, ¿qué clase de amor es? Porque, si el amor es una alegría acompañada de la idea de una causa exterior, ¿es uno mismo causa exterior? Y, más conflictivo aún: el amor a Dios... ¿Es Dios una causa exterior? ¿Qué relación se plantea aquí entre exterioridad e inmanencia?

"...la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente". Pero también, "los hombres ...sabiendo lo que es mejor, eligen lo peor". A diferencia de Sócrates, Spinoza no piensa que el mal es ignorancia. Es posible saber y sin embargo errar en la elección. Algo *en uno mismo* empuja hacia el lado equivocado, y no necesariamente algo de afuera. Sería ingenuo suponer que el pensamiento de Spinoza desconoce la complejidad y falibilidad del ser humano. De hecho, no deja de señalarlas una y otra vez: "nadie sabe lo que puede un cuerpo", "Las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren...", así como "quienes creen que hablan, o callan o hacen cualquier cosa por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos".

Padecemos. Somos causados y determinados. Somos afectados. Si el deseo es, como propuse, el grano de arena que hace de núcleo a *Ética*, él mismo tiene a la vez esa naturaleza compleja e impura, esa conformación en torno a un núcleo irreductible que le es extraño, impidiendo su total autocoincidencia, extranjerizándolo de sí —como el Dios de la zarza—.

Sabemos que no deseamos lo que es bueno, sino que "juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetece y deseamos", es decir, es el deseo lo que precede a la valoración y la elección, pero el deseo está de suyo contaminado por afectos pasivos y por la potencia de las cosas exteriores —"el hombre juzga a menudo acerca de las cosas por el solo afecto"—, de manera que esa valoración puede —y de hecho es, en muchos casos y diversas medidas— ser errónea. Creemos, entonces, que algo es bueno —*id est*, útil a nuestra conservación— porque el apetito nos empuja hacia ello, pero el apetito es fluctuante y caprichoso. Ciertamente, "el principal esfuerzo de nuestra alma será afirmar la existencia de nuestro cuerpo", de allí que "una idea que niegue la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma" pero ello no implica que no tengamos tales ideas dado que,

inevitablemente, padecemos. Esa limitación de la potencia se revela en la prop 12: "el alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumenten la potencia de obrar del cuerpo". Subrayo *se esfuerza y cuanto puede*: he aquí la conciencia que Spinoza tiene de la imposibilidad de una afirmación sin sombra. Porque, si eso fuera posible, no sería necesario esfuerzo alguno. ¡Estáramos directamente del lado de la sustancia y no del conato!

La insistencia de Spinoza en que el alma no puede negar al cuerpo no se dirige a mostrar una esencia unívoca, pura y sin grieta,⁸ sino a refutar el dualismo. Al no haber separación sustancialista entre cuerpo y alma, dado que ambos son solo modos de la sustancia según diversos atributos, *no habría, fácticamente, la posibilidad de afirmación de uno y negación del otro*.

De hecho, al definir la esencia del alma como la idea de su cuerpo, también aquí Spinoza invierte lo establecido: yo no es el alma lo que habita dentro del cuerpo, sino que el cuerpo pasa a estar, digamos, "dentro" del alma, contenido en ella. (Teniendo siempre en cuenta lo que "alma" es para Spinoza: el lugar de registro de los afectos del cuerpo).⁹

Pero volvamos al carácter necesariamente afectado y determinado de la esencia: si las causas exteriores están incluidas en ella, lo están de un modo paradójico; se trata, en todo caso, de cómo la esencia "lee" esas causas,¹⁰ y entonces se funda allí una franja en la que los campos son indiscernibles: el texto y su lectura.

Y es sobre esto que nos instruye el mismo Spinoza en el *TTP*. Lo que se convierte en causa inadecuada de los actos de los hombres—en el ámbito de la religión y las creencias— no es el texto bíblico, indica, sino un modo de leerlo, una lectura supersticiosa, imaginaria, "alegó-

⁸ Como suponen, erróneamente, quienes leen sus consideraciones sobre el suicidio como una imposibilidad. Si algo hay de "loco" en ese deseo es, precisamente, la ilusión dualista que supone, no el impulso autodestructivo pues éste forma parte, como vimos, del deseo mismo.

⁹ Es obvio que hablar de "lugar" no remite a espacialidad, en el sentido tradicional sino lógico. Es posible hallar algún paralelo con las formulaciones del psicoanálisis: ¿dónde está el inconsciente? No es casual que Freud haya debido invertir tanto esfuerzo en destituir la tendencia a "ubicar" el inconsciente —como antes Descartes al alma— en algún sitio del organismo, del cerebro, etc. Podríamos establecer, pues, cierto parentesco entre el alma de Spinoza y el inconsciente de Freud.

¹⁰ Si la esencia es el deseo, éste no consiste en otra cosa más que en una operatoria, una máquina productiva de lecturas y actos en función de esas lecturas. No hay, obvio, nada "sustancial" en el deseo ni, por ende, en la esencia.

rica". (El modo alegórico es el que pone en práctica el Nuevo Testamento en su lectura de la Biblia hebrea, convirtiendo a ésta en "Antiguo" Testamento, es decir, un texto cuyo contenido se reduce a ser el anuncio y la anticipación del cristianismo. La Biblia hebrea sería, según la patrística, *letra y carne*, es decir, un burdo borrador de lo que luego se realiza en el texto cristiano como *espíritu y salvación*).¹¹

El protagonista de esta novela de suspenso llamada *Ética* es, entonces, un sujeto dividido, habitado por su propia alteridad, en imposible coincidencia consigo mismo —y es en eso que resulta *imago Dei*—, en tensión entre su impulso de conservación y su aspecto destructivo. Pulsión de muerte, lo llamará más tarde Freud, mostrando que *tanatos* no resulta lo opuesto a *eros* sino que le es constitutivo. Lejos de ser excluyentes, son hebras de una cuerda que sostiene y enlaza la existencia. El lema spinoziano, *caute*, atestigua la imposibilidad de eliminar la violencia, la destrucción, el "impulso malo". El amor no es sin temor, la alegría no es sin esperanza, el deseo no es sin la falta, la vida no es sin la muerte; y es por eso precisamente que el hombre libre elige la vida.

¹¹ A subsanar ese error apunta la composición del *CGLH*, donde Spinoza postula la necesidad de una lectura directa y "a la letra" —es decir, inmanente— de las fuentes bíblicas.

Obediencia: miedo, esperanza, razón

Agustín Volco

Como los hombres rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos (...) la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño. Y por eso, dado que hay que pecar, es mejor por este lado. Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada, ni nada temieran ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo?

En esta exposición me propongo explorar el siguiente problema: ¿cuál es la capacidad que tienen —desde la perspectiva de Spinoza— el miedo, la esperanza, y la acción como factores de constitución del orden político?

Dada la propensión que, según Spinoza, tienen los hombres a conducirse por las pasiones, la obediencia al Estado no puede ser observada, como veíamos en la cita anterior, en virtud de las exigencias de la razón: es precisa una cierta cantidad de miedo y esperanza para forzar la obediencia cuando ésta no se da de manera espontánea, y esto, muy raras veces sucede. Para que exista un cuerpo político, el Estado, en virtud del derecho a su propia preservación debe sujetar a quienes no se unen mediante la razón, a través del miedo o la esperanza.¹

Tanto el miedo de castigos como la esperanza de beneficios por parte del Estado niegan la libertad. Aun la obediencia motivada por la esperanza de beneficios se debe al "comercio o soborno", y no a un ánimo libre. Esto significa que incluso un orden político *pacífico* en el cual los ciudadanos obedecen las leyes por interés, está necesariamente compuesto por muchos hombres que no son libres. Por lo tanto, las varia-

¹ Esto habilita la pregunta sobre si cualquier Estado puede hacer cualquier cosa, y, en caso de que sea así, porque no las haría, dado que la moral no restringe su derecho. Efectivamente, el Estado, como todo ser existente en acto tiene un derecho igual a su potencia, y por lo tanto *puede* hacer cosas terribles, esto es, cualquier cosa, en tanto este en su poder. El motivo principal para no hacerlo es, por así decirlo, de utilidad, o conveniencia: atentando contra su propia potencia (y esto incluye a los hombres que conforman el estado) disminuye las posibilidades de su propia supervivencia y conservación. Y para aquello que no disminuye su potencia no tenemos ningún criterio exterior al propio cuerpo político para llamarlo "malo".

ciones de formas de Estado posibles aun dentro del registro de las pasiones del miedo y la esperanza son muy amplias² y no sería correcto perder de vista estas distinciones: la esperanza, por ser una pasión alegre presenta mejores condiciones que el miedo (en tanto pasión triste) para el pasaje de la pasión a la acción y la libertad, es decir, para la transformación de la obediencia pasiva en obediencia activa. Si bien tanto la esperanza como el miedo están caracterizados por la incertidumbre respecto del objeto que se teme o que se espera, en el primer caso se trata de una alegría incierta, y en el segundo, de una tristeza incierta; y si bien ambos se implican necesariamente, es claramente preferible una alegría a una tristeza; un aumento a una disminución del conatus.

Podemos ver entonces como todo Estado estará formado por una trama de composiciones de potencias tal que coexistirá en diferentes proporciones³ la obediencia fundada en el miedo, en la esperanza y en la razón. Y asimismo, la desobediencia fundada en el miedo, la esperanza y la razón.

Esto nos permite establecer una distinción, entre diferentes formas de expresión política, distinción que no se funda en la legitimidad de toda obediencia (ni en la legitimidad de toda desobediencia) sino en la cualidad activa o pasiva de esa expresión.

Entonces, en la obediencia al estado podemos encontrar tanto una motivación pasional como una racional, y a su vez, al interior de las motivaciones pasionales podemos distinguir entre la esperanza y el miedo.

Incertidumbre

En tanto miedo y esperanza son, para Spinoza, constitutivos del orden político, éste se encuentra, signado por la incertidumbre. La política, mediante la concentración en el Estado de la esperanza y el miedo, monopoliza la incertidumbre humana natural,⁴ y hace más eficaz su tramitación.

Las pasiones del miedo y la esperanza abren una brecha entre la eficacia inmediata del poder y su "economía": es decir, permiten estable-

² Desde la tiranía más absoluta hasta una república comercial que acepta al interés o a los negocios como principio motor de la vida política.

³ En un sistema como en de Spinoza, la cuestión de las proporciones, de los *grados de potencia*, será crucial para establecer diferenciaciones entre los existentes.

⁴ (...) Como por esta propiedad común de las cosas singulares hemos demostrado (...) que no tenemos de nuestro cuerpo mas que un conocimiento inadecuado, esto mismo hay que concluirlo acerca de la duración de las cosas, a saber, que no

cer formas de obediencia cuya actualización no depende de las capacidades coercitivas efectivas e inmediatas de un determinado cuerpo político, sino en una "economía del poder",⁵ sustentada en el cálculo utilitarista de los individuos, que permite una "pacificación" basada en la idea de que los beneficios que derivan de la obediencia (y los perjuicios que se evitan) superan a los que se derivarían de la desobediencia.

En el Estado Civil, la satisfacción de las esperanzas⁶ se *complejiza*: si en el Estado de Naturaleza se representa solamente su satisfacción inmediata, en el Estado Civil éstas se insertan en una trama más compleja, haciendo posible una *renuncia* a la satisfacción de la esperanza presente en función del propósito de lograr "otra" satisfacción mayor en el futuro. De este modo, el horizonte temporal en el que se organiza la convivencia en común se ha ampliado.

El Estado Civil, entonces, se caracteriza entonces por la "ampliación" de esta "brecha temporal" respecto del Estado de Naturaleza, que implica una complejidad cada vez mayor del orden político. A su vez, esta complejización del cuerpo político supone, como es evidente, un incremento de su potencia, mientras que se le impone, asimismo, una mayor exigencia de integración y dominio de la pluralidad de potencias que lo integran, de modo tal de no cancelarlas (lo cual iría en desmedro de la propia potencia del cuerpo político que se compone de ellas), ni disgregarse en su incapacidad para "contenerlas".⁷ Como consecuencia de la institución del Estado Civil se amplía el horizonte de lo previsible, en virtud de la concentración en el Estado de la capacidad de prometer beneficios o castigos, y por lo tanto, suscitar en los sujetos de ese poder el miedo a los castigos y la esperanza de beneficios. Sin embargo, la tarea

podemos tener de ella más que un conocimiento sumamente inadecuado. (...) de aquí se sigue que *todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles*.

⁵ Es posible en este punto pensar un paralelo con las nociones de principio de placer y principio de realidad de Freud?

⁶ Utilizo el término esperanza para evitar lo que a mi criterio puede resultar en una confusión: para Spinoza deseo es igual a potencia, es decir "vitalidad"; mientras que el uso habitual o coloquial de la palabra deseo (entendido como un deseo orientado a un objeto) se corresponde, a mi criterio, más con la definición de esperanza que con la de deseo. Si bien el hombre en tanto que deseo—potencia tendera necesariamente a ciertos objetos, el deseo mismo no impone ningún objeto: es la esperanza la que parcializa y objetiva ese deseo en un objeto determinado.

⁷ Como veremos, aquí se prefiguran el rol del miedo/esperanza como capacidad de contención y dominio de las potencias singulares, y el de la razón como "energía de comunidad", como potencia activa y "vitalidad" del cuerpo político.

del Estado no se agota en el logro de la obediencia, sino que esta complejización supone también un esfuerzo por producir la mayor cantidad posible de transformaciones de "obedientes pasionales" en "obedientes activos"; es decir, no anclados en el miedo; y esto en función de la utilidad del Estado, cuya propia potencia se incrementa si se expanden las capacidades activas de los individuos que lo conforman.⁸

Sin embargo ya que es imposible que la razón produzca una regulación perfecta de la convivencia humana, siempre será necesaria una dosis de miedo para el mantenimiento del Estado.⁹ Ahora bien, aun sabiendo que el miedo es necesario ¿es en alguna medida, para Spinoza, una pasión capaz de constituir un orden político?

La constitución del cuerpo político

O, más precisamente, ¿en qué medida son el miedo y la esperanza una capacidad unificadora del cuerpo político, y en qué medida lo es la acción?

Spinoza postula la capacidad de la multitud de darse a sí misma una forma y no ser determinada exteriormente por completo (es decir, no ser sólo "naturada", sino de ser también "naturante").¹⁰ Sin embargo, esto no significa que la capacidad de autodeterminarse de la multitud sea completa: la *proporción* en la coexistencia de determinaciones exteriores y autodeterminaciones de la multitud es la que indicará cuáles son las capacidades activas de la multitud, y en este sentido, en que medida es la razón, y en que medida son las pasiones de la esperan-

⁸ Por supuesto, siempre y cuando se mantengan dentro de la legalidad del Estado. De no ser así, las posibilidades de "ciudadanos activos" de llevar adelante una rebelión exitosa serán mucho mayores que las de ciudadanos en estado de pasividad.

⁹ Sin embargo no es lo mismo una cantidad de miedo que otra: no hay tiranías ni democracias absolutas, ninguna de las dos formas puede existir "pura".

¹⁰ Hay en Spinoza una fuerte recusación de la teoría de la representación tal como es concebida en Hobbes: como instancia de conformación de una unión del cuerpo político que no puede realizarse en sí. Frente a esta posición. Podría discutirse si efectivamente en Hobbes la determinación establecida por el representante es "exterior". De todos modos, considero que en los términos en que es planteado aquí, puede considerarse de esa manera: la unidad del cuerpo político solo puede *realizarse* en la unidad física del cuerpo del soberano, que queda fuera del pacto. En ese sentido puede considerarse que Hobbes ve como necesaria y como única forma posible de constitución del cuerpo político una instancia exterior de unificación; mientras que en Spinoza, esa determinación exterior convive de maneras variables con las determinaciones interiores.

za y el miedo las que mantienen la unidad del cuerpo político. Respecto de este punto, podemos establecer una diferencia entre la cohesión producida por la acción, de aquella producida por la esperanza y el miedo: mientras la esperanza y el miedo generan una homogeneización que lleva aparejada necesariamente tristeza y que se funda en la capacidad represiva del Estado, la acción da lugar a una concordancia que expande la potencia de la multitud. De hecho, podemos afirmar que la acción (entendida como convergencia de una pluralidad de potencias diversas) produce, desde esa dispersión de potencias múltiples, una *comunidad*, es decir, una puesta en común de esas potencias. Sin un componente de acción es imposible la constitución de un cuerpo político; y sin embargo, como hemos dicho, esta constitución no puede basarse completamente en esta capacidad activa.

Es en ese *entre medio* de la imposibilidad de una comunidad de hombres puramente racional y una completamente fundada en el miedo¹¹ donde se encuentra el "trabajo" de la política.

Toda formación política supondrá una fluctuación constante entre composición y descomposición, entre pasión y acción, entre razón e imaginación. Es preciso comprender, entonces, la coexistencia de razón e imaginación en la constitución del cuerpo político: la apelación afectiva puede hacerse tanto en términos racionales como en términos pasionales—imaginarios (o como siempre sucederá, en una mezcla de ambos). No existe, como sabemos, en Spinoza, una oposición entre razón y afectos, sino entre afecciones activas (tendientes a la racionalidad y al aumento de la "realidad" del cuerpo) y afecciones pasivas (tendientes a la impotencia).

Por lo tanto, la "racionalización" de la acción política no supone la supresión de las pasiones en favor de un intelecto escindido del mundo afectivo, sino la transformación de las pasiones en acciones: de la impotencia colectiva a la potencia de la multitud, o mejor, de la impotencia de una multitud que no logra constituirse como tal, a la potencia de una multitud "realizada", es decir, que alcanzó, gracias al aumento de su capacidad para autoconstituirse, un mayor grado de realidad.

Esta imposible autoconstitución completa de la multitud nos indi-

¹¹ Ya que en este caso, efectivamente la pregunta que surge es la que de hecho se le ha planteado a Hobbes sobre la imposibilidad de constitución de un soberano a partir de esos individuos; forzando reinterpretaciones que ponen al Leviatán como causa y no ya como efecto de la comunidad política.

ca que la alteridad y la conflictividad de los hombres derivada de su pasionalidad no constituyen un vicio, sino su misma naturaleza. La política se presenta entonces como algo que "ocurre" en virtud de esta conflictividad de los hombres, no para erradicar aquello que pertenece a su naturaleza, sino para que ésta pueda desplegarse, desarrollarse tanto como sea posible. La libertad no se realiza en la supresión del conflicto (que sólo puede realizarse mediante la supresión de su causa, que es el *conatus*) sino en la medida en que un cuerpo político es capaz de dar lugar a la expresión de las potencias singulares que lo componen, sin erradicarlas y sin que éstas lo descompongan.

Miedo político y antipolítico

Llegados a este punto, entonces, nos preguntamos: ¿puede el miedo —o la esperanza— ser un principio de constitución del orden político? ¿O es simplemente un principio destructivo, antipolítico? ¿Cuál es la relación entre miedo, esperanza y política? ¿En qué sentido puede pensarse como una relación de exterioridad, y en qué sentido como una relación de implicación necesaria?

Diremos que existe una tensión entre la dimensión antipolítica del miedo, como pasión destructiva y tendiente a la descomposición y a la impotencia (como una pasión que disocia, separa y enfrenta a los hombres entre sí, a la vez que produce una disminución de la potencia de la multitud), y su eficacia en el reaseguro de la obediencia, y en ese sentido, crucial para la preservación del orden político.

El lugar de la política se sitúa, entonces, en medio de la doble imposibilidad de un cuerpo político perfectamente autorregulado por la razón, y de un cuerpo político ordenado por el puro miedo de los súbditos al poder. Este *miedo absoluto* derivaría, dada la disolución de todas las capacidades activas de la multitud, en su propia disolución, y con ella, en la disolución del cuerpo político mismo: toda existencia en acto supone alguna capacidad para actuar, o, dicho a la inversa, ningún ser existente en acto puede ser *puro* miedo.¹² En oposición a este *imposible* del miedo absoluto podemos situar el (casi) imposible de una democracia absoluta, que en tanto tal, supondría la desaparición completa del miedo

¹² En ese caso, la mera *vis existendi* de las otras fuerzas por las que es rodeado un cuerpo político (en este caso, otros cuerpos políticos) lo descompondrían (mediante la invasión o la dominación).

y la realización también completa del derecho natural tanto de los integrantes del cuerpo político como la del cuerpo político mismo.

Una comunidad absolutamente democrática es, entonces, una comunidad que se ha liberado del miedo, y por lo tanto, absolutamente libre. En este sentido ya no es necesario un "aparato represivo" sobre el cuerpo político porque ha desaparecido la necesidad de la obediencia forzada. Se ha trascendido la política entendida como dominación. Y en Spinoza esta dimensión, como hemos dicho, no puede ser "superada" en el ámbito de la comunidad.

Sin embargo, esta postura no parece del todo satisfactoria desde una perspectiva spinoziana, ya que se concibe a la política como una actividad destinada a una suerte de redención de los hombres de todos sus padecimientos que, de acuerdo con la su ontología será, como mínimo, "tan difícil como rara"; la tarea política no se da "fuera" del miedo y la esperanza, sino en y a través de estas pasiones, aunque nunca determinada completamente por ellas. De hecho, esta figura de la erradicación de las pasiones y su consiguiente liberación de todos los hombres, no siendo posible realmente más que en casos excepcionales, corre el riesgo de comenzar a operar al modo de una nueva "Gran Esperanza", y en este sentido, de establecer formas imaginarias de sumisión, fundadas no ya en la esperanza de una redención eterna en el cielo, sino en la esperanza de una módica redención terrenal. En este sentido, aun la esperanza de liberación, reactualiza las formas de la servidumbre.

Sin embargo, esto tampoco debe llevarnos a comprender el discurso político spinoziano en el sentido de la imposibilidad de cualquier orientación de la acción política hacia la libertad, esto es, en el sentido de la constitución de ordenes políticos libres. Una perspectiva tal, considero, supondría un "estrechamiento" de la comprensión de la política que la reduce a los modos de una pura relación de dominación, es decir, de obediencia puramente pasiva. Y esta comprensión hace imposible, en primer lugar, la distinción entre regímenes libres y despóticos (ya que desde esta perspectiva, sólo la eficacia del dominio podría servir de criterio para juzgar políticamente) y en segundo lugar, ignora la capacidad activa del hombre y de la multitud (y por lo tanto la capacidad de ser libres de los hombres) como una dimensión relevante en el campo político.

Es en la coexistencia y la tensión entre estas dos perspectivas que se despliega el campo político. Y es justamente por eso, que se trata de un campo en el que conviven la ineluctable sujeción de los hombres a las pasiones con la posibilidad, siempre frágil, de la libertad.

Securitatem, inter metum et desperatio

Gregorio Kaminsky

*Plus nequeo, at ista nocte sorte pari
Hi inter metum et securitatem
Censere amoris magnam dignitatem.¹*

Amorum Troili et Creseidae
Libri Quinque (1639)
Sir Francis Kynaston

Intellectus, affectus, desperatio

Hace ya muchos años, en ocasión de la presentación de mi tesis de Doctorado sobre Spinoza, recibí críticas porque, se decía, sobrestimaba el lugar y rol asignado a las pasiones humanas.² Questionaban cómo el encadenamiento y desencadenamiento de las afecciones podían argumentar una hermenéutica de la *ratio* spinoziana, para luego recalcar, desde el estado natural de los hombres, en una anómala inferencia de politización. Sin embargo, hoy ya existe consenso que esas 'audacias' se ratifican en el devenir de sus ideas (personaje conceptual³), implicado en los acontecimientos ético—político—teológicos del presente.⁴

Spinoza no es un filósofo imperturbable; al calor de actualidades e inactualidades contemporáneas, ha sido reapropiado por otras y nuevas miradas intelectuales. Aquello escrito merece lecturas que no son simplemente relecturas porque esas escrituras, aunque trajinadas, no lo hacen posible. Es asombroso, nutritivo, notar el advenimiento de (im)pertinentes nuevas lecturas, y verificar que estas abrigan múltiples sentidos a la espera de ser desplegados.

De todos modos cabe preguntar: ¿es posible una 'puesta al día', es

¹ 'No sé más, pero así estos dos esa noche, / entre el temor y la seguridad, / experimentaron el don preciado del amor'.

² Gregorio Kaminsky, *Spinoza, la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990.

³ cfr Gilles Deleuze, Félix Guattari, *¿Qué es filosofía?*, Cap.3 pag. 63.

⁴ "La audacia es un deseo por el cual alguien es incitado a hacer algo corriendo un peligro que sus iguales tienen miedo de arrostrar" (E, III, Def. afectos, XL, pag. 167).

una tarea realizable y, en todo caso, que consistiría una 'actualización'? Y si lo es, si constatamos esta pertenencia, ¿es conducente alinear su obra en filiaciones previas o posteriores, clasificables en filosofía práctica, o metafísica o alguna otra taxonomía? ¿Es viable la ya clásica, consabida, interpretación de sus incisiones teológicas?

Si de Spinoza se trata, la tan mentada subversión filosófica conduce inevitablemente a lecturas excedentes, excesivas, temerarias, que desbordan la respuesta (con)sabida. Porque son las pasiones del mundo actual las que nos arrojan a otras, y otras, lecturas de esa máquina conceptual spinoziana existente en acto.

En el desencadenamiento de las pasiones se reencuentran en afectos que ya son otros. Tan pronto se circunscriben las nuevas lecturas, y advertidos de las licuefacciones interpretativas, por ejemplo psicoanalíticas, esas texturas, relieves y superficies (re)velan algo sorpresivo para todos, cautos e incautos.

Finalmente, ¿se puede mantener la denegación secular que se tuvo acerca de su concepción del cuerpo, las pasiones y lo imaginario? ¿No sucederá que nuestro 'amor spinoziano' (que celebramos) todavía persevera en un apartamiento intelectual que detiene el esfuerzo de aproximación de los cuerpos, que retiene las distancias y mitiga la pulsión que reúne, encuentra y compone?

Si así fuera, esos amores serían poco seguros, darían miedo, podrían desesperar.

Securitatem

Las consideraciones que haré para este encuentro cordobés se cierran al concepto de "seguridad".

De numerosos usos, la Ética los anticipa mientras expone y define los dispositivos pasionales, en especial la tensión temor—esperanza, sus alcances deseantes y sus desbordes.

"No se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza", la seguridad "es una alegría inconstante nacida de una cosa esperada" ... asimismo "es una alegría de la que ha desaparecido toda causa de duda".⁵

⁵ Cfr. E, III, Def. de los afectos, 13 y 14, p.159; y E, III, 18, esc.2, p.119: "La esperanza es una alegría inconstante nacida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos. El miedo, por el contrario, por el contrario es una tristeza inconstante nacida también de la imagen de una cosa dudosa. Además, si se quita de

Sin embargo, subraya una cuestión que nos interesa: la seguridad es impotencia dado que siempre lo son los afectos cuyas causas abrigan duda y pronostican la posibilidad de la desesperación.⁶ Al mismo tiempo, y no importan aquí las cronologías bibliográficas, el análisis de los modos de radicación de la seguridad adquiere los alcances de los encuentros sociales. En el *Tratado Teológico—político*, aunque sólo en parte, está formulado, el estatuto político de la seguridad, mientras que las filiaciones de gobierno circulan por el Tratado de la autoridad política.

Una lectura sucesiva y puramente segmentaria de estos tres textos no podrá advertir las excedencias de significación porque estas son escrituras interferidas, que van y vienen, que se comunican, se expanden y se contraen. Son palabras articuladas de modo tal que dicen las mismas cosas y significan otras diversas, múltiples. Y, si a todo esto situamos los escenarios devastadores del presente, sus textos asisten en uno y el mismo Spinoza, pero también nos asisten al 'otro', diferente, desbordado.

En sus consideraciones de carácter, digamos, tipológico-gubernamentales, Spinoza es enfático en descalificar las que sustentan posiciones filosóficas y las que se atribuyen potestades religiosas. Los políticos, dice, son los verdaderos virtuosos, porque sus pensamientos presuponen los operativos de todo actuar conducente. Esos hombres astutos son los inventores de las formas aplicables, realmente existentes, de organización social a partir de principios fundados en la experiencia. La inteligencia agudísima de esos estrategas, dice, desborda los alcances ideales del filósofo y del sacerdote.

Ya en la Ética afirma que las pasiones son modos inmanentes disponibles para proporcionar un cauce a lo que no es posible aniquilar, y es a ello a lo que denomina *política*.

Los políticos son los artesanos de la pasión encausada.

Inter metum

En Ética IV dice: "...para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse, es necesario que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obrarán nada que pueda redun-

estos afectos la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación; es decir, una alegría o una tristeza nacida de una imagen de una cosa que hemos temido o esperado."; también E, IV, 47, escolio, p. 212.

⁶ Kaminsky, op. cit., pag. 62.

dar en perjuicio ajeno”⁷ En sus estados naturales, los hombres mismos deben deponer las armas y, sin muchas mediaciones discursivas deben intercambiarlas por el ofrecimiento mutuo de seguridad. Pero, ocurre que en ese estado la seguridad no (se) alcanza porque el temor no se aniquila, “el miedo a la soledad es innato a todos los hombres”⁸ La soledad natural, innata, es consustancial al miedo. El precio genealógico que se debe pagar por una vida segura, política, es el desarme —real y simbólico— aunque, a falta de pago, la deuda puede devenir amenaza. El quebranto que amenaza el dispositivo subjetivo es la *desesperación*.

La vida se hace imposible cuando la otredad es signo de miedo y amenaza de incisión, y cuando la desesperación está a tiro. Entonces, allí es cuando se clama por el crudo pragmatismo de los políticos y su capacidad de apelar a recursos compensables, apaciguadores.⁹

Ellos no garantizan ni proponen la desaparición del miedo (recordemos, es innato) sino que ofrecen modos variados, apaciguantes, de su instalación colectiva, permanente, como una deuda aceptable y amortizable y con la garantía (¿dudosa, insegura?) a la que denominan *seguridad*.

El miedo es la materia prima pasional (natural) de las ‘formas de regímenes’ de dirección de la ‘multitud’ para convertirla en masa o vulgo.¹⁰

Deben denominarse políticos a los hombres de agudísimo ingenio cuya sagacidad les permite concebir a la política misma por la vía de los temores políticos mundanos.

El asegurar la *seguridad* es lo que hace que el discurso político se sostenga en el *miedo* y en los modos de la mayor advertencia amenazante, la *desesperación*.

Son los políticos quienes sostienen la necesidad de gobernar por medio de una transferencia de poderes y derechos, del los modos de uso de las fuerzas y la caracterización política de las mismas. Por ejemplo, la implementación de una moral práctica de la obediencia, la institucionalización del acto penal y sus condignos castigos, hasta incluso algunos principios de la acción económica.

En efecto, un modo eficiente de control y manejo del poder es, afir-

⁷ E, IV, Prop. 37, esc.2, p. 203.

⁸ TP, VI, 1, p. 131.

⁹ « ... en los momentos de mayor peligro para el Estado, cuando todos, tal y como ocurre, son presos de un terror pánico, entonces todos aprueban lo que el temor presente les persuade, sin tomar en cuenta ni el futuro ni las leyes » *Tratado teológico-político* (TTP) y *Tratado político* (TP X, 10.)

¹⁰ TP, II, 3, p. 84.

ma Spinoza, la vida mercantil y del dinero como fetiche. El dinero es el producto del poder expropiador de las fuerzas, en cuerpo y alma, con inversión de afecto e intelecto. El dinero, dice, “ha llegado a ser un resumen de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar en grado máximo el alma del vulgo, puesto que los hombres difícilmente puede imaginar ninguna especie de alegría que no vaya acompañada de la idea del dinero como causa”.¹¹ Es la tierra de los obedientes cuyas conductas se ajustan a derecho y se avienen a “las artes del lucro, de las que se jactan en grande”.¹²

Solo una legislación general puede eliminar la trascendencia divina del dinero, para luchar contra el mercader, ese sacerdote de la economía, para poder atribuir y retribuir lo propio de tal o cual hombre. Una ley que pueda establecer que lo justo es aquello que tiene la fuerza y la voluntad de dar a cada uno lo suyo, mientras que injusto es quien se apropia de lo que es de otro, quien atropella la otredad.

Lo suyo, su sí mismo socio-económico debe ser entendido por propio mientras que para lo injusto debe haber una legislación moral que lo repruebe, y una legislación penal que lo denomine delito.

Las legislaciones deben estar acompañadas por precisas restricciones a la libertad a partir de una adecuada atribución de debidos castigos.¹³ No se hace necesaria la seguridad cuando “todo es de todos”, o cuando existe un “consenso común”, porque cuando se trata de dar a cada uno lo suyo es suficiente una justicia distributiva, cuasi mecánica.

De ello se justifican los modos de organización posibles del poder. Los tres tipos de gobierno que se enumeran en el Tratado Político son sendas estrategias para sumar los “cada uno” en modalidades de gobierno consistentes, formas de ejercicio de la autoridad, del poder de prodigar violencia a guisa de seguridad. Algo parecido a una proveeduría de seguridad democrática, aristocrática o monárquica. Política que se pretende impolítica cuando se trata de la reafirmación de la fuerza económico-social determinada y pretendida como naturaleza absoluta libre.

Con Spinoza, estamos cerca de la institución ontológica, tal vez clarividente, del maridaje entre economía y política con las demandas y ofertas de seguridad de los tiempos modernos. Mientras que sus modos de divorcio son el preanuncio de la *desesperación*; “... la sociedad siempre corre más peligro por los ciudadanos que por los enemigos, por-

¹¹ E, IV, Cap. 28, p. 240.

¹² E, IV, Cap. 29, p. 240.

¹³ Cfr. TP, II, 23, p. 104 / TAP, p. 933.

que los hombres buenos son pocos...".¹⁴ Esto es conocido por el estratega que es "...aquel a quien se ha confiado todo el derecho del Estado (y) siempre temerá más a los ciudadanos que a los enemigos".¹⁵

El delito y la criminalidad instituyen la deslealtad y la desobediencia, como si todos fueran el delito de traición en tiempos sin guerras. La consagración de la fuerza de seguridad de 'unos pocos' no apela a las almas innatas porque el delito y la seguridad son, dice, no son atributos que expliquen la naturaleza del alma. En efecto, esas ideas del alma no la explican, son extrínsecas, pero dan cuenta de ella a partir de la perseverancia atemorizante, amenazante del Estado. Y de inmediato agrega: "Pero de esto basta".¹⁶

Basta con las consideraciones de estrategias políticos, filosóficos, religiosos, todos hábiles y astutos, pero que no responden a las reflexiones del filósofo cauto, sabio, el que estudia la sociedad y sus legalidades como si fueran líneas, superficies y cuerpos.

Esos ideólogos Spinoza, universales en su condición, reparten protección con la apariencia de la denominada 'utilidad común', una cierta legislación teológica con una mano (santa) política. La consigna es trocar soberbias díscolas por medio de la abyección de hombres doblemente miserables. Miedosos, soberbios y abyectos van de la mano en busca de la seguridad buscada y todo desencuentro es amenaza desesperante. Para prodigar seguridad además es indispensable echar, esta sí, una mano dura con tolerancia cero.

De la mano de los astutos políticos de las almas y los cínicos policías de los cuerpos, es decir entre el miedo, la inseguridad y la desesperación, el primero de los axiomas políticos reza: "el vulgo es terrible cuando carece de miedo".¹⁷ Spinoza modera esta estocada con un toque no violento: "Los ánimos, sin embargo, no se conquistan por las armas sino por el amor y la generosidad".¹⁸

Metum et securitatem

En el Tratado Político, Spinoza transfiere el examen del miedo y

¹⁴ TP, VI, 6, p. 134.

¹⁵ TP, IV, 4, p. 123.

¹⁶ E, IV, Prop. 37, esc. 2, p. 205.

¹⁷ E, IV, Prop. 54, p. 217.

¹⁸ E, IV, Cap. 11, p. 235.

la seguridad a la ingeniería de los políticos,¹⁹ y, aunque genérica (TP, I, 3) aparece una alusión, no menor, a una idea de seguridad como si ésta fuera el piso fundante de toda forma de constitución social.

Políticos hábiles y creativos, abunda en señalar que nada de los asuntos mundanos es resultado de "una feliz coincidencia o por simple casualidad o que no lo hayan descubierto los hombres que se ocupan de los asuntos públicos y velan por seguridad".²⁰

No obstante, ¿de qué seguridad se trata?, ¿quiénes y cómo velan esa seguridad? Velar parece un eufemismo religioso para lo que es menester vigilar. Sucede que quien provee seguridad es el político práctico, mundano, devenido policía, vigilante de los asuntos públicos.

Clarividentes y hábiles, nada escapa a los estrategas vigiladores. Releamos la cita, los políticos son los "...hombres que se ocupan de los asuntos públicos y velan por su propia seguridad".²¹ Su propia seguridad, ¿cuál de ellas? Una equivocidad o doble sentido de pertinencia para el asunto que consideramos, ... "pues, para la seguridad del Estado (dirigentes y dirigidos) no importa qué impulsa a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada mientras que la virtud del Estado es la seguridad".²²

Sin embargo, las cosas no son como se ven de sencillas, y Spinoza lo sabe. No existe plena seguridad, el saber político es cosa de astutos pero tienen sus límites. El derecho de estado, la potencia de soberanía, "no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente".²³ Una sola mente o, posiblemente, un solo cuerpo. No existe mediación de los cada uno en todos, sino transferencia de estados y derechos, un método (paralelista) de inversión de fuerzas que se explica como un poder transferido, la interferencia que desmiente toda férrea polaridad natural/social.²⁴

¹⁹ En un repaso de las traducciones al castellano y el francés ahora existentes, encontramos deslizamientos conceptuales que no son inofensivos para los temas que articulan la idea spinoziana de *seguridad*.

²⁰ TP, I, 3, p. 84.

²¹ TP, I, 3, p. 85.

²² TP, I, 6, p. 88; TAP, p. 921: "la liberté ou force intérieure constitue la valeur (virtus) de un particulier, un État ne connaît d'autre valeur que sa sécurité".

²³ TP, III, 2, p. 106/7.

²⁴ Cfr. Gregorio Kaminsky, *Escrituras interferidas*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Incluso los actos privados de naturaleza pasional serán considerados como tales siempre que pasen por las horcas caudinas de los decretos comunes de los hombres. Allí aparecen las entropías con el rostro maléfico de la *desesperación*.

Spinoza advierte que si miramos bien las cosas, el problema consiste en que aun cuando el derecho natural debe someterse al poder del estado, no por ello cesa o se pierde. Ese derecho es incesante e imperdible, tanto cuanto *miedo* sea soportable y cuanta *seguridad* garantice la reducción de las amenazas y el alivio de la *desesperación*.

Así como el derecho de naturaleza no se pierde sino que se delimita y encauza por medio de los derechos comunes de la sociedad, tampoco está disponible el uso pleno de la razón en materia de libre interpretación. En jerga jurídica: ni todos ni cada uno de los ciudadanos disponen del derecho de ejercicio de la razón en la consideración individual de las leyes y decretos.

En dos casos paradigmáticos, el del derecho de propiedad que encarna y se encarna en el cuerpo del Estado, y el del ejercicio de los poderes singulares encarnado en la voluntad de todos, en ambos "la sana razón no puede decretar que el individuo siga siendo autónomo.... Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se instituye para quitar el miedo general y alejar las comunes miserias" a las que todos estamos expuestos.²⁵

No obstante, esos loables cometidos serían poco practicables si estuvieran al arbitrio de uno o unos pocos ciudadanos. Aunque la política haga fuerza "...nadie puede renunciar a la facultad de juzgar", si esto no es un delirio o una locura, serán entonces las amenazas las que deberán impedir que de los resultados de esa facultad colectiva puedan inferirse como poderes apropiados.

'Una sola mente', dice, este no es sino un modo de restituir en la órbita del derecho de sociedad la totalidad antes abandonada por puramente natural, es decir pre-política. El sólo Uno constituye la concentración del poder que puede devenir la multitud de aquellos seres que son 'el común de la gente, el vulgo, la masa'. Porque, repite, "...el

²⁵ TP, III, 6, p. 110. Es una traducción que erosiona significados importantes. Ver TAP, p. 937: "dissiper la crainte et eliminer les circonstances malheureses auxquelles tous étaient exposés".

²⁶ TP, III, 7, p. 111.

derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente".²⁶

Desperatio

Dado que "el miedo a la soledad es innato a todos los hombres",²⁷ y que "la libertad y la esclavitud no se mezclan fácilmente",²⁸ es que todavía allí persiste el miedo.

El miedo reside allí, revulsivo en el fondo ontológico, mientras que el cuerpo multitudinario produce para sí, su lábiles superficies de seguridad.²⁹ La seguridad de la multitud intenta moverse por donación de esperanza y desconocer el miedo, este es su esfuerzo consigo misma. En efecto, se trata de "la tendencia (*conatus*) universal de todos los hombres a conservar su ser".³⁰

El poder de la multitud es, precisamente, el *conatus* de lo existente, y su cohesión provee una moderada y alcanzable *securitas* y, con ello, (sobre)vivir al *metum*.

Consiste, por cierto, en una relativa afirmación de sí misma, y al menos reafirma el fundamento spinoziano de una pasión alegre contenida, casi fuera o sólo un poco de duda.

Alcanzada alguna convivencia política y cierta seguridad, el sabio no ignora que la multitud añora ser vulgo, porque "cien veces engañados por el éxito nunca dejan de creer en presagios".³¹

Spinoza, no desmiente ni tampoco exagera que, en el horizonte de la vida natural-social anida, siempre, la *desperatio*. El filósofo cauto, no es quien vende espejitos de colores, ¿será por esto (y otras cosas más) que "Dios detesta a los sabios"?³²

Y nunca tanto como a uno de ellos. el que no finge que, aún con las mejores astucias políticas, "ningún medio de gobernar a la multitud es más eficaz que la superstición".³³

Y la superstición, él lo sabe, es un modo de complaciente sobrevivencia del mundo desesperante.

²⁷ TP, VI, 1, p. 131.

²⁸ TP, VII, 27, p. 172.

²⁹ Cfr. A. Negri y M. Hardt, *Imperio*, Debate, Buenos Aires, 2004.

³⁰ TP, IV, 18, p. 118.

³¹ TTP, pref. 3.

³² TTP, pref. 4.

³³ TTP, pref. 8.

Securitas: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana



Sebastián Torres

“Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles. Bastará con advertir esto una vez” (*Ética*, III, “Definición de los afectos”, def. 19-20; explicación).

Desde el origen mismo del orden político la seguridad ha sido una de las funciones del *dominium*. En el gobierno republicano, donde se gobierna y se es gobernado, la seguridad tiene un sentido para nosotros ya lejano: “[Para] los ciudadanos, aunque sean desiguales, es su tarea la seguridad de la comunidad, y comunidad es el régimen político”.¹ La seguridad es inseparable de la autonomía que define al hombre libre.

Pax et securitas. Con Augusto se da el punto de inflexión donde el discurso político romano declara la vacuidad del lema que definía la república, *pax et libertas*: libertad sin *stasis*, a partir de la distribución de los poderes públicos en el interior de la ciudad. “Yo digo que quienes condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan aquellas cosas que fueron la primera causa de la libertad de Roma”² dirá Maquiavelo. Con el imperio, es la política “externa” la que definirá qué es Roma, y si es por la protección que mantuvo el dominio sobre los demás pueblos, por qué los ciudadanos romanos de la ciudad-estado no aceptarían encontrar en el pacto que intercambia *pax et securitas* por obediencia la forma de estabilidad y orden (*nemesis*, *concordia*, *ceres*, *tranquillitas*, *quietes*, *otium*, etc.) que la república no lograba sino dando vía a las divisiones internas, cuyo rumbo nunca se sustrae a la indeterminación de los resultados. La restringida *res publica* de Cicerón

¹ Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid 1994, 1276b (p. 113).

² Maquiavelo, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires 2005, I. 4, p. 63.

ya le permitía sostener que *pax est tranquilla libertas*. Tácito, más realista, acepta —no sin cierta resignación republicana— que la *libertad* no es un bien insustituible en cuanto lo que se sigue de ella puede existir —y sobre todo mantenerse— con *securitas*. Paz, tranquilidad, es el puente que permite sustituir seguridad por libertad.³

La *seguridad*, reconocida como un derecho fundamental en la Declaración de 1791 (art. 7-9) está orientada directamente a limitar las acciones punitivas del Estado. La *ley* —en su dimensión revolucionaria— se establece como herramienta política contra la violencia estatal. Pero otra es la tradición de la seguridad que en la modernidad política hegemoniza la relación entre libertad y gobierno de la cosa pública. Es de ella que se deriva la idea afín a nuestra época, tal como la define Norberto Bobbio: “el fin del Estado solamente es la ‘seguridad’ entendida como la ‘certeza’ de la libertad en el ámbito de la ley”;⁴ fórmula que expresa la limitación de la seguridad dentro del Estado constitucional. Sin embargo, esta idea de seguridad arrastra por detrás una ontología política en la que Arendt sitúa a Spinoza y Hobbes. La modernidad política se define por la subordinación de la libertad política a la seguridad. Esto significa —en pocas palabras— que es la seguridad lo que hace posible la libertad, equiparándose ésta con un conjunto de actividades que se producen fuera (y que son ajenas) del espacio político.

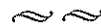
No nos vamos a detener en la fundamental lectura crítica que Hannah Arendt presenta sobre la modernidad política, tampoco vamos a intentar discutir la filosofía política de Spinoza desde las críticas realizadas por Arendt, ya que estas son escasas y poco fundadas en una lectura sistemática del corpus spinoziano.⁵ Antes bien, la señal de Arendt es interesante porque indica lo que a cualquier lector involucrado con un Spinoza hereje y revolucionario suele pasársele por alto:

³ Cfr., González-Conde, M.P. “Un siglo de estudios sobre la paz en la antigua Roma (1901-2001)”, en *Solifereum. Studia archaeologica et historica Emeterio Cuadrado Díaz ab amicis, collegis et discipulis dicata*. Anales de Prehistoria y Arqueología 17-18, 2001-2002, Murcia 2003, pp. 437-452. También, Borsak, S. “Pax tacitea”, en *Acta Classica*, 2, 1966, pp. 47-61.

⁴ Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, p. 26.

⁵ La referencia principal a Spinoza se encuentra en “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona 1996, Cap. IV, pp. 161-162 (una referencia del mismo tipo aparece también en el artículo “Verdad y política”, cap. VII, p. 246).

que la *securitas* es un concepto central en la filosofía política spinoziana. Sobre esta anomalía intentaremos reflexionar, bajo el presupuesto de que la posibilidad de seguir transitando la “via Spinoza” depende, en parte, de la interrogación por la presencia de este concepto en una filosofía de la libertad política, republicana por la tradición en la que se inscribe, y revolucionaria por la apertura democrática a la que insita.



Sería un desacierto comenzar a pensar el problema de la *seguridad* en Spinoza suponiendo que sólo aparece como una idea afirmativa. En realidad, el concepto de *securitas* es definido por primera vez en la *Ética*, III, “Definición de los afectos”.⁶ En el orden de las definiciones, la seguridad y su contrario, la desesperación (def. 14 y 15) dependen de la definición de “esperanza” y de “miedo”, dos conceptos centrales de la política spinociana. Spinoza define la *seguridad* como “una alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual ya no hay causa de duda”.⁷ En la *Explicación* sostiene que la seguridad nace de la esperanza y la desesperación del miedo, paso que se da “cuando desaparece toda causa de duda acerca de la efectiva realización de la cosa, [y] ello proviene de que el hombre imagina como actual la cosa pretérita o futura, y la considera como presente”. La *seguridad* no es certeza, es un afecto definido por la ausencia de duda (algo negativo) y no una idea verdadera (algo positivo).⁸

En esta definición ya está contenida la crítica que va a realizar en el Libro IV, prop. 47, esc. Allí afirma que los afectos de la esperanza y el miedo revelan una falta de conocimiento y una impotencia del alma.

⁶ *Ética*, Alianza, Madrid 1994, trad. Vidal Peña. Para ser más precisos, es en el §14 del *Tractatus de intellectus emendatione* (1662) donde Spinoza enuncia el proyecto de “formar una sociedad tal como debe ser deseada para que el mayor número posible alcance el fin de la manera más fácil y segura” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, Tecnos, Madrid 1989, p. 10, trad. de L. Fernández y J.P. Margot), aunque tal idea no es dominante en esta obra.

⁷ Mientras que la *desesperación* es “una tristeza que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual ya no hay causa de duda”.

⁸ Cfr. II, Prop. 49, Esc. Como sabemos, la imagen de una cosa futura puede afectarnos de igual manera (causas alegría o tristeza) que la imagen de una cosa presente (remite nuevamente a la III, Prop. 18 más Escs.), y aunque nunca podemos estar ciertos de la efectiva realización de las cosas singulares (ver II, Prop. 31, Cor.) puede ocurrir que no dudemos de ellas.

Por esta razón, también la seguridad es señal de un ánimo impotente, puesto que, aunque sea un afecto de alegría, implican que lo ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza —y, con ella, el miedo—. ⁹

En los breves pasajes que dedica al afecto de la *seguridad* en la *Ética*, Spinoza desmonta lo que la tradición representó como una crisis ética (el cambio de paradigma del modelo republicano al modelo monárquico, de la *pax et libertas* republicana a la *pax et securitas* augusta). El mismo Maquiavelo, aunque dispuesto a pensar la *verità effettuale delle cose*, recaerá más de una vez en críticas éticas a la pérdida de virtud de los hombres de su tiempo, como si el paso de la *libertas* a la *securitas* pudiese ser explicado en términos de una decadencia moral, del ideal heroico de los buenos ciudadanos a los hombres cobardes y afeminados de la naciente burguesía urbana. Spinoza no repite el motivo republicano clásico de la crítica ética en defensa de la libertad como valor supremo en pos del cual hay que sacrificar incluso la vida misma. No por ello se aproxima a Hobbes. Al mismo tiempo responde a lo que él presentó como la clave racional del orden político. Frete la disputa por ordenes éticos en pugna, Hobbes pretende ofrecernos una salida racional inequívoca; el orden social es inestable porque las individuos no se han dado cuenta de que la única forma por la que pueden disfrutar de su vida y sus bienes con seguridad —es decir, con absoluta certeza— es sometiéndose a un poder absoluto. El sentimiento de segu-

⁹ “Por ello, cuanto más nos esforzamos por vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón”, IV, prop. 47, esc., p. 302. Podemos suponer que Spinoza basa su definición de la *securitas* en *Les passions de l'âme* (1649) de Descartes. Allí, la seguridad y la desesperación (o desesperanza, su contrario) dependen de la esperanza y el miedo. Para Descartes, “cuando la esperanza es tan fuerte que excluye enteramente el temor, cambia de naturaleza y se llama certidumbre o seguridad; y cuando se está seguro de que lo que se desea ocurrirá, aunque se siga queriendo que ocurra, se deja no obstante de estar agitado por la pasión del deseo, que hacía buscar con inquietud el acontecimiento” (*Las pasiones del alma*, Hyspamerica, Buenos Aires, 1985, trad. de C. Bergés; III, art. 166, p. 168). Sin embargo, la diferencia entre ambas definiciones se ve claramente en el caso de la *esperanza*, de la cual dependen. Para Descartes, “la esperanza es una disposición del alma a creer que lo que se desea ocurrirá” (ibid., art. 165.), mientras que pasa Spinoza radica en una duda. Por consiguiente, la seguridad es ausencia de duda, no una creencia de tal magnitud que se transforma en certidumbre. Las consecuencias políticas de tal diferencia son más que notables.

ridad que nos brinda el Leviatán supone la necesaria permanencia del miedo (y la esperanza).



La crítica que realiza Spinoza en la *Ética* es demoledora. No hay *transitio* alguna del miedo y la esperanza a la seguridad, sino fluctuaciones que suponen la constante presencia del temor; fluctuación que, en el caso de Hobbes, pretenden estabilizarse con un contrato que oriente el miedo sin llegar a disolverlo. ¿Por qué, entonces, Spinoza rechaza la *seguridad* en la *Ética* y vuelve a retomarla dándole un lugar central en el *Tratado Teológico Político* y en el *Tratado Político*? ¿Es que Spinoza finalmente le da la “razón política última” a Hobbes? Una hipótesis posible ya ha sido señalada por muchos comentadores: la *Ética* está pensada para el hombre sabio, es una filosofía del gobierno de sí, las obras políticas son una filosofía para gobernar al vulgo. Esta parece ser la respuesta más sencilla y, por eso mismo, quizás también la más equivocada. Con todo, no podemos pasar por alto una idea que Spinoza reitera en repetidas ocasiones: el fin del Estado es garantizar la seguridad.

En el cap. III del *Tratado Teológico Político* Spinoza afirma que existen tres cosas que *deseamos honestamente*: saber, dominar las pasiones y adquirir la virtud, y vivir con *seguridad y con un cuerpo sano*. ¹⁰ La causa de los dos primeros es la naturaleza, porque residen en nuestro propio poder o en las leyes de naturaleza (que es lo mismo); seguimos aquí dentro de la filosofía de la *Ética*. Los medios que sirven para “vivir en seguridad y para conservar el cuerpo” residen, en cambio, en cosas externas —que son bienes de “fortuna”—, porque dependen “del gobierno de las cosas que desconocemos”. ¹¹ Este tercer deseo, en el que la distinción entre el sabio y el necio pierde sentido, es el que indica

¹⁰ *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid 1986, trad., A. Domínguez; [46]; 30 (p. 119) En la nota n° 86 A. Domínguez sostiene que este pasaje hace referencia a la doble dimensión del Tratado: teológica (virtud) y política (seguridad corporal).

¹¹ Los asuntos humanos relativos a la seguridad dependen, en gran medida, de la *fortuna*. Aunque en los textos políticos la fortuna tiene una connotación más amplia, de todas maneras este punto nos conduce a un conjunto de proposiciones a las que remite Spinoza en la definición de la seguridad. La seguridad depende del conocimiento de las cosas singulares y, como afirma Spinoza, “Acercas de las cosas singulares que existen fuera de nosotros no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado” (*EII*, prop. 31). Las cosas singulares, al igual que el cuerpo, son determinadas a existir y obrar de determinada manera por otras cosas singulares, y así hasta el infinito. De ello se sigue (cor.) que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles, ya que no pode-

la necesidad del gobierno de las cosas externas a partir del cual tiene su origen la creación de la sociedad. Tanto para el sabio como para el necio, "la sociedad más segura y estable es aquella que deja menos cosas libradas a la fortuna".¹² Es a partir de este tercer deseo que Spinoza formula el fin de la sociedad y el Estado: "vivir segura y cómodamente".

Por su exposición del derecho natural y el pacto ya sabemos que Spinoza no es Hobbes. Esa diferencia Spinoza la resalta justamente en relación a la seguridad. El cap. XX comienza afirmando: "Si fuera tan fácil mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado sería violento".¹³ Pero, según el derecho natural, "se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas". Un Estado que garantice la seguridad no puede ser un Estado violento, por ello, el fin último del Estado no puede ser dominar, ni sujetar, ni causar miedo, sino todo lo contrario, "librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno". Porque el fin del Estado no es convertir a los hombre en bestias o autómatas, "el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad".¹⁴

Con lo dicho hasta aquí podríamos contestar a la objeción de Arendt

mos tener un conocimiento adecuado de su duración; eso es lo que debemos entender por "contingencia" y posibilidad de "corrupción" de las cosas, una deficiencia en nuestro conocimiento de ellas (II, prop. 33, esc.I).

¹² De este argumento se sigue el motivo del pacto —"vivir seguros y lo mejor posible"—. No nos vamos a detener en este núcleo de la filosofía política de Spinoza, basta mencionar para nuestros fines que es a partir de las características del pacto en relación a lo que entiende por derecho natural que aparece otro concepto central para nuestro análisis: la libertad (cabe recordar que en el *TTP* Spinoza insiste en la idea de libertad de pensamiento y palabra, pero no de obrar). ¿Cómo se relaciona el deseo de seguridad —origen y fin del pacto, la sociedad y el Estado— y el derecho natural a conservar la libertad? Para comprender la tensión entre estas dos ideas es importante atender al cap. XVII, dedicado exclusivamente a mostrar que la sesión de derechos nunca es absoluta, por lo que es imposible pensar en un gobierno absoluto. La *securitas* es un deseo de los ciudadanos, que sin embargo siempre guardan el poder suficiente como para destruir las supremas potestades, tanto como de éstas, que dependen de la obediencia de los ciudadanos para su segura existencia. Así, aparecen dos *deseos honestos* de seguridad —si podemos volver a aquella expresión— que, sin embargo, no son necesariamente compatibles o, por lo menos, identificables en el *TTP*: la seguridad de los súbditos y la seguridad del Estado.

¹³ *TTP*, [239]; 0-10 (p. 408).

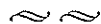
¹⁴ *TTP*, [241]; 0-10 (p. 410-411).

que Spinoza no suplanta la idea de libertad por la de seguridad: Spinoza no es Hobbes, la "vía Spinoza" es posible. Sin embargo, si atendemos a la objeción de Arendt, ésta no va dirigida a criticar exclusivamente las políticas "absolutistas" de la seguridad, sino a los fundamentos de lo que posteriormente será la idea liberal de libertad. Si Arendt tiene razón, el problema no es la oposición entre libertad y seguridad sino, por el contrario, su articulación: en la composición seguridad-libertad la política se encuentra en el primer término (donde aparece el Estado), mientras que el segundo queda despojado de todo sentido político. Ser libre es quedar librado de la política, sentimiento de seguridad que nos garantiza que podemos ocuparnos de vivir sin temor, porque el orden social no depende de nosotros, sino del poder soberano. Mientras que Hobbes todavía lucha contra el fantasma de la libertad republicana —"la libertad de los antiguos"—, Spinoza habría encontrado el verdadero significado de la "libertad de los modernos", en oposición al absolutismo político.

Aunque las definiciones que da Spinoza de la democracia en el *Tratado Teológico Político* exceden su delimitación como libertad de pensamiento y palabra, lo cierto es que el Tratado finaliza con la articulación —y no la sustitución— entre seguridad y libertad, limitando incluso la libertad de palabra a un uso racional y público que no cuestione las bases sobre la que se sustenta la obediencia a la ley, por más que esta sea el objeto de la crítica.¹⁵ El fin del Estado es la liber-

¹⁵ ¿Por qué la libertad del *Tratado Teológico Político* no podría ser una libertad política? ¿Es que la libertad de opinión no es un tipo de acción política que, justamente, prescinde de la violencia? Efectivamente, el pacto permite la libertad de expresión y restringe la libertad de acción. Pero, para ser más precisos, el pacto restringe la libertad de obrar cuando éste viola el contrato, al igual que restringe la libertad de opinar cuando estas opiniones debilitan o cuestionan las bases del pacto. En otros términos, el problema no es la forma de libertad presente en el *Tratado Teológico Político*, sino la división de derechos —es decir, de *poder*— que establece el pacto entre ciudadanos y Estado. Sin embargo, este abismo político no se le escapa a Spinoza que, en un pasaje proto-ilustrado, contempla que si un hombre se da cuenta de que alguna ley contradice a la razón y estima que hay que abrogarla, y "somete su opinión al juicio de la suma potestad [...] y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos" (*TTP*, [241]; 20, pp. 411-412.); de lo contrario, se convierte en un rebelde. Finalmente, este "kantismo" no estaría tan alejado de una política de la opinión pública (el uso público de la razón) que se recorta sobre el trasfondo de una condena a las acciones violentas. Spinoza no está tan lejos de Arendt como parecía al comienzo. Pasaje sugerente, pero que, de todas maneras, no es el motivo central de la filosofía política de Spinoza y está lejos de poder reducirse a ella la política como constitución de la *multitudo* presente en el *TP*.

tad, pero ésta sólo está garantizada por la obediencia a la ley, de la que el Estado es garante.



Si adoptamos la línea de interpretación que señala un desplazamiento que va del contractualismo proto-liberal del *Tratado Teológico Político* al republicanismo democrático del *Tratado Político*, ¿no podemos suponer que también acontece una transición de la *securitas* a la *libertas*, del *alterius juris* de la masa al *sui juris* de la multitud? Contra lo que podría ser una respuesta afirmativa, el *Tratado Político* comienza afirmando que “no importa para la seguridad de un Estado con qué ánimos los hombres son inducidos a administrar correctamente los asuntos, a condición de que los asuntos sean administrados correctamente: pues la libertad o la fuerza del espíritu es una virtud privada; pero la virtud de un Estado [*imperium*] es la seguridad”¹⁶. Y, más adelante, para dejarnos más perplejos, sostiene que la finalidad de la *condición civil* es “la paz y la seguridad de la vida”.¹⁷

La tensión entre la *securitas* presente en los primeros capítulos del *Tratado Político* con la génesis —incompleta— del derecho de la sociedad como poder conjunto de la multitud muestra dos formas de vincular la función de la seguridad al *dominium*, y hable uno de los grandes interrogantes cuál es el actor político que tiene el poder-potencia de constituir el orden político. Desde la perspectiva de la problemática de la idea de seguridad, lo que muchas veces es una respuesta contundente que logra articular la relación entre multitud y Estado se contamina de las ambigüedades que este concepto arrastra.

Según Antonio Negri, en el cap. I del *Tratado Político* Spinoza nos muestra los términos a partir de los cuales debe pensarse la relación entre el desarrollo de las *cupiditas* individuales y el constituirse de la multitud: “A través de una dinámica autónoma, la *conditio* humana

¹⁶ *Tratado Político*, Alianza, Madrid 1986, trad., A. Domínguez; I.6, p. 82. Según Cristofolini, “È dunque necessario considerare in una visione d'insieme le due dimensioni complementari della vita umana associata: quella passiva dei cittadini comuni, i quali indipendentemente dalla loro maggiore o minore saggezza hanno bisogno della tutela dello stato, che deve garantire la sicurezza; e quella attiva nella quale pace, libertà e concordia scaturiscono dalla forza d'animo, virtù privata”; Cristofolini, P. “Spinoza, l'individuo e la concordia”, en *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2004, 1 (www.units.it/etica/2004_1/CRISTOFOLINI.htm); p. 2.

¹⁷ TP; V.2, p. 119.

deviene *constitutio* política, y este proceso implica, desde un punto de vista de los valores, la consolidación de la *libertas* en *securitas*; desde el punto de vista de la acción, una mediación entre, *multitudo* y *prudentia* —es decir, una forma de gobierno—.”¹⁸ Para Negri, la tesis presente en el *Tratado Teológico Político* de que el fin del Estado es la libertad se confirmaría y completaría en el *Tratado Político* “mostrando cómo la libertad de cada cual debe construir la libertad colectiva y cómo este paso representa la especificidad de lo político”. ¿Cómo es posible que, si “sólo la potencia de los muchos, haciéndose constitución colectiva, puede fundar un poder”, la libertad se consolide en la seguridad, cuando la *securitas* es un afecto que hace decrecer la potencia, mientras que la *libertas* es potencia en expansión? La transformación de *libertas* en *securitas* sería equivalente a la transformación de poder constituyente en poder constituido. Desde esta última forma de poder, es una diferencia y no una composición lo que requiere la presencia de la seguridad para resolver la relación entre individuo y multitud.

La interpretación que da de la seguridad se contradice con el motivo de su lectura centrada en la idea de “poder constituyente”. Porque Negri, al no cuestionar las implicancias de la idea de seguridad, acepta de suyo que ésta implica *constitución*, es decir, constitución del Estado. Las tensiones que la *securitas* genera en Spinoza se trasladan a los argumentos de Negri. A la par que resume el *Tratado Político* como una “implícita y ejemplar exaltación del gobierno absoluto de la multitud, de su libertad organizada en seguridad”,¹⁹ afirma también que “paz, seguridad y libertad sólo pueden provenir de la unidad continua del ejercicio del poder y del proceso de formación de la legitimidad. No hay génesis jurídica del poder, sino, tan sólo, su génesis democrática”.²⁰ Pero, ¿la libertad organizada en seguridad no es justamente génesis jurídica del poder constituyente?

No menos problemático es el pasaje que le dedica Marilena Chauí a la idea de seguridad en “La institución del campo político”. A par-

¹⁸ Negri, T. “El *Tratado Político* o la fundación de la democracia moderna”, en *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid 2000, p. 43.

¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 46. La ambigüedad presente en Negri no es solamente argumentativa, sino conceptual. Esto es claro en cuanto propone completar el alma de la parte que falta en el TP (el capítulo sobre la democracia) con el pasaje del TTP que hemos analizado antes donde identifica seguridad con libertad ([241];0-10).

tir de los conceptos *sui juris* y *alterius juris*, que articulan gran parte del desarrollo de este fundamental trabajo, retoma la "definición" de *securitas* de la *Ética* solamente en la dimensión en que se opone al miedo, y la sitúa en continuidad con el *Tratado Político* donde es definida como virtud del *imperium*. "La seguridad —afirma Chaui— es condición para que cada uno sea *sui juris* y, por lo tanto, libre, y si la *securitas* es la virtud propia del *imperium*, no es sólo porque éste la garantice a los ciudadanos, sino porque puede hacerlo toda vez que él mismo es libre o *sui juris* en la relación con los poderes políticos de otras repúblicas".²¹

Esta lectura es problemática por dos motivos: en primer lugar, porque no va de suyo que la seguridad no sólo no contradiga, sino, más aún, que permita el paso de ser *alterius juris* a ser *sui juris*. Sobre todo, teniendo en cuenta que el sentimiento de seguridad no es directamente equiparable con la garantía que brinda el Estado para la conservación de los derechos, y más aún, cuando la existencia de la "ley" no es una plena garantía: "Si los derechos del estado, es decir, la libertad pública, se apoyan sólo en el débil auxilio de las leyes no [sólo no] habrá ninguna seguridad para los ciudadanos de mantenernos";²² es la misma sociedad la garante de su conservación, pues derecho y potencia es lo mismo. Por esta razón, aunque Chaui conduzca toda su lectura en base a la idea de que "el enemigo del cuerpo político nunca le es exterior"²³ en curioso que por única vez en su análisis introduzca la idea de *sui juris* del *imperium* en relación a otras repúblicas para justificar la presencia de la seguridad como fin del Estado.²⁴ Más allá de eso, si la oposición entre el deseo de vida y el miedo a la muerte se oponen en el mismo sentido en que se oponen democracia y monarquía, a no ser que haya una radical transformación en la idea de *securitas*, esta idea termina por ser el sustrato que subyace, antes que delimita,

²¹ Chaui, M. "La institución del campo político" en *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires 2004, p. 194. Esta idea —sostiene— está en continuidad con el *TTP*, solamente que en éste la libertad es más subrayada que la seguridad porque su problema es la existencia del poder teológico-político de las confesiones religiosas.

²² *TP*, VII, §2, p. 141.

²³ Chaui, op. cit., p. 145.

²⁴ En la filosofía política moderna —al igual que en la filosofía política clásica— la distinción entre política interna y externa es fundamental para reconocer las límites reales de la tradición republicana, aún así, el desdibujamiento de esta distinción es el elemento clave para comprender la génesis que va de la república al absolutismo, el intercambio de libertad política por seguridad pública.

el ser *sui juris* (que supone la desaparición del miedo y la esperanza) del ser *alterius juris*. ¿En qué sentido, entonces, hay una seguridad democrática opuesta a una seguridad monárquica? Si tal distinción no existe entramos en el terreno del Leviatán, la forma única del poder político, independientemente de que este poder esté en manos de uno o sea colegiado.

Esto nos conduce al segundo problema: según Chaui, si bien la estructura del campo político se presenta originalmente diferenciada, entre la multitud (el sujeto político o de la soberanía), el ciudadano (el sujeto del derecho civil), el gobernante (el ejecutor de la soberanía) y el súbdito (que obedece las decisiones del soberano), en la democracia estas estructuras se identifican, y la diferencia con los demás regímenes es que esta coincidencia se disuelve de diferentes maneras. Pero, esta idea de la democracia ¿no tendría que conducirnos a la desaparición de la seguridad? Bien puede entenderse, en cuanto la democracia nunca es una forma acabada, sino la modalidad de una tensión entre ser *sui juris* y ser *alterius juris* que se dirige siempre al incremento de las potencias, que la seguridad es una de las formas de instituir —como diría Maquiavelo— un dique de contención para el decrecimiento de la potencia política de la *multitud*. Así y todo, si derecho y potencia se identifican, la *securitas* como fin del *imperium* sigue siendo: o una idea innecesaria, o bien, la demostración de una imposibilidad última en la identificación entre multitud, ciudadano y gobernante, que intenta garantizarse con la seguridad.²⁵

De estas tensiones se suele deducir la interpretación intelectualista de la política spinoziana. Tal es la lectura de Remo Bodei: "Si el sabio avanza por su camino a través de una especie de adiestramiento intelectual de las pasiones, el pueblo tiene en cambio la necesidad

²⁵ Finalmente, Chaui va a retomar el análisis del pasaje problemático del *TP*: "la estabilidad, la seguridad y la paz de una república no pueden fundarse en las virtudes privadas de los gobernantes, sino que deben apoyarse en el ordenamiento institucional (en las *res ordinandae*), de manera que, sean pasionales o racionales, virtuosos o viciosos, los gobernantes sólo puedan guiarse por lo que las instituciones mandan" (op. cit., p. 203). Chaui propone que este pasaje evidencia la propuesta de Spinoza contra la tiranía, es decir, el mismo *TP*. Sin embargo, no es claro que Spinoza plantee la seguridad como fin del *imperium* mentando la sola y exclusiva posibilidad del exceso de los gobernantes, dado que: en primer lugar, pasionales y viciosos también pueden ser los ciudadanos; y en segundo lugar, no es la ley sino el derecho, es decir, la potencia, la única contención frente a los excesos que conducen a la tiranía. La vuelta a este pasaje no termina por aclarar los problemas que surgieron en el primer análisis.

de recibir la salvación del exterior [tesis que comparte con Leo Strauss]. La estrategia tiende, en este caso, a una modificación exógena de las pasiones: primero se crea, mediante el Estado, las condiciones de seguridad indispensables para el florecimiento de la razón; sólo después —en proporción directa de la seguridad efectivamente alcanzada— se 'bonifica' el terreno de las pasiones y del conocimiento imaginativo. Los cambios institucionales condicionan por esto el desarrollo de una mayor racionalidad (sin la ilusión de poder suprimir las pasiones). Más también, en el caso de las multitudes, todavía es el comprender el que permite el salto de nivel hacia un segundo género de conocimiento. Sólo que él es activado no por la *fortitudo animi* o por la sabiduría, sino por las condiciones de seguridad establecidas por el Estado y, sobre todo, por la máxima expansión del *conatus* colectivo. El grado más alto, de cualquier modo, permanece no obstante ligado al conocimiento de las *res particulares*, sinónimo de sabiduría.²⁶ Esta lectura se apoya en una continuidad entre el proyecto político del *Tratado Teológico Político* —donde es posible pensar en el establecimiento racional del Estado como causa de la seguridad colectiva y, con ello, de su crecimiento cognoscitivo (y es posible pensar en el filósofo como el agente mediador de tal operación)— y la constitución del gobierno democrático en el *Tratado Político*. Sin embargo, la relación entre constitución racional del Estado (democrático) y constitución racional de la multitud en el *Tratado Político* es —si existe tal paralelismo— directamente proporcional, por lo que el crecimiento de la potencia de la multitud no requeriría necesariamente del establecimiento previo de la seguridad brindada por el Estado. La a-sintonía de la idea de seguridad aparece justamente porque en ningún momento Spinoza da a entender que el Estado antecede a la multitud.



Desde sus orígenes la democracia ha sido condenada por contener en una indeterminación constitutiva. Frente a la *hybris* democrática la idea de *seguridad* ha permitido justificar un orden político que no dependa necesariamente de su constitución en tal o cual forma de gobierno particular. El problema de la seguridad en la filosofía política de Spinoza no pone en duda su republicanismo democrático en

²⁶ Bodei, R. *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, p. 312; también p. 132.

cuanto forma de gobierno (la seguridad no lleva necesariamente al absolutismo), sino la democracia en cuanto *imperium* de la multitud, como expansión ilimitada —no anárquica— de la libertad. La anomalía spinoziana es tal en cuanto la tensión entre libertad y seguridad nos muestra, a contrapelo de la corriente dominante de la filosofía política moderna, que la democracia exige constantemente su neutralización. La *securitas*, aparentemente pilar de la legitimación del *dominium*, está siempre al borde de su expulsión. Así comienza este movimiento en la *Ética* y tal es la tendencia dominante en el *Tratado Político*.

Entendemos que en el *Tratado Político* está presente la génesis de una potencia que expresa la expansión-constitución de la multitud como superación de la seguridad. Dos son los motivos presentes en el *Tratado Político* que nos permiten esta interpretación, y que aquí solamente señalaremos. El primer motivo es una simple, aunque ineludible, constatación. En el análisis de las formas de gobierno, la idea de *securitas* aparece exclusivamente en el análisis del estado monárquico. Es allí donde Spinoza muestra detenidamente la lógica política de la seguridad.²⁷ El segundo motivo, más significativo aún, se presenta en el análisis del estado aristocrático. En el cap. VIII, §12, Spinoza nos reitera el carácter pasional de los hombres; de allí explica que los estados democráticos devienen en aristocráticos y estos en monárquicos. Para mostrar esto, toma el modelo de un estado nuevo: una multitud encuentra nuevas tierras y los hombres se encargan de cultivarla; nadie considera que tenga más derecho que otro, pero piensan que es injusto que los extranjeros tengan igual derecho sobre un estado que ellos han trabajado y ocupado con su sangre. "Lo que ni los mismos extranjeros objetan; quienes emigran a aquel lugar sin duda no para mandar, sino para cuidar de sus asuntos privados, y piensan que se les concede suficiente si al menos se les concede la libertad de conducir sus cosas con seguridad. Pero en el entretanto la multitud se acrecienta por la afluencia de extranjeros que paulatinamente adoptan las costumbres de aquella gente, hasta que finalmente no se distinguen por ninguna otra

²⁷ En primer lugar, la seguridad principalmente es una necesidad de la suprema potestad; y, en segundo lugar, que si bien puede entenderse que la virtud principal de la monarquía —frente a la inestabilidad de la democracia (idea presente en toda la tradición política)— es la seguridad, también es el régimen menos libre: "La monarquía absoluta —afirma Bodei— (si se la considera como síntoma de una insatisfecha necesidad de seguridad) es intrínsecamente débil, porque su potencia proviene de la impotencia de otro"; Bodei, R., op. cit., p. 132.

diferencia sino por esto solo: porque carecen del derecho de obtener cargos honoríficos; y mientras el número de éstos crece día a día, el de los ciudadanos se reduce por muchas causas”.²⁸ De esta manera el estado se reduce cada vez más a unos pocos y finalmente, a causa de una facción, a uno solo. Este pasaje es muy importante, porque en él Spinoza nos indica dos cuestiones centrales: en primer lugar, que el decrecimiento de la potencia de los hombres se corresponde con un decrecimiento de la política, que conduce de la democracia a la tiranía; y, en segundo lugar —haciendo el recorrido inverso—, Spinoza nos dice que efectivamente los hombres creen suficiente —desean honestamente— un orden en el que “al menos [se] les concede la libertad de conducir sus cosas con seguridad”, pero en tal orden la dominación siempre tiende a acrecentarse, por lo que la constitución de la multitud los lleva a buscar la libertad política. La *securitas* ya no es suficiente, la multitud se constituye como democracia.

Esta línea de lectura retoma la propuesta de Marilena Chaui a partir del concepto de *experiencia política*²⁹ para tratar de encontrar la vía de la *multitud* en el *Tratado Político*, donde la seguridad pueda ser un “honesto deseo” que nos conduzca a su superación en la experiencia de la libertad política. Y, al mismo tiempo, contra una posible épica política, la modernidad anómala de Spinoza es un intento por mostrar que la vida y la libertad son una y la misma *potencia de existir y obrar*.

²⁸ TP, VIII, §12, p. 174 (la cursiva es nuestra). Es interesante notar que, luego de la caída de las ciudades-estado en regímenes principescos, la ciudad-estado de Venecia se convirtió en el modelo de gobierno republicano (aristocrático-oligárquico) estable. Para los teóricos de fines del siglo XV y XVI, y gran parte de los tratadistas políticos de la modernidad, Venecia fue el modelo ideal del gobierno libre. La descripción de Spinoza puede corresponder a un análisis crítico y desmitificador de la génesis del Estado veneciano y de sus conflictos.

²⁹ Cfr., “Derecho es potencia. Experiencia y geometría en el *Tratado Político*”, en op. cit.

Spinoza: deseo, conatus y akrasía



Rodrigo Sebastián Braicovich

El movimiento hermenéutico de identificación entre dos conceptos centrales al spinozismo como *conatus* y *cupiditas* ha señalado en buena parte el rumbo de las interpretaciones de la ética spinozista desde principios del siglo XX hasta nuestros días. La legitimidad de esta operación encuentra como fundamento mas visible la explícita y recurrente equivalencia que el propio Spinoza establece entre ambos conceptos a lo largo de *Ética*. No obstante, la primera dificultad que esta identificación sin más de conatus y deseo encuentra un primer obstáculo en la propia definición de *cupiditas*:

“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 (*data quacunque ejus affectione*)”.¹

De esta definición se deducen dos elementos centrales: en primer lugar, el deseo no es, *por sí solo*, la esencia del hombre, sino *quatenus determinata*... — es decir, *el deseo no es el conatus*. En segundo lugar, el deseo es la esencia del hombre “en cuanto que es concebida o determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera”. De esto se desprende que el deseo es determinado por una afección previa. Pero las afecciones pertenecen al cuerpo, y el cuerpo no puede determinar al alma a pensar (o a desear). Sí puede hacerlo, por el contrario, la *idea* de esa afección (correlato en el atributo del pensamiento). Por lo tanto, el deseo es la esencia del hombre en tanto es determinada a hacer algo por una idea (de una afección). Si esto, en última instancia, se asemeja a una tautología, dado que a toda afección del cuerpo corresponde una idea en el alma —y a la inversa—, es necesario tener presente este componente cognoscitivo que subyace al deseo, el cual, necesariamente, debe ser precedido por una idea. Esto no es todo: dado que toda idea

¹ ET, III, 59, *Definición de los afectos*, i.

es causa *necesaria* de un afecto, se sigue que el deseo no es producto directo de una idea de una afección, sino del afecto que se sigue necesariamente de la idea de esa afección.²

"Los deseos son buenos o malos, ciertamente, según broten de afectos buenos o malos".³

"Todos [los deseos] son ciegos en cuanto se engendran en nosotros a partir de afectos que son pasiones, y no tendrían ninguna utilidad si los hombres pudiesen ser llevados con facilidad a vivir según el solo dictamen de la razón".⁴

Se hace claro, a partir de esto, que el deseo no sólo no constituye por sí solo la esencia del hombre, sino también que, hasta cierto punto, puede ser puesto en cuestión su carácter de *afecto primitivo*, dado que depende de un afecto (de alegría o tristeza) que lo precede y determina.⁵ Aun cuando el deseo deba ser considerado como instancia de determinación de la conducta humana, se trata en realidad de una *causa eficiente* determinada, a su vez, por otra causa, la cual procede, finalmente de una idea. Sólo así puede comprenderse la posibilidad de establecer una diferenciación entre los buenos y los malos (ciegos) deseos, y sólo así se hace comprensible que el *objeto del deseo* y el *objetivo del conatus* puedan transitar caminos distintos.⁶ El *conatus* no es un instinto omnisciente sino completamente vacío, que no ofrece indicación alguna acerca del camino óptimo para lograr el fin deseado:

"Todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida (*veram vivendi rationem*) y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embar-

² Esto introduce un nuevo obstáculo en la identificación inmediata entre conatus y deseo, toda vez que el conatus es uno, universal y simple; en cuanto al deseo: "según es afectado cada uno, en virtud de causas exteriores, por tal o cual clase de alegría, tristeza, amor, odio, etc., es decir, según su naturaleza está constituida de ésta o aquella manera, así su deseo será de una manera o de otra, y la naturaleza de un deseo diferirá necesariamente de la naturaleza de otro, tanto como difieren entre sí los afectos de que surgen cada uno de esos deseos. Así pues, hay tantas clases de deseo cuantas clases hay de alegría, tristeza, amor, etc., y consiguientemente, cuantas clases hay de objetos que nos afectan" (ET, III, 56, dem.).

³ ET, IV, 58, esc.

⁴ Ibid.

⁵ De otra forma, un deseo no podría nacer (*ingeneratur, oritur*) de otra cosa, sino que sería *causa sui*, posibilidad impugnada en innumerables pasajes de ET. Cf., a modo de ejemplo: "Al deseo de hacer bien que nace (*ingeneratur*) de la vida según la guía de

go, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que le dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón".⁷

Si el deseo no lleva en sí mismo las indicaciones del camino correcto para conseguir el objetivo exigido por el *conatus*, estas indicaciones deberán ser tomadas de las *ideas* presentes en el alma: "Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados *afectos del ánimo*, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc."⁸

Esta divergencia en los caminos de *conatus* y *cupiditas* ofrece un indicio central para comprender el análisis spinozista de la *akrasia/incontinentia*, verdadera paradoja en el seno de una ética intelectualista como la ofrecida por Spinoza. Aun así, y a pesar de la evidente incompatibilidad de tal fenómeno con el determinismo gnoseológico, el asentimiento a la posibilidad de una conducta *akrática* parece ser efectivamente contemplada como posible en los pasajes en los que Spinoza aborda esta problemática en forma directa:

"Creo haber mostrado la causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón; así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y el mal suscite turbaciones del ánimo, y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia. De ahí proviene aquello del poeta [Ovidio]: «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor»".⁹

"Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir (*coercendis*) sus afectos, pues el hombre sometido (*obnoxius*) a los afectos no es independiente (*sui juris non est*), sino que está bajo

la razón..." (IV, 37, esc. i); "El deseo que nace (*oritur*) de ese conocimiento..." (IV, 16, dem.); "Un deseo que nace (*oritur*) de la alegría..." (IV, 18, dem.).

⁶ "Si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrina verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que los hombres están constituidos de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, más no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas." (TTP, pp. 73-74; citamos según la paginación de la edición de Heidelberg).

⁷ TTP, p. 190.

⁸ ET, II, ax. iii.

⁹ ET, IV, 17, esc.

la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado (*coactus*), aun viendo lo que es mejor para él, a hacer (*sequi*) lo que es peor".¹⁰

"Si los hombres no tuviesen experiencia de que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos (*paenitet*), y de que a menudo, cuando hay en nosotros conflicto entre afectos contrarios, reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor (*meliora videre et deteriora sequi*), nada impediría que creyesen que lo hacemos todo libremente. Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar".¹¹

Varios elementos deben ser subrayados en estos pasajes. En primer lugar, la casi totalidad de los ejemplos de individuos *akráticos* está constituida por seres que exigen ser considerados como "no racionales" (un niño, un borracho, un delirante, una charlatana, y otros muchos de esa laya). En segundo lugar, el individuo que aparentemente ve lo mejor y sigue lo peor, es el individuo que está sometido a sus afectos. En este sentido, una impugnación real de los principios de la ética intelectualista habría consistido en afirmar que el individuo *concibe* lo mejor (*i.e.*, forma una *idea adecuada*) y *elige* lo peor, lo cual implicaría asignar al alma, por otra parte, humana la facultad del *adsensus* libre e indeterminado, posibilidad que Spinoza se encarga de refutar con insistencia. Que Spinoza utilice *sequor*, siguiendo a Ovidio, esconde la respuesta a una pregunta fundamental: ¿puede un individuo escoger correcta y libremente cuando es dominado por sus afectos? Creemos que la negativa es evidente: un individuo que se guía por afectos pasivos (1º género de conocimiento) no puede poseer ideas adecuadas (2º género). En otras palabras, un individuo pasional no puede, en rigor, *ver* lo mejor; esto es, no puede comprender la verdad que se le presenta, precisamente *porque no se le presenta como verdad*.¹²

¹⁰ ET, IV, pref.

¹¹ ET, III, 2, esc.

¹² De allí la advertencia que clausura el prefacio del TTP: "No invito a leer a esto ni al vulgo ni que aquellos que son víctimas de las mismas pasiones (*iisdem affectibus conflictamur*)" (p. 12).

"Quien es llevado por sus apetitos [...] es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil".¹³

"Veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra —quíralo o no— sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero *esclavo*, y al segundo *libre*".¹⁴

"Los afectos que cotidianamente nos asaltan se relacionan, por lo general, con una parte del cuerpo que es afectada más que las otras, y, por ende, los afectos tienen generalmente exceso, y sujetan al alma de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no puede pensar en otros".¹⁵

Un argumento adicional en contra de la inclusión de la concepción tradicional de la *akrasia* (posible solamente en una ética que afirme la libertad como absoluta *indiferencia e indeterminación* — lo cual no es obviamente el caso del spinozismo) como dispositivo encarnado en forma sistemática en la ética spinozista viene dado por el hecho de la incompatibilidad de la misma respecto de la esencialidad del conatus: si todo individuo tiende a perseverar en el ser, es necesario admitir que todas sus acciones apuntan a ello.¹⁶ Admitir que elige lo que es contrario a su naturaleza *sabiendo* que lo es, implicaría admitir que *no todo individuo* tiende a perseverar en el ser. En otras palabras, el individuo que elige lo peor *también* tiende a perseverar en el ser, pero equivoca los medios para lograrlo, es decir, *cree* que su elec-

¹³ TTP, p. 194.

¹⁴ ET, IV, 66, esc. Cf. asimismo ET, III, 2, esc.: "Quienes padecen conflicto entre afectos contrarios *no saben* lo que quieren (*quid velint nesciunt*)".

¹⁵ ET, IV, 44, esc. Cf. asimismo ET, V, 10 ("Los afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es, los que son malos, lo son en la medida en que impiden que el alma conozca.") y ET, V, 9, dem. ("Un afecto es sólo malo o nocivo en cuanto que impide que el alma pueda pensar").

¹⁶ "Los hombres están constituidos de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, más no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer (*libidine*) y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas" (TTP, p. 73). En términos todavía cartesianos, CM ya anticipaba este principio: "Todo cambio (*mutatio*) que depende de la voluntad del sujeto tiene por objetivo llevarlo (*mutet*) a un estado mejor." (II.4).

ción es la correcta: "La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas, y así, se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras".¹⁷ Si deseo un objeto, una relación con ese objeto, es porque lo considero bueno; si me equivoco al juzgarlo así —descuidando (*neglere*)¹⁸ mi conservación—, esto se debe a que no poseo las ideas adecuadas que caracterizan al conocimiento adecuado.

En última instancia, todo se reduce, como lo anticipaban *TB* y *TRE*, al objeto del deseo y su calidad — como lo expresará el *TTP*: "El hombre es más perfecto o al contrario según la naturaleza y perfección de la cosa que ama".¹⁹ En tanto el objeto de nuestro deseo sea eterno y no sometido a las fluctuaciones de la fortuna, las potencias del cuerpo y el alma aumentarán y permitirán acercarse al fin proyectado por el *conatus*. Si, por el contrario, deseamos aquellos objetos que no están en nuestro poder, las posibilidades de perseverar en el ser disminuyen hasta el límite de extinguirse. En resumen, si entendemos con Spinoza que la virtud es "la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza",²⁰ es preciso también comprender que esta virtud tampoco se identifica sin más con el *conatus*; lo cual es equivalente a comprender que la virtud es una adquisición de la razón, y sólo se llega a la misma a través de una *emendatio* progresiva de las potencias del alma y del cuerpo. Antes de que este proceso de rectificación haya acaecido, y en tanto seguimos sometidos a la guía de las pasiones, "somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y [...], semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer".²¹ Si el objeto del deseo forma parte de aquella exterioridad que no depende de nosotros sino de la fortuna, este deseo revela más bien su *impotencia* que su potencia, inversión que ha sido descripta en forma precisa por Victor Delbos:

"¿De dónde vienen [...] la inquietud y el sufrimiento? Ellos provienen del hecho de que el hombre se esfuerza en realizar aquello que

¹⁷ *ET*, III, 4, dem.

¹⁸ *ET*, IV, 20.

¹⁹ *TTP*, p. 60.

²⁰ *ET*, IV, def. viii.

²¹ *ET*, III, 59, esc.

no es él, aquello que, por consecuencia, lo niega. En lugar de constituirse en aquello que él verdaderamente es, busca trascenderse a sí mismo; en lugar de ser pura afirmación de sí, quiere afirmarse a través de los objetos exteriores [...] El deseo que es su esencia se determina, no por sí mismo, sino por la influencia las causas exteriores: se aliena en cada uno de los objetos que lo afectan".²²

Llegados a este punto, una objeción a lo señalado hasta aquí parece ineludible: ¿Porqué la insistencia de Spinoza en la fórmula *conatus sive appetitus* o *conatus seu cupiditas* cuando en realidad se trata de dos instancias completamente diferenciadas y lógicamente independientes? La respuesta es simple, y remite al hecho de que el *conatus* no puede dejar de expresarse bajo la forma primordial del *deseo*. Si esto es así, parecería poder argumentarse que la distancia entre ambos conceptos se ha vuelto a cerrar, dado que afirmar que el *conatus* no puede dejar de expresarse en el *deseo* no difiere en mayor medida de afirmar que son lo mismo. Sin embargo, esta conjunción entre ambos términos no alcanza, nuevamente, para traer a la luz el hecho de que ese *deseo* puede ser, en términos de Spinoza, *ciego* o *racional*, es decir, producto de ideas inadecuadas o adecuadas.

Si esto parece un detalle menor, creemos que es allí donde se juega el destino de la filosofía spinozista. Hacer del *deseo* la expresión *inmediata* del *conatus* implica soslayar la componente cognoscitiva implícita en el desarrollo de la esencia misma del hombre, y eludir la tarea, eminentemente *racional*, de reconstrucción de los propios caminos hacia la libertad.

²² Delbos, Victor, "Le problème moral dans la philosophie de Spinoza", *Revue de Métaphysique et de Morale* (Armand Collin), vol. LI, n° 1 (1944), pp. 130—131.

Capitalismo, hedonismo y melancolía según la teoría de las pasiones de Spinoza



Marcos Ferreira de Paula*

Ya en el siglo IV a.C., Aristóteles decía que si bien los hombres consideran la felicidad como el bien supremo, no todos concuerdan sobre lo que es la felicidad. “La mayoría”, dice él en la *Ética a Nicómaco*, “piensa que se trata de algo sencillo y obvio, como el placer, la riqueza o las honras (...)” (1095^a28). Cuando Spinoza, casi dos mil años después, escribe en el inicio del *TIE* (§3) que son estas tres cosas las que los hombres suelen juzgar ser el sumo bien, eso ya nos da una idea de la fuerza perenne de esos tres grandes móviles de la acción humana. Pero gracias a Spinoza, nosotros sabemos también que los hombres ponen como causa de sus acciones lo que no es más que un efecto. La búsqueda de la felicidad es un efecto de las determinaciones del *conatus*: los hombres buscan la felicidad porque son, primera y naturalmente, esfuerzo de conservación en su ser. Sin embargo, si el *conatus*, en tanto constituye nuestra esencia actual, nos determina a hacer y a buscar cosas que sirven para nuestra propia conservación, él no nos dice de antemano lo que *debemos* o no buscar. Estructura abierta, el *conatus* no es moralista: nosotros no deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino al contrario, lo juzgamos bueno porque lo deseamos (*E III P9 scol.*). Es por eso que muchas veces somos llevados a hacer cosas que no sirven realmente para nuestra conservación, es decir, que no nos son *útiles* y, por lo tanto (según la definición 1 de la *Ética IV*), no son *buenas*; y es también por eso que por “felicidad” se pueden entender cosas muy diferentes.

Diversas causas sociales e históricas determinaron la centralidad de esos grandes deseos humanos. Sean cuales fueran, todas ellas están

* Doutorando em filosofia pela *Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas* da *Universidade de São Paulo* (Brasil), membro do Grupo de Estudos Espinosanos e do grupo de estudo temático *Experiência e Razão no Século XVII* e bolsista FAPESP.

enraizadas en la actividad necesaria de los *conatus*. Pensemos en la búsqueda de riquezas. Por *riqueza* hemos entendido aquí, simplemente, el conjunto de bienes materiales con determinados valores de uso y de cambio. Cuando se buscan ciertos bienes materiales solamente con miras a la propia supervivencia, interesa sobre todo su valor de uso, su utilidad. Es por eso que la constitución de toda riqueza tiene su raíz más profunda en la actividad de los *conatus*: todo comienza en una actividad por la cual el cuerpo busca lo que es necesario para su propia supervivencia física y orgánica. El alimento será uno de los primeros bienes individual y socialmente deseables. No por casualidad las primeras sociedades se organizaron en torno a sistemas de producción de bienes agrarios.

Esa actividad en virtud de la cual los hombres buscan, en primer lugar, los bienes que sirven para la conservación del propio cuerpo, está entonces en la raíz de la actividad social mediante la que los hombres van creando, a lo largo de la historia, diversos mecanismos más complejos de producción de bienes materiales *socialmente* necesarios. El capitalismo es uno de esos sistemas complejos y eficientes de producción de bienes. Aquí también encontramos varios motivos históricos y políticos que llevaron a los hombres a crear un sistema tan complejo y eficiente (lo que no quiere decir eficaz) de producción de bienes materiales. Sin embargo, al nivel de las pasiones (que es lo que nos interesa aquí), se puede atribuir ese resultado histórico al esfuerzo de algunos grupos sociales por controlar el carácter *contingente* que reviste necesariamente la producción y el consumo de los bienes materiales. Es que todo el esfuerzo de los hombres en la búsqueda de bienes se da necesariamente en un campo de *contingencia*: se trata de una búsqueda de bienes *exteriores y perecibles*, sobre los que no puede tenerse un control total, o sea, bienes cuya existencia no depende solamente de los hombres. En esa situación, el capitalismo se convierte en la forma social de expurgación o, por lo menos, de reducción de lo *contingente*: todo el sistema busca contribuir para que la producción de bienes materiales y su consumo sean garantizados. El capitalismo, por lo tanto, intenta volver menos fluctuante lo que es necesariamente inestable.

Nosotros sabemos que lo que él no puede eliminar, y ni siquiera reducir, son los efectos perversos propios del sistema: la concentración de la renta y del consumo, derivada de la concentración de los medios de producción en las manos de grupos dominantes cada vez más excluyentes; la violencia, el aumento de la pobreza, la destrucción de la natu-

raleza, etc. De ahí que el capitalismo no pueda eliminar el conflicto del interior del régimen de producción de bienes. Por eso mismo, al nivel de las pasiones, el capitalismo no sólo no elimina, sino que, por el contrario, estimula aún más la exaltación de las pasiones perversas: la avaricia, la envidia, el odio, la cólera, la venganza, el orgullo —en una palabra, la tristeza. Podemos preguntarnos, entonces: ¿por qué el capitalismo logró resistir, hasta ahora, a las más duras críticas y a los más fuertes movimientos históricos, sociales y políticos de contestación?

No se trata apenas de una cuestión de ideología, de control social a través de instituciones al servicio del capital, ni sólo del uso de la democracia y del derecho exclusivamente para amenizar o camuflar los conflictos inherentes al sistema. Todo eso, evidentemente, es importante. Sin embargo, al nivel más elemental de las pasiones, es la misma actividad necesaria de los *conatus*, actuando al nivel básico de los placeres de las cosas perecibles, la que implica y explica la persistencia del capitalismo en tanto régimen de producción de bienes. El problema es que, al mismo tiempo, el desarrollo de las técnicas de producción y de las instituciones sociales, culturales y políticas que sostienen ese modo de producción es también el que implica y explica la persistencia de los hombres en ese nivel elemental de la actividad del *conatus*. La infraestructura pasional es la "causa próxima" del régimen de producción; pero ese mismo régimen realimenta o sobredetermina nuestras pasiones. Por eso es tan difícil convencer a los hombres de que el capitalismo no es la mejor manera de ejercicio de la existencia: por un lado, es como si ellos no desearan superarlo a favor de otro modo de vida; pero, por otro lado, es como si ya no pudieran hacerlo, atrapados como están en las redes del sistema pasional de producción y consumo de los bienes perecibles.

Ahora bien, nosotros sabemos, por lo menos desde los antiguos, que la felicidad real y duradera no puede estar en el gozo de los bienes perecibles de la fortuna. Con Spinoza, comprendimos que vivir en el goce exclusivo de tales bienes implica que lo que se produce en nosotros o fuera de nosotros no puede ser conocido sólo por nuestra propia naturaleza, es decir, no somos causas adecuadas de nuestros actos; somos apenas causa parcial de ellos y, por lo tanto, somos pasivos y no activos (*EIII* def. 1 y 2). Y eso implica heteronomía en vez de autonomía; servidumbre, en vez de libertad; tristeza en vez de felicidad.

El capitalismo, sin embargo, parece consistir en la realimentación constante, programada y sistematizada del deseo de bienes materiales.

Ese proceso terminó asumiendo, en la actualidad, la forma de un modo de vida que legitima socialmente y culturalmente el sistema de producción y de consumo de bienes; un modo de vida que supera los preceptos tanto del cristianismo y del judaísmo como del islamismo, que promulgan el ascetismo en este mundo con el propósito de obtener la vida eterna en el más allá. Este nuevo modo de vida se caracteriza por una cierta permisividad moral (y hasta religiosa) que consiente no sólo que gocemos los bienes de ese mundo, sino también que los gocemos al máximo. Lo llamaremos aquí *hedonismo de consumo*.

Como nos ha mostrado Max Weber en su *Ética Protestante...*, el ascetismo asociado al trabajo ha alimentado al régimen de producción capitalista en sus inicios, al generar acumulación de capital. El *hedonismo* actual viene a completar ese trabajo en el ámbito del *consumo*, como respuesta al incremento acelerado de la productividad, que resulta tanto del desarrollo tecnológico como del aumento actual de la sobre-explotación del trabajo.

Nuestro punto es el siguiente: 1º) ese *hedonismo de consumo*, como forma de gozo pleno y máximo de bienes exteriores y perecibles, *puede ser*, desde el punto de vista de la teoría de las pasiones de Spinoza, una forma de aumento de las alegrías pasivas; por lo tanto, sería una forma, aunque pasiva y heterónoma, de aumento de la potencia de obrar y de pensar, lo que nos permitiría pasar de un estado pasivo a un estado activo de alegría; 2º) y, sin embargo, ese hedonismo *se revela impotente para hacer efectivo este pasaje*. ¿Por qué eso ocurre?

Las pasiones alegres, como recuerda Deleuze, aunque no nazcan de la razón, convienen con ella. Es por ello que Deleuze considerará a las alegrías pasivas como decisivas para la formación de las nociones comunes (que son ideas adecuadas) y, por lo tanto, para el pasaje a la autonomía, a la alegría activa.¹ Es verdad que en las pasiones no tenemos adecuadamente ni la idea de nuestro cuerpo, ni la idea de los cuerpos exteriores, sino sólo la idea del efecto de los cuerpos exteriores sobre el nuestro. "Pero precisamente", dice Deleuze, "a partir de ese efecto, nosotros podemos formar una idea de lo que hay de común entre un cuerpo exterior y el nuestro".² Esa noción común señala el momento en que pasamos a la posesión formal de nuestra potencia

¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 252.

² *Ibid.*, p. 259.

de obrar: cuando, en esa actividad, la razón se percibe como causa de la alegría —que es el sentimiento que deriva de la noción común—, ella se ama, ella misma se vuelve afecto de alegría. En ese momento, tenemos la posesión formal de nuestra potencia de obrar,³ pasamos a la autonomía, a una alegría activa, porque somos ahora causa adecuada de esa alegría, y lo que pasa en nosotros puede ser conocido sólo por nuestra naturaleza, por nuestra propia capacidad de pensar.⁴

Pero toda la cuestión es: ¿cómo llegamos a formar nociones comunes? Deleuze no describe la *causa* de las nociones comunes, sino apenas la *ocasión* que favorece su formación. Según él, el efecto de las alegrías pasivas es un "principio inductor", garante de la formación de ideas adecuadas. Ahora bien, tal "inducción" depende, a su vez, de una *causa ocasional*:

*¿En que sentido decimos "inducir"? Se trata de un tipo de causa ocasional. La idea adecuada se explica formalmente por nuestra potencia de comprender o de obrar. Pues bien, todo lo que se explica por nuestra potencia de obrar depende apenas de nuestra esencia, por lo tanto, es "innato". Pero ya en Descartes lo innato reenvía a una especie de ocasionalismo. Lo innato es activo; sin embargo, precisamente, sólo puede volverse actual si encuentra una ocasión favorable en las afecciones que vienen de afuera, afecciones pasivas.*⁵

Si el aumento de las alegrías pasivas es sólo la causa *ocasional* del pasaje a la acción, ello significa que tal aumento no lleva *necesariamente* a la acción, a la idea adecuada. Deleuze afirma que "una suma de pasiones no hace una acción";⁶ pues las alegrías pasivas no bastan para alcanzar la actividad: una alegría pasiva lleva a otra, y ésta a otra, y así indefinidamente. Nuestra potencia aumentaría indefinidamente y, sin embargo, aún no tendríamos aquella "posesión formal" de la potencia de obrar. Se revela aquí toda la impotencia del *hedonismo*. Aunque implique un aumento indefinido de la potencia de obrar y pensar, no elimina, por sí solo, la heteronomía, la dependencia de los bienes externos perecibles; no nos vuelve causa adecuada de las alegrías que él proporciona.

³ *Ibid.*, p. 253.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 261.

⁶ *Ibid.*, p. 253.

¿De dónde proviene esa impotencia del *hedonismo*? Sabemos que el hedonismo es una búsqueda indiscriminada del placer *por sí mismo*. En la práctica, el hedonismo es el puro goce de los objetos de placer. Para el caso en cuestión, se trata de un goce de los objetos de consumo, que pueden ser tanto cosas como cuerpos; tanto bienes concretos como imágenes mediáticas, o las del delirio producido por el uso de drogas. El hedonista es aquel que se *deleita* con esos *bienes por sí mismos*. Ese deleite, además, es el sentido mismo de su existencia, pues gozar de los objetos de placer es para él un fin en sí. Pero el deleite, como escribe Spinoza en la *Ética*, es una alegría que puede tener exceso y ser mala. Es que el deleite, en cuanto se refiere al cuerpo, consiste en que sólo una o algunas de sus partes son afectadas más que las otras; y la potencia de ese afecto puede ser tan grande que, superando las otras acciones del cuerpo, se mantenga obstinadamente ligado a él, impidiendo que el cuerpo se vuelva apto para afectar y ser afectado de muchas maneras (*Ética* IV P43). O sea, con el puro deleite corremos el riesgo de quedar obstinadamente cautivos en el gozo de este o aquel objeto de placer que afecta a esta o aquella parte del cuerpo (bloqueando así sus otras potencias). El hedonista permanecerá preso de los objetos de placer por durante todo el tiempo que tales objetos sean capaces de proporcionarle placer, o por el tiempo que él sea capaz de deleitarse con ellos. Durante ese mismo tiempo, él no tendrá el más mínimo interés de abandonar sus pequeñas y parciales alegrías.

Sin embargo, permaneciendo en el deleite de las alegrías pasivas que no pueden favorecer todas las partes de su cuerpo (como sería el caso de la *hilaridad*), el hedonista no puede aumentar realmente su capacidad de obrar y pensar, permaneciendo en el campo de la pasividad, de la heteronomía, de la dependencia de los bienes exteriores y perecibles. Pero como escribe Spinoza en la *Ética*, las alegrías — que, no obstante, por ser buenas, concuerdan con la razón — permanecen *pasiones* mientras “no aumentan la capacidad de obrar del hombre hasta el punto en que él se conciba a sí mismo y a sus afecciones adecuadamente” (*Ética* IV P59 dem.). Ese es el problema de las alegrías y de los deleites del hedonista: ellos lo encierran en la prisión de la pasividad alegre.

Sin embargo, como vimos, en el capitalismo contemporáneo el hedonismo se vuelve un *modus vivendi*. Por lo tanto, vivir en el gozo de las pasiones alegres se convierte en la manera común y legítima de ejercer el conatus, la existencia. En el capitalismo actual, los hombres son llevados a permanecer en la mera pasividad alegre. Sentidas como bue-

nas, ellas los llevan a repetirlas, a desear más de ellas y de la misma forma que antes. Tienden, así, a quedar en las pequeñas alegrías del hedonismo. Cuando, sin embargo, el hedonismo se vuelve el modo de vida por excelencia, el consumo de los bienes perecibles es visto como el sentido último de la existencia. La máxima nietzscheana “Dios ha muerto” corresponde, en una cultura basada en la herencia judeo-cristiana, a una pérdida del sentido de la existencia, contra la cual el hedonismo parece venir a traer otra significación a la vida. El problema es que esa significación está asentada sobre el goce de bienes exteriores y perecibles. Ella pertenece, por lo tanto, al orden de la *contingencia*, al *orden común de la naturaleza*. Es una significación pasional, imaginaria, que durará tan sólo mientras sea posible el goce mismo de los objetos de placer.

Pero podemos prever lo que ocurre cuando el mundo feliz del consumo hedonista es perturbado por algún motivo, cualquiera sea; cuando algo viene a perturbar el dinamismo de su alegre pasividad. El hedonista percibe entonces la fragilidad del sentido de su existencia: los bienes que consume son perecibles, su relación con ellos es de dependencia y servidumbre; sobre tales bienes no puede tener ningún control, así como tampoco puede controlar las innumerables posibles reacciones de su cuerpo en relación con tales bienes; además de eso, el acceso desigual a los bienes causa conflictos diversos que pueden afectarlo; él ve que la felicidad de algunos es causa de la desgracia de otros, y que esa desgracia puede recaer sobre él mismo. Y entonces, cuando se da cuenta de ello, el superconsumidor de nuestro tiempo percibe que está solo, en un mundo cuyo tiempo es fragmentado y que, por eso mismo, está desprovisto de sentido. Se percibe entonces en un universo íntegramente “contingente”, en el cual él no tiene el menor control sobre su felicidad y su libertad, ya que vive en un régimen de vida marcado por la casi completa heteronomía, siendo como es dependiente de los bienes de la Fortuna. Lo más triste es que, en algunos casos, la experiencia de la total pérdida de sentido llega a transformarse en depresión, o sea, en aquello que en la *Ética* Spinoza llama *melancolía*. Pero en ese punto es difícil que alguien pueda, por sí mismo, levantarse de nuevo y recobrar la alegría, aunque sea pasiva.

Así, en vez de conducir a un aumento de las alegrías pasivas y, por lo tanto, a un aumento de la potencia de obrar y de pensar, de tal manera de alcanzar, *por medio de ellas*, la plena autonomía, la libertad y la felicidad, el hedonismo actual *tiende* más bien hacia la producción de un estado de profunda tristeza — la melancolía.

Spinoza hedonista



Diego Tatián

Libido es uno de los grandes poderes de la vida humana. Su presencia en la rutina de los seres —en la *communis vita*— manifiesta el derecho natural de manera inmediata y designa en Spinoza el punto de partida para un realismo político descentrado de la tradición del Buen-Gobierno —esto es, una reflexión de la política que la sustrae de la sátira, la burla de lo que los hombres efectivamente son y la denostación de su naturaleza. Al igual que *avaritia* y *ambitio*, pero aún más primitiva que ellas, *libido* es la naturaleza humana misma, ejercicio pleno de un derecho originario, forma primigenia de la potencia de existir, o más concreto: una “denominación del amor o del deseo” (E, III, 56, esc.) —cuya definición *ordine geometrico* especifica aún más: “*Libido* es... el deseo y el amor de mezclar los cuerpos” (E, III, def. af. 48). Manera elemental que adopta la esencia humana para procurar su perseverancia y expansión como singularidad, tan grande es su manifestación en la vida de los hombres, que muchos de ellos “parecen creer que sólo son libres en cuanto les es lícito obedecer a la concupiscencia (*Nam plerique videntur credere, se eatenus liberos esse, quatenus libidine parere licet*)” (E, V, 41, esc.), y consideran que el sumo bien se reduce al placer que ella procura, a la riqueza y los honores (*divitias, honorem, atque libidinem*).

En sí misma considerada, *libido* (que adopta alternativamente las acepciones de placer, lujuria, concupiscencia, deseo extremo, y también —en tanto *libido dominandi*— voluntad de poder, ansia de dominación, etc.) es expresión de la potencia humana para afirmarse en la existencia y designa una determinada capacidad de afección, pero a la vez una mucho mayor subordinación a la fortuna de los encuentros con los seres, que redundan en una pasividad frente a su poder de afección.

Libido no designa únicamente un grado de expresión del derecho natural sino también una forma de vida, que apenas si se distingue de ese derecho tal y como está dado. Su principal inconveniente para la existencia humana, en este caso, no es lo que ella expresa ni la fuerza productiva que le es propia, sino lo que impide precisamente en virtud de su exceso. El primer efecto de la *libido* cuando establece una forma de vida propia es que impide pensar. Deja al alma absorta, dice Spinoza, y la distrae de toda otra cosa. Una pasión nunca es mala en sí misma sino sólo cuando impide pensar —lo cual es el caso del placer si prospera como el poder principal de una vida. Pues la capacidad de perseverancia en el ser que una pasión contradictoria con el pensamiento es capaz de lograr será limitada y su resultado paradójico, en la medida en que expone a las criaturas al *occursus* fortuito, y el juego de los seres se vuelve así vulneración mutua antes que composición.

Tal vez a partir de aquí es posible comprender la aproximación de placer y muerte que Spinoza indica como al pasar, sin mayores precisiones y de manera algo críptica; en efecto, "...son incontables —dice el proemio al TRE— aquellos que por abusar del placer (*libidine*) aceleraron su muerte".¹ El carácter paradójico del placer libidinal —sustraído aquí, como resulta claro, de toda idea de pecado— consiste en el hecho de ser una expresión de la vida, que apetece la vida y la perseverancia en ella, y no obstante acelera la muerte —al menos, según enseñaría la experiencia con "incontables" ejemplos.

Pero esta relación vida-muerte que es lo central para la comprensión del placer y sus efectos sobre las criaturas, en el texto del TRE parece resolverse según un argumento clásico, tal vez de procedencia aristotélica: "...comprendí —escribe Spinoza— que 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 [el verdadero bien], como mostraremos en su lugar".² Si no es buscada como fin, *libido* colabora pues con el pensamiento en la consecución del "verdadero bien". La muerte acecha cuando el placer se insubordina y se abandona a sí mismo, sea por ignorancia, sea por vulnerabilidad.

¹ *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 78; G., II, p. 7.

² *Ibid.*, p. 79; *ibid.*, p. 8.

El antiguo tema de la *akrasia* es invocado por Spinoza en un pasaje de la *Ética* a través de una línea de Ovidio,³ tomando aquí posición contra la vieja máxima socrática según la cual nadie obra contra lo mejor con lucidez sino por ignorancia. La búsqueda absoluta —o como fin en sí mismo— del placer puede resultar de la incontinencia, que, decía Aristóteles, es como la borrachera o el sueño, incluso como la locura. El ácrata es enemigo de sí mismo a pesar suyo, pues tiene un conocimiento pero no es capaz de ponerlo en práctica debido a que es neutralizado por el poder de las pasiones, un conocimiento inútil para la vida —por ello, dice Aristóteles, "los incontinentes hablan... como los actores de un teatro".⁴ En cualquier caso, la *akrasia* es contraria a la propia elección, por lo que quien es afectado por ella sucumbe al arrepentimiento y a la posterior tristeza.

En el mismo capítulo VII de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles establece un uso de los placeres —al parecer no considerado por Spinoza— que no se reduce a la *akrasia* y que designa con el nombre de *akolasia*, palabra que suele vertirse como intemperancia pero que creo más adecuado traducir como libertinismo. El *akolastos* o libertino no es un vulnerable sino quien, como el virtuoso, actúa según principios y por propia elección —quien "por convicción obra y persigue el placer deliberadamente"⁵ y tiene por principio "perseguir siempre el placer presente".⁶ A diferencia del ácrata, el *akolastos* "persigue los excesos en las cosas agradables, ya sea como excesos, ya deliberadamente, por sí mismas y no por otro resultado".⁷ Lo característico del libertino —aquel que ha elevado el placer a una forma de vida— es que no se arrepiente (por lo que, dice Aristóteles, "es incurable").

³ "Con esto creo haber mostrado porqué los hombres se conmueven más por la opinión que por la razón verdadera y porqué el conocimiento verdadero del bien y del mal excita las emociones del ánimo y cede muchas veces a todo género de concupiscencias (*omni libidinis generi*). De ahí lo del poeta 'veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor'. Y lo mismo parece haber tenido en la mente el *Eclesiastés* cuando dijo: 'quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor'. Y no digo esto para sacar de ahí la conclusión de que es más conveniente ignorar que saber o que no existe diferencia alguna entre el inteligente y el necio en la moderación de los afectos; lo digo más bien porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza..." (E, IV, 17, esc.).

⁴ *Ética Nicomáquea*, VII, 1147a, 23-24 (versión de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1995, p. 296).

⁵ *Ibid.*, VII, 1146a 30-35.

⁶ *Ibid.*, VII, 1146b 20-25.

⁷ *Ibid.*, VII, 1150a 15-20.

La ética aristotélica no postula un ascetismo ni una abstinencia sino una economía de los placeres sensibles cuya sólo restricción es su incompatibilidad con el pensamiento —del que derivan los placeres autárquicos y sin dolor que prescinden del apetito—, esto es su determinación como medios y nunca como fines, pues “que el bien supremo —dice Aristóteles— no es un placer lo demuestra el hecho de que el placer no es fin sino un proceso”.⁸ En suma, sólo los placeres de la *theoría* no pueden tener exceso; en cuanto al resto, si son abandonados por el pensamiento estarán siempre al borde del dolor, la tristeza y la muerte.

Presumiblemente, las fuentes de este motivo antiguo en Spinoza son romanas. La filosofía realizada permite la amistad consigo mismo y un uso de los placeres —una expansión de *libido* subordinada a la razón— que redundan en alegría ética; cuando en cambio la *emendatio* se halla aún en proceso, es necesario el establecimiento de las *regulas vivendi*, una de las cuales será “disfrutar de los placeres (*Deliciis... frui*) en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud”.⁹

La medida del placer está dada por el estado de movimiento y reposo que define a un cuerpo. Todo placer que pone en riesgo ese equilibrio o le ocasiona un daño es un placer triste. La comprensión de lo que los cuerpos pueden y su prudencia respecto de las cosas y los seres (las “causas externas”) que no convienen con su naturaleza o su estado particular, sustituye en Spinoza al imaginario religioso de terribles suplicios después de la muerte que amenaza las vidas entregadas al vicio. Es el ápice de la superstición ética, cuyo mayor procedimiento ideológico es la sujeción por la esperanza y el miedo que redundan en una consideración de la vida como impotencia y esclavitud. En rigor, la abstinencia por la esperanza y el miedo que promueve el relato moral es la destrucción misma de la vida ética y su necesaria experimentación, pues resulta de ello que “si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, sino que creyeran más bien que las almas mueren con el cuerpo... volverían a su natural ingenio y querían regularlo todo por la concupiscencia (*libido*) y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos” (E, V, 41, esc.). Spinoza enseña, por el contrario, que los encuentros desafortunados y los placeres tristes no

⁸ *Ibid.*, VII, 1152b 20-25.

⁹ *Tratado de la reforma...*, cit., p. 81; G., II, p. 9.

serán castigados —ni su abstinencia premiada—; simplemente producen una descomposición y una inhibición de la capacidad de existir, actuar y pensar, conforme una estricta inmanencia ética.

Cuando el placer no está amparado por el pensamiento, o al menos por una regla de vida, es una especie de delirio y una irrupción de la locura, como “locos son considerados quienes arden de amor soñando noche y día con su amante o meretriz (E, IV, 44, esc.). En verdad, la nobleza de las vidas es efecto de una estrategia del amor y efecto de una calidad de los objetos amados. El *amor meretricius* —como todo amor que nace de la belleza y no de la libertad (E, IV, cap. 19)— no sólo sume en el delirio y el infortunio, sino que además produce discordia en vez de concordia. No todo amor es bueno. Al igual que Hume muestra las controversias de la generosidad natural y establece en ella el origen de muchos conflictos humanos, Spinoza considera las controversias del amor, presta particular atención a los amores paradjicos que redundan en odio.

Los amores pasionales trasmutan en odio con facilidad, establecen la condición afectiva de quienes se dejan arrastrar *ex sola libidine*, y vuelven necesaria la externalidad de la ley política como complemento y enmienda de la ley natural, “de donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados (*legibus, quae hominum libidinem, atque effraenatum impetum moderentur, & cohibeant*)”.¹⁰ Pero la condición apasionada arrasa con cualquier distinción de clase, pues “la naturaleza es la misma para todos” y todos los hombres son *proclives ad libidinem*.¹¹ Más aún, es en particular sobre nobles, príncipes, reyes y sacerdotes¹² que *libido* extiende su imperio con la mayor intensidad. Por ello entre los hebreos, dice Spinoza, “para reprimir la desenfrenada ambición de los príncipes (*nempe ad effraenatam Principum libidinem coercendam*)”, se añadió otro elemento importantísimo, a saber, que el ejército estaba

¹⁰ *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, cap V, pp. 157-158; G., III, pp. 73-74.

¹¹ *Ibid.*, cap. XVII, p. 353; G., III, p. 203.

¹² “...y una vez que alcanzaron la libertad, los pontífices usurparon el derecho del principado, consiguiendo así una autoridad absoluta, por lo que nació en los sacerdotes un ansia desmedida de gobernar (*Unde Sacerdotibus & pontificatum simul adipiscendi ingens libido*) y, al mismo tiempo, de alcanzar el pontificado (*Ibid.*, XVII, p. 380; G., III, p. 221).

formado por todos los ciudadanos... y que los príncipes no podían llevar a la guerra a ningún extranjero como mercenario"¹³

La ambición de dominio (*dominandi libidine*),¹⁴ incluso "un ansia mortífera de reinar" (*exitabilis regnandi libido*)¹⁵ es connatural a los poderosos quienes más que nadie están *libidine obnoxius*¹⁶, bajo el influjo y el poder arrasador de la fuerza más elemental de la vida humana.

II

Los excesos del placer y los excesos de amor que le son correspondientes, son comprendidos por Spinoza según una física de las pasiones naturales cuya inteligencia resultará esencial para una reflexión de lo que las mentes y los cuerpos pueden, es decir de la vida ética.

El uso spinozista de los placeres busca establecer —como por lo demás también la gran filosofía clásica— una alianza del placer y la inteligencia, en este caso inscripta en la dinámica de alegrías y tristezas que afectan a la vez al alma y al cuerpo. Spinoza va a emplear una palabra de procedencia ciceroniana¹⁷ para expresar un tipo de placer —y por tanto una forma de alegría— que se circunscribe a sólo una parte del cuerpo afectada localmente en detrimento de las otras, es decir un placer que "se refiere al hombre en cuanto a que una parte suya está más afectada que las demás" (E, III, 11, esc.). Se trata de un placer —de connotación inequívocamente sexual— designado con el término *titillatio*, que "puede tener exceso y ser malo" (E, IV, 43), puesto que produce un desequilibrio orgánico y consiguientemente una restricción de la capacidad general de afección de un cuerpo. "El placer (*titillatio*) es la alegría que, en cuanto se refiere al cuerpo, consiste en esto: que una o alguna de sus partes son afectadas más que las demás..., y la potencia de este afecto puede superar a las demás acciones del cuerpo... y adherirse pertinazmente al mismo, e impe-

¹³ *Ibid.*, cap. XVII, p. 368; G., III, p. 212.

¹⁴ "Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servir un príncipe, al que sólo mueve la ambición de dominar (*dominandi libidine*), a fin de consolidar y conservar un Estado" (*Tratado político*, versión de Attilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990, V, § 7, p. 121; G., III, p. 296).

¹⁵ *Tratado teológico-político*, cit., XVIII, pp. 385-386; G., III, p. 224.

¹⁶ *Tratado político*, cit., VI, § 5, p. 125; G., III, p. 299.

¹⁷ *De natura deorum*, I, 113.

dir así que el cuerpo sea apto para ser afectado de otros muchos modos; y por tanto..., puede ser malo" (E, IV, 43, dem.) —e implicar amores malos, pues "la *titillatio*... acompañada por la idea de una causa exterior, es amor. Luego, el amor... puede tener exceso (E, IV, 44, dem.).¹⁸

Es posible marcar aquí una sintonía muy precisa con el hedonismo de matriz epicúrea —que a su vez se inscribe en la línea de discusiones a la que también pertenecen el *Filebo* y la *Ética Nicomáquea*. Al igual que Spinoza, Epicuro enseña a precaverse de

¹⁸ Hasta donde sabemos, el único trabajo dedicado a la sexualidad en la filosofía de Spinoza es un ensayo de Alexandre Matheron ("Spinoza et la sexualité", *Giornale critico della filosofia italiana*, fascicolo III-IV, 1977, pp. 436-457), cuyos resultados podrían resultar sorprendentes si no fuera por la impecable deducción de los mismos a partir de los pasajes pertinentes de la *Ética*. Sólo podemos mencionar aquí algunos de esos resultados prescindiendo de la argumentación que los sostiene. En primer lugar, dice Matheron, "teniendo en cuenta el carácter unitario del *conatus*, del que la *libido* misma no es más que una modalidad entre otras; teniendo en cuenta asimismo la plasticidad de sus investimentos, *nada prohíbe* en Spinoza —y quizás sea el único filósofo clásico cuya doctrina lo autoriza— la admisión de una sexualidad no genital" (p. 443), pues la definición formal de *libido* como "deseo y amor de mezclar los cuerpos" puede incluir toda clase de contactos físicos intencionales, con frecuencia precoces, pre-genitales o no genitales. En segundo lugar, "se comprende implícitamente —afirma Matheron— que hombres libres y mujeres libres tendrán [relaciones sexuales] de cualquier manera que consideren buena y bajo la forma que les convenga mejor. El único problema es saber si lo harán bajo el marco de la institución matrimonial. Institución de derecho positivo, que sólo existe porque existen ignorantes: la Iglesia y el Estado desaparecerían si todos fueran razonables, y la propiedad jurídica con ellos" (p. 455) —por lo demás, no tendríamos "ningún interés en hacer intervenir oficialmente a la Iglesia o el Estado en nuestras relaciones con una persona verdaderamente libre" (*idem.*). En tercer lugar, "un hombre libre y una mujer libre son, por definición, incapaces de ser afectados por celos, y no tienen ningún motivo racional para abstenerse de experiencias paralelas —incluso si tampoco tienen ninguna para obligarse a buscarlas. Spinoza, doctrinalmente, escribe Matheron, no puede haber pensado otra cosa" (p. 456). Más aún, en el plano pasional la pluralidad amorosa es sugerida por el autor como menos alienante que —y hasta como una precaución contra— el carácter delirante del amor obsesivo por una única persona, tomando como base el texto de E, V, 9 según el cual "un afecto que se remite a muchas causas distintas, consideradas por el alma a la vez que ese afecto, es menos nocivo, influye menos en nosotros, y cada una de sus causas nos afecta menos, que otro afecto de igual magnitud, pero referido a una sola causa, o a un número menor de ellas". En fin, la única restricción que cabría a esta provocativa interpretación de Spinoza como filósofo del amor libre, es que "la razón prescribe preservar la paz civil, por lo que el hombre libre respetará las leyes establecidas, etc." (pp. 456-457). Por lo que, concluimos, si tales leyes no existieran, etc.

los placeres que redundan en sufrimiento y dolor, de los placeres que acarrear temores, o bien de los placeres cuya consecución está más allá de nuestro poder y cuya representación afecta de ansiedad e insatisfacción. La teoría epicúrea de la *hedoné* designa una realidad positiva que tiene lugar si se cumple el presupuesto de un equilibrio del cuerpo, sin reducirse sin embargo a él. Si bien no es posible una determinación negativa del placer como mera ausencia de dolor (según interpreta una tradición muy extendida de estudios heleenistas), esencialmente Epicuro designa con la palabra *hedoné* —que la cultura latina verterá como *voluptas*— un placer constitutivo del ser vivo, de estar vivo, y no un placer local. El gran ensayo clásico de Víctor Brochard acentúa esta dimensión primaria del placer como equilibrio orgánico, por tanto no una cantidad susceptible de incrementarse de manera indefinida (expresión paradigmática de la mala infinitud), sino una cualidad y un límite, *péras*. “El placer tal y como lo entiende Epicuro —escribe Brochard— es llamado placer constitutivo (*hedoné katastematiké*). La palabra *katásteme* parece corresponder en el pensamiento de Epicuro al término *systema* empleado con preferencia por los estoicos. Mientras que este último término designa sobre todo el conjunto de partes que constituyen un ser viviente, el concurso de elementos múltiples hacia un fin único, la voz *katásteme* expresa más bien el estado definitivo, estable y permanente, al menos durante una cierta duración, del organismo viviente”.¹⁹

Hay en Spinoza una palabra que expresa un placer diferente al de la *titillatio* y que probablemente sea posible aproximar a la *hedoné* epicúrea, la palabra *hilaritas*. Al igual que *titillatio*, *hilaritas* (cuya traducción posible es regocijo) designa un afecto de alegría, por tanto una pasión en virtud de la cual el cuerpo y el alma pasan a una mayor perfección, sólo que se trata en este caso de un placer total, o que —como la *hedoné katastematiké* epicúrea— afecta al cuerpo en su totalidad y por tanto no puede tener exceso ni ser malo. Un placer que incrementa la potencia de obrar del cuerpo sin alterar la relación de movimiento y reposo entre sus distintas partes. Según la teoría spinozista del placer, pareciera que sólo esa es la medida del exceso: un incremento que transgrede el límite por el cual se define una estabilidad orgánica,

¹⁹ Brochard, V., “La théorie du plaisir d’après Épicure”, en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, Paris, 1954, p. 269.

transformando así el placer en dolor —o en hastio.²⁰ Todo placer que no lo hace, es bueno.

El antónimo de *hilaritas* es *melancholia*, concepto que nombra una tristeza total según la cual la potencia de obrar del cuerpo es reprimida o disminuida de manera absoluta. Se trata de una pasión antipolítica por antonomasia que se expresa como misantropía, desprecio de los asuntos humanos, renuncia de la compañía, gusto por la soledad (E, IV, 35, esc.). Según Spinoza, *melancholia* nunca puede ser buena; es decir, “*Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est, & contra Melancholia semper mala*” (E, IV, 42).

A su vez, la consecución de un estado-de-placer y la alegría constante que le corresponde, establecen las condiciones bajo las cuales los placeres locales y parciales (que, recordémoslo, *pueden* tener exceso y sólo en esa medida son malos) se compongan con el equilibrio de los cuerpos y con la expansión de la potencia de existir. La articulación de sabiduría y placer contra el ideal ascético en cualquiera de sus formas, siempre funcionales a la superstición, obtiene su explicitación mayor en el célebre escolio de E, IV, 45. “Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite (*Nihil profectò nisi torva, & tristis superstitio delectari prohibet*)... Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse (*delectatur*), con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo, y otras cosas por el estilo que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más

²⁰ Las circunstancias en las que los placeres sensibles derivan en su inversión o trocan en su contrario carecen de toda connotación moral y pueden ser establecidas según un estricto saber del cuerpo. “Queda, no obstante, por señalar esto acerca del amor, a saber, que sucede muchísimas veces que, mientras disfrutamos (*frui-mur*) de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere con esa fruición (*fruitione*) una nueva disposición, por la que es determinado de otra forma, y se excitan en él otras imágenes de las cosas y, al mismo tiempo, el alma comienza a imaginar y desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo que suele deleitarnos (*delectare*) con el sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Mas tan pronto como disfrutamos (*frui-mur*) de él, el estómago se llena y el cuerpo se dispone de otra forma. De ahí que, si una vez dispuesto ya el cuerpo de otra forma, es avivada la imagen de dicho alimento, porque está presente, y, por tanto, también el conato o deseo de comerlo, esa nueva disposición repugnará a este deseo o conato, y, en consecuencia, le será odiosa la presencia del alimento que apetecíamos. Y esto es lo que llamamos hastio o repugnancia” (E, III, 59, esc.).

participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así, pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio”.

El verbo *delectare*—al igual que el verbo *fruer*— tiene en Spinoza una acepción invariablemente positiva, sólo subordinado a un saber del régimen de composiciones y descomposiciones del cuerpo en sus encuentros con otros cuerpos. Y si bien en las partes III y IV de la *Ética* refiere a los placeres sensibles, en un pasaje de la parte V—más exactamente en la proposición en la que aparece por primera vez la expresión “amor intelectual de Dios”—conciérne a la *scientia intuitiva*, pues “nos deleitamos—escribe Spinoza— con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento, y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya” (*Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, & quidem concomitante ideâ Dei, tantumquam causâ*) (E, V, 32). Si los placeres sensibles capaces de no incurrir en sus excesos preparan el conocimiento y son propios de hombre sabio, la comprensión, la inteligencia, el conocimiento y la razón, incluso en su forma más elevada, producen a su vez un tipo de placer que Spinoza designa aquí con el término *Delectatio*, y también con el sustantivo *Gaudium*.

Las lujurias (*libidines*) de los insectos, los peces, las aves, los caballos y los hombres son distintas, así como también lo es el gozo (*gaudium*) de la propia naturaleza que cada uno es capaz de obtener. E igualmente, dice Spinoza, “tampoco es pequeña la distancia entre el gozo que domina a un ebrio y el gozo que posee un filósofo (*inter gaudium quo ebrius ex. Gr. ducitur, & inter gaudium, quo potitur Philosophus*)” (E, III, 57, esc.). El gozo de la existencia (en cuanto conjunción en acto de *amor mundi* y *philautia*) y el gozo que deriva del pensamiento se conjugan como una dimensión esencial de la vida filosófica, que no carece de consecuencias prácticas. La última proposición de la *Ética* establece los términos últimos en los que se juega la experiencia ética, la tensión fundamental, que no es entre cuerpo y alma, ni entre sensible e inteligible, sino entre *libidine* y *gaudium*, entre concupiscencia y gozo según una inmanencia de felicidad y virtud que, como muestra claramente el texto, es ante todo gozo y no sacrificio. “La felicidad no es el premio de la virtud sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque contengamos las concupiscencias sino que, al contrario, podemos contener las concupiscencias puesto que gozamos

de ella (*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eâdem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contrâ quia eâdem gaudemus, idè libidines coërcere possumus*)” (E, V, 42).

No la virtud en sí misma sino su gozo es lo que permite contener la concupiscencia para que no se autonomice de él, ni del pensamiento. La vida buena se revela pues como un hedonismo filosófico—que no obstante no es reductible a una filosofía hedonista—; una vida dedicada al pensamiento que se alía con los placeres para obtener de ellos una plenitud, a la vez que los preserva de volverse contra sí mismos. Una línea perdida de la segunda carta a Blijenbergh permite imaginar los días y las rutinas del tranquilo solitario de Voorburg: “Porque yo gozo (*fruer*) y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y regocijo (*hilaritate*), y así asciendo un grado más”.²¹

UNC. Facultad de Filosofía y Humanidades
Frente de Filosofía
BIBLIOTECA "ELIA K. DE ESTRADEON"

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA "ELIA K. DE ESTRADEON"

²¹ Correspondencia, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 193; G., IV, p. 127.